الفتح الربانی

شرح اردو

تفسیر البیضاوی

مؤلف

مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبد الصمد مالیزی نور اللہ مرقدہ)
مدرس جامعہ اسلامیہ بحر العلوم سریاب کسٹم کوئٹہ

مکتبۃ الارشد کوئٹہ
0301-3725288,0313-88[illegible]

الفتح الرّبّانی

شرح أردو

تفسیرالبیضاوی

مؤلف

مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبدالصمد نوراللہ مرقدہ)

مدرّس جامعۃالعلوم الاسلامیۃ شمس العلوم غازی آباد نزدبلیلی کسٹم کوئٹہ

ناشر

مکتبۃ الارشد کوئٹہ 03138895104

03013725288

نام کتاب الفتح الربانی شرح اردو تفسیر البیضاوی

مؤلف مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبدالصمد مالیزئی نوراللہ مرقدہ)
مدرّس مدرسہ شمس العلوم غازی آباد بلیلی کسنم کدنه

ناشر ....مکتبۃ الارشد کوئٹہ 03138895104
03013725288

ملنے کے پتے

مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ
مکتبہ علمیہ کانسی روڈ کوئٹہ
مکتبۃ العرفان کانسی روڈ کوئٹہ
مکتبہ اشرفیہ کانسی روڈ کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق ۴/۴۹۱ شاہ فیصل کالونی کراچی
کتب خانہ اشرفیہ اردو بازار کراچی
مکتبہ ندوہ اردو بازار کراچی
مکتبہ رشیدیہ شیش محل روڈ لاہور
اسلامی کتب خانہ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ملتان
مکتبۃ العارفی فیصل آباد
دارالاخلاص پشاور
مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک
مکتبہ دیوبند کوہاٹ
مکتبۃ الاحسان بنوں
مکتبہ صدیقیہ مینگورہ سوات
مکتبہ بنوری ٹاؤن ٹانک

عرض حال

حضرت قاضی بیضاویؒ کی مشہور کتاب ''تفسیر بیضاوی'' کا دو تین سال تک بندہ کو پڑھانے کی سعادت حاصل رہی اس دوران اندازہ ہوا کہ قدرِ اغلاق اور بڑے عالی مضامین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طلباء اسے آسانی سے نہیں سمجھ سکتے ہیں اس لئے بندہ کا خیال ہوا کہ مختصر انداز میں اگر اس کی اردو زبان میں شرح لکھی جائے تو انشاء اللہ فائدہ سے خالی نہ ہوگی۔ پھر کچھ عرصہ تک تو اس بارے میں قدم اٹھانے سے اپنی کم مائیگی مانع رہی اس لئے شروع نہ کر سکا۔ مگر پھر اس خیال سے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی اللہ والے کے ہاتھ لگ جائے اور وہ کسی وقت اللہ تعالیٰ کے حضور دستِ شفاعت اٹھائیں اور بندہ کے لئے نجات کا ذریعہ بنے، بسم اللہ کر کے کام شروع کیا، اللہ تعالیٰ نے بڑا احسان فرمایا کہ تدریسی مشغولیت کے ساتھ کام مکمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائی۔ اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ بندہ کی اس حقیر کاوش کو قبول فرمائیں اور بندہ کی لغزشوں سے درگذر فرمائیں۔

پھر کسی حد تک کام ہو جانے کے بعد نظر ثانی کی ضرورت تھی جس کے لئے برادرِ محترم مولانا حفیظ اللہ صاحب حفظہ اللہ (مدرس جامعہ امدادیہ کوئٹہ) اور مولانا محمد ایوب صاحب مدظلہ (مدرس جامعہ دارالعلوم کوئٹہ) تیار ہو گئے، اللہ تعالیٰ ان حضرات کو بہت بہت جزاء خیر عطاء فرمائیں دونوں حضرات نے اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود بہت زیادہ تعاون فرمایا، اللہ تعالیٰ ان کی اس محنت کو قبول فرمائیں اور ان کی علمی اور روحانی ترقیوں کا ذریعہ بنائیں، آمین

ترتیب تحریر اس طرح ہے، سب سے پہلے تفسیر بیضاوی کی عبارت، پھر اس کا ترجمہ، پھر عبارت میں موجود تقریباً ہر بات کو الگ نمبر دیا ہے پھر اسی کے مطابق نمبروار تشریح کی ہے تاکہ عبارت میں موجود بات کو سمجھنے میں آسانی ہو۔ پھر ''ف'' کے عنوان کے تحت محل وموقع کے مطابق کسی بات کی تشریح یا کسی مسئلہ کی وضاحت کی ضرورت ہو تو اس کی وضاحت کی ہے، بسا اوقات قاضی صاحبؒ کا نکتہ نظر احنافؒ کے مسلک سے مختلف ہوتا ہے تو وہاں احنافؒ کی معتمد کتابوں سے احنافؒ کا خیال نقل کیا ہے۔ مذکورہ موقعوں پر فاء کا الگ عنوان اس لئے دیا ہے تاکہ جس کسی قاری کو فرصت نہ ہو وہ صرف ترجمہ اور تشریح سے اپنا کام چلا کر آگے بڑھے۔ اور جس کے پاس وقت ہو، اس کے لئے فاء کے عنوان کے تحت جو بہت سے اہم امور ذکر ہیں فائدہ سے خالی نہیں لہٰذا وہ ضرور ان کو بھی دیکھ لیں۔

بندہ نے کچھ اردو اور عربی شروحات اور لغت کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے، خاص کر محمد بن مصلح الدین القوجویؒ کے حاشیہ علی البیضاوی (جو شیخ زادہ کے ساتھ مشہور ہے) سے استفادہ کیا ہے، لیکن چونکہ اکثر کام دورانِ درس کیا گیا ہے لہٰذا فرصت کی کمی کی وجہ سے کما حقہ اہتمام شاید نہ کیا گیا ہو اس لئے مضمون میں غلطیاں ضرور ہوں گی بناء بر آں قارئین حضرات سے گذارش ہے کہ کسی بھی قسم کی غلطی پر مطلع ہونے کی صورت میں ''الدین النصیحۃ'' کو ملحوظ فرماتے ہوئے بندہ کو اس بارے میں ضرور آگاہ فرمائیں تاکہ غلطیوں کی اصلاح کی جا سکے۔

رائے عالی حضرت استاذ محترم "**مولانا محمد زیب صاحب دامت برکاتہم**" استاذ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمدلله وحده والصلاة والسلام على من لانبي بعده. اما بعد: قرآن کریم کے علوم پر عربی زبان میں عمدہ سے عمدہ قدماء ومتاخرین کی کتابیں آرہی ہیں لیکن سے زیادہ راسخین علماء ہی استفادہ کرسکتے ہیں استعداد کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے غیر راسخین فی العلم علماء اور طلباء کرام صحیح طور پر بآسانی استفادہ نہیں کرسکتے، خصوصاً وہ کتابیں جو قدیم طرز قدیم حاجات اور قدیم ذوق کے پیش نظر تصنیف کی گئی ہیں اس سے بلاشبہ اُمت کو بہت نفع پہنچا ہے لیکن موجودہ انحطاط علم اور ارتفاع علم بموت العلماء کے عالم میں سخت ضرورت ہے کہ ایسی مشکل کتابوں کو آسان اور سہل زبان میں پیش کیا جائے، درس نظامی میں قاضی ابوالخیر عبداللہ ناصرالدین البیضاوی کی تفسیر جو حکمت وکلام بلغت ومعانی وبیان، اشتقاق وحقائق ولطائف پر مشتمل ہیں ان کی یہ کتاب تفسیر بیضاوی علماء فحول میں بہت پسندیدہ رہی کیونکہ وہ ان کے مشکلات اور غوامض کو جانتے ہیں اور حل کرنے پر قادر ہیں، تفسیر بیضاوی کو سہل اور آسان انداز میں حل کرنے اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہمارے مخلص ساتھی حضرت مولانا قاضی نصیب اللہ صاحب (حفظه الله تعالیٰ ورعاه) نے بہت خوبی کے ساتھ اس دینی اور علمی ضرورت کو پورا فرمایا اور تفسیر بیضاوی کا ترجمہ وتفسیر لکھا جس کا نام موصوف نے "**الفتح الربانی شرح اُردو تفسیر البیضاوی**" رکھا ہے، قاضی صاحب نے بطور مشت نمونہ از خروار چند اوراق ارسال فرمائے ہیں وہ بھی مصروفیت کی وجہ سے پورا تو نہ دیکھ سکا لیکن کچھ جستہ جستہ مقامات دیکھا الحمدللہ بہت خوش ہوا اور دل سے دعائیں نکلی اللہ تعالیٰ ان کے علم، ان کے قلم میں برکتیں عطاء فرمائیں، اور مزید توفیقات الٰہیہ سے سرفراز فرمائیں اور مؤلّف کو شرف قبولیت نصیب فرمائیں۔ آمین، **انه سميع قريب وبالاجابة جدير. وصلّى اللّٰه تعالىٰ على خير خلقه محمدٍ وآله وصحبه اجمعين.**

كتبه العبدالفقير (مولاناالشيخ) محمدزيب عفى عنه (دامت بركاتهم) استاذالحديث بجامعة العلوم الاسلامية بنوری ٹاؤن کراچی

رائے عالی حضرت استاذ محترم "**مولانا رسول شاہ صاحب دامت برکاتہم**" شیخ الحدیث جامعہ تجوید القرآن سرکی روڈ کوئٹہ

باسمہ تعالیٰ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امّابعد ۔ تمام اہل ایمان اور اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ دین اسلام کا اولین ماخذ قرآن کریم اور دوسرا ماخذ سنت نبوی ہے، حدیث پاک میں ارشاد فرمایا گیا ہے جب تک امّت ان دو ذرائع ہدایت و کامیابی کو مضبوطی سے پکڑی رہے گی، ہر طرح کی ضلالت و جہالت سے محفوظ و سلامت رہے گی۔

چنانچہ ہر عصر و زمان میں اساطین امّت اور علماء ملّت نے ان دونوں خزانوں کی حفاظت و خدمت کا جس قدر اہتمام والتزام کیا ہے یقیناً کسی اور علم وفن کی خدمت کا اتنا اہتمام نہیں کیا۔ چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ "فیض الباری" میں فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی تقریباً دو لاکھ تفسیریں لکھی گئی ہیں۔ قاضی صاحبؒ کی تفسیر "انوار التنزیل واسرار التاویل المعروف بہ تفسیرِ بیضاوی" اس سلسلے کا ایک اہم اور بڑا نام ہے۔ اس کے امتیاز اور انفراد کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے۔ کہ برصغیر کے تقریباً تمام مدارس دینیہ میں یہ کتاب زیر تدریس اور داخل نصاب ہے۔ اور ہر زمانے میں جید اہل علم حضرات نے اس "کتاب" کو حل کرنے کے لئے مبسوط مختصر، عربی، اردو وغیرہ زبانوں میں اس کی شروح وحواشی لکھی ہیں۔ اب ایک نئی کوشش کے طور پر مدرسہ شمس العلوم کے استاذ محترم جناب حضرت مولانا نصیب اللہ صاحب نے "**الفتح الربانی**" کے نام سے اردو زبان میں اس کی شرح تصنیف فرمائی ہے۔ جس میں مذکورہ کتاب کو سہل مگر جامع ومانع الفاظ و انداز میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، بندہ کے خیال میں مذکورہ شرح اساتذہ وتلامذہ کے لئے یکساں طور پر مفید ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کوشش کو قبول فرما کر شرح مذکور کو مقبول عام وخاص بنائے، آمین ثم آمین۔

کتبہ (شیخ الحدیث مولانا) رسول شاہ (صاحب) نزیل بجامعہ تجوید القرآن

اختر محمد و فقیر محمد روڈ کوئٹہ. بروزِ سموار ۲۳/۱۲/۲۰۱۳ء

رائے عالی حضرت استاذ محترم مولانا **عبداللطیف صاحب دامت برکاتہم** استاذ الحدیث جامعہ مخزن العلوم لورالائی بلوچستان

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمدللہ الّذی خلق اللّوح والقلم، وعلّم الانسانَ مالم یعلَمُ، والصلوۃ والسّلام علی من بُعِثَ الی العربِ والعجمِ وعلی آلہ واصحابہ الذین ھم بحورالعلومِ والحِکَم.

بعدازیں میں نے مولانا نصیب اللہ صاحب مدظلہ کی تصنیف ''**الفتح الربانی**'' جو کہ تفسیر البیضاوی کی اردو شرح ہے، سے معتد بہا تفاصیل کو بغور مطالعہ کیا۔ ماشاء اللہ مشکل کتاب کے لئے ایک آسان کنندہ شرح کے ساتھ اس میں اغراض قاضی پر حاویت بھی ہے۔ طلبہ اور اساتذہ کے لئے بہ زعم خود بہتر نفع رساں پائی، اللہ تعالیٰ ہمیشہ کے لئے ایسی ہی بنائیں، خدا تعالیٰ مصنف صاحب کے لئے صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

(حضرت مولانا) عبداللطیف (صاحب) عفی اللہ عنہ حالاًمدرس جامعہ اسلامیہ مخزن العلوم لورالائی.

رائے عالی حضرت استاذ محترم "**مولانا نوراللہ صاحب دامت برکاتہم**" شیخ الحدیث جامعہ شمس المدارس کوئٹہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سبحانہ مااعظم شانہ لایحدّ ولایتصوّر والصلوۃ والسلام علی من بُعث بالدلیل الّذی فیہ شفاء لکلّ علیل وعلی آلہ واصحابہ الذین ھم مقدّمات الدین حجج الیقین. امّابعدفانّ الأخ فی اللہ الداعی الی اللہ الشیخ نصیب اللہ مدّظلہ العالی وحفظہ اللہ تعالیٰ اکرمنی باعطاء مسوّدۃ کتابہ شرح تفسیر البیضاوی لتسریح النظرفیہ. فسرّحت فیہ النظر امتثالاً لأمرہ فوجدتہ مفیداً جدّاً لاسیّما لطّلاب الراغبین فی فھم تفسیر البیضاوی وتدبّرہ، لکن لابد لفھمہ من العلم الدقیق لایجدہ الاالزکی من الرّجال ولایضبطہ الاالفھیم منھم، ولایمکن الاستفادۃ منہ لذی الغباوۃ الاقلیلاً.

وھذاالشرح ارجوفیہ النفع الکثیر للطّلاب فی بلادنا ورأیت المؤلّفَ حفظہ اللہ تعالیٰ اجتھدفی ھذاالشرح جھداًبلیغاً. ادعواللہ سبحانہ ان یجزی المؤلّف خیرالجزاء فی الدنیاوالآخرۃ وأن اللہ تعالیٰ علی کلّ شئٍ قدیروبالاجابۃ جدیر.

کتبہ (مولاناالشیخ) نوراللہ بن محمدنورمرحوم معلّم فی الجامعۃ العربیۃ شمس المدارس کوئٹہ بلوچستان پاکستان

تمّت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ و کفی و سلم علی عبادہ الذین اصطفی

تفسیر کی لغوی و اصطلاحی تعریف:۔ لفظ "تفسیر" کا اصل "فسر" ہے کا اس کا معنی ہے "کھولنا" اور علم تفسیر میں چونکہ قرآن مجید کے مفہوم کو کھول کر بیان کیا جاتا ہے اس لئے اسے "علم تفسیر" کہتے ہیں۔ علامہ ... نے علم تفسیر کی تعریف اس طرح کی ہے: "ھو علم باصول یعرف بھا معانی کلام اللہ علی حسب طاقۃ البشریۃ" (علم تفسیر ... اصولوں کا علم ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے کلام کے معانی بشری طاقت کے مطابق معلوم کئے جا سکیں)۔ علامہ زرکشی نے ... تعریف ... کی ہے "ھو علم یعرف بہ فھم کتاب اللہ المنزّل علی نبیہ محمّد ﷺ وبیان معانیہ واستخراج احکامہ وحکمہ" (یعنی علم تفسیر وہ علم ہے جس سے قرآن مجید کا فہم حاصل ہو اور اس کے معانی کی وضاحت اور اسکے احکام اور حکمتوں کا استنباط کیا جا سکے)۔

علم تفسیر کا موضوع اور غرض:۔ علم تفسیر کا موضوع قرآنی آیتیں ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معنی سمجھے جاتے ہیں۔ اور غرض اللہ تعالیٰ کے کلام سے اللہ تعالیٰ کی غرض کو جاننا ہے، یا کہہ دو کہ غرض سعادۃ الدارین ہے۔

علم تفسیر کی عظمت:۔ علم تفسیر تمام علوم سے اشرف و افضل ہے کیونکہ کسی علم کی عظمت اور شرافت چار چیزوں سے ہوتی ہے (۱) علم کا موضوع اعلیٰ ہو (۲) علم کا معلوم اعلیٰ درجہ کا ہو (۳) علم کی غایت اعلیٰ ہو (۴) علم کی طرف احتیاج زیادہ ہو۔ اور یہ چاروں باتیں علم تفسیر میں پائی جاتی ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے جو اعلیٰ درجہ کا موضوع ہے اور علم تفسیر کا معلوم مرادِ باری تعالیٰ ہے جو اعلیٰ درجہ کا معلوم ہے اور علم تفسیر کی غایت سعادۃ الدارین ہے جس کا اعلیٰ درجہ ہونا ظاہر ہے، اور علم تفسیر کی طرف احتیاج بھی ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کے لئے بنیاد اور اصل علم تفسیر ہے۔

علم تفسیر کی ضرورت:۔ نبی کریم ﷺ صحابہ کرامؓ کو صرف قرآنِ مجید کے الفاظ ہی نہیں سکھاتے تھے، بلکہ اس کی پوری تفسیر بیان فرمایا کرتے تھے، کیونکہ قرآن مجید کو سمجھنا آسان کام نہیں، حتی کہ صحابہ کرامؓ اعلیٰ درجے کی فصاحت اور باطنی نور کے باوجود بکثرت آنحضرت ﷺ کی طرف رجوع فرمایا کرتے تھے جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے، عدی بن حاتمؓ فرماتے ہیں کہ جب قرآن کریم کی آیت "حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا یارسول اللہ! میں اپنے تکیہ کے نیچے دو دھاگے ایک سفید اور ایک سیاہ رکھتا ہوں تا کہ رات سے دن کا امتیاز ہو جائے (یعنی روشنی ہو جائے تو سفید اور سیاہ میں امتیاز کر کے صبح صادق کا پتہ لگالوں) آنحضرت ﷺ نے فرمایا: تمہارا تکیہ تو بہت چوڑا ہے (بطور مزاح کے فرمایا کہ تمہارا تکیہ اتنا عریض ہے کہ جو صبح صادق و صبح کاذب کو محیط ہے) آیت میں خیط الابیض من الاسود سے مراد رات کی سیاہی اور دن کی سفیدی ہے۔ یعنی حضرت عدی بن حاتمؓ کو خیط ابیض اور خیط اسود میں اشتباہ ہوا تھا مرادِ باری تعالیٰ کے برعکس اس کا مطلب سمجھا تھا پھر پیغمبر ﷺ سے رجوع فرمانے پر انہوں نے اس کا صحیح مطلب سمجھا یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو ایک ایک سورت پڑھنے میں بعض اوقات کئی کئی سال لگ جاتے تھے۔

جب تک آنحضرت ﷺ دنیا میں تشریف فرما تھے، اس وقت تک کسی آیت کی تفسیر معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں تھا، صحابہ کرام کو جہاں کوئی دشواری پیش آتی وہ آپ ﷺ سے رجوع کرتے اور انہیں تسلی بخش جواب مل جاتا، لیکن آپ ﷺ کے بعد اس بات کی ضرورت تھی کہ تفسیر قرآن کو ایک مستقل علم کی صورت میں محفوظ کیا جاتا، تا کہ امت کے لئے قرآن کریم کے الفاظ کے ساتھ ساتھ اس کے صحیح معنی بھی محفوظ ہو جائیں، اور ملحد و گمراہ لوگوں کے لئے اس کی معنوی تحریف کی گنجائش باقی نہ رہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے اس امت نے یہ کارنامہ اس حسن وخوبی سے انجام دیا کہ آج ہم یہ بات بلاخوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کی اس آخری کتاب کے صرف الفاظ ہی محفوظ نہیں ہیں، بلکہ اس کی وہ صحیح تفسیر و تشریح بھی محفوظ ہے جو آنحضرت ﷺ اور آپ کے جان نثار صحابہؓ کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے۔

تفسیر قرآن کے مآخذ کیا ہیں؟:۔ اس بارے میں حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے مقدمہ معارف میں جو مضمون لکھا ہے اس کو بعینہ نقل کرنا زیادہ مفید ہوگا۔ فرماتے ہیں: کہ قرآن کریم کی تشریح میں جن سرچشموں سے استفادہ کیا ہے، وہ کل چھ ہیں:۔

(۱) **قرآن کریم**۔ علم تفسیر کا پہلا ماخذ خود قرآن کریم ہے، چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ کسی آیت میں کوئی بات مجمل اور تشریح طلب ہوتی ہے تو خود قرآنِ کریم ہی کی کوئی دوسری آیت اس کے مفہوم کو واضح کر دیتی ہے مثلاً سورۃ فاتحہ کی دعاء میں یہ جملہ موجود ہے کہ ''صراط الذین انعمت علیہم'' یعنی ہمیں اُن لوگوں کے راستہ کی ہدایت کیجئے جن پر آپ کا انعام ہوا'' اب یہاں یہ بات واضح نہیں ہے کہ وہ لوگ کون ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا، لیکن ایک دوسری آیت میں ان کو واضح طور پر متعین کر دیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ''اُولٰـئِکَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِمْ مِنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّہَدَاءِ وَالصَّالِحِیْنَ '' یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا، یعنی انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالح لوگ۔ چنانچہ مفسرین کرام جب کسی آیت کی تفسیر کرتے ہیں تو سب سے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر خود قرآن کریم ہی میں کسی اور جگہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہوتی ہے تو سب سے پہلے اسی کو اختیار فرماتے ہیں۔

(۲) **حدیث**۔ ''حدیث'' آنحضرت ﷺ کے اقوال و افعال کو کہتے ہیں، اور جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے ساتھ آپ ﷺ کو مبعوث ہی اس لئے فرمایا تھا کہ آپ لوگوں کے سامنے قرآن کریم کی صحیح تشریح کھول کھول کر بیان فرمادیں، چنانچہ آپؑ نے اپنے قول اور عمل دونوں سے یہ فریضہ بحسن وخوبی انجام دیا، اور درحقیقت آپ ﷺ کی پوری مبارک زندگی قرآن ہی کی عملی تفسیر ہے، اس لئے مفسرین کرامؒ نے قرآن کریم کو سمجھنے کے لئے دوسرے نمبر پر سب سے زیادہ زور حدیث پر دیا ہے، اور احادیث کی روشنی میں کتاب اللہ کے معنی متعین کئے ہیں، البتہ چونکہ حدیث میں صحیح، ضعیف اور موضوع ہر طرح کی روایات موجود ہیں، اس لئے محقق مفسرین اس وقت تک کسی روایت کو قابل اعتماد نہیں سمجھتے جب تک وہ تنقید روایات کے اصولوں پر پوری نہ اترتی

ہو، لہٰذا جو روایت جہاں نظر آ جائے اسے دیکھ کر قرآن کریم کی کوئی تفسیر متعین کر لینا درست نہیں، کیونکہ وہ روایت ضعیف اور دوسری مضبوط روایتوں کے خلاف بھی ہوسکتی ہے، درحقیقت یہ معاملہ بڑا نازک ہے، اور اس میں قدم رکھنا انہی لوگوں کا کام ہے جنہوں نے اپنی عمریں ان علوم کو حاصل کرنے میں خرچ کی ہیں۔

(۳) **صحابہ کرامؓ کے اقوال**: صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی تعلیم براہ راست آنحضرت ﷺ سے حاصل کی تھی، اس کے علاوہ نزول وحی کے وقت وہ بہ نفس نفیس موجود تھے، اور انہوں نے نزولِ قرآن کے پورے ماحول اور پس منظر کا بذات خود مشاہدہ کیا تھا، اس لئے فطری طور پر قرآن کریم کی تفسیر میں ان حضرات کے اقوال جتنے مستند اور قابل اعتماد ہوسکتے ہیں، بعد کے لوگوں کو وہ مقام حاصل نہیں ہوسکتا، لہٰذا جن آیتوں کی تفسیر قرآن یا حدیث سے معلوم نہیں ہوتی ان میں سب سے زیادہ اہمیت صحابہ کرامؓ کے اقوال کو حاصل ہے، چنانچہ اگر کسی آیت کی تفسیر پر صحابہؓ کا اتفاق ہو تو مفسرین کرامؒ اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اس کے خلاف کوئی اور تفسیر بیان کرنا جائز نہیں، ہاں: اگر کسی آیت کی تفسیر میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہوں تو بعد کے مفسرین دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ دیکھتے ہیں کہ کونسی تفسیر کو ترجیح دی جائے؟ اس معاملہ میں اہم اصول اور قواعد اصولِ فقہ، اصولِ حدیث اور اصولِ تفسیر میں مدوّن ہیں، ان کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

(۴) **تابعینؒ کے اقوال**: صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کا نمبر آتا ہے، یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے قرآن کریم کی تفسیر صحابہ کرامؓ سے سیکھی ہے، اس لئے اُن کے اقوال بھی علم تفسیر میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں، اگرچہ اس معاملہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ تابعینؒ کے اقوال تفسیر میں حجت ہیں یا نہیں؟ (الاتقان: ۲/۱۷۹) لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) **لغت عرب**۔ قرآن کریم چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا ہے، اس لئے تفسیر قرآن کے لئے اس زبان پر مکمل عبور حاصل کرنا ضروری ہے، قرآن کریم کی بہت سی آیات ایسی ہیں کہ ان کے پس منظر میں چونکہ کوئی شانِ نزول یا کوئی اور فقہی یا کلامی مسئلہ نہیں ہوتا، اس لئے ان کی تفسیر میں آنحضرت ﷺ یا صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال منقول نہیں ہوتے، چنانچہ ان کی تفسیر کا ذریعہ صرف لغت عرب ہوتی ہے اور لغت ہی کی بنیاد پر اس کی تشریح کی جاتی ہے، اس کے علاوہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں کوئی اختلاف ہو تو مختلف آراء میں محاکمہ کے لئے بھی علم لغت سے کام لیا جاتا ہے۔

(۶) **تدبّر و استنباط**۔ تفسیر کا آخری مأخذ ''تدبّر اور استنباط'' ہے قرآن کریم کے نکات واسرار ایک ایسا بحر ناپیدا کنار ہے جس کی کوئی حد و نہایت نہیں، چنانچہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے اسلامی علوم میں بصیرت عطاء فرمائی ہو وہ جتنا جتنا اس میں غور و فکر کرتا ہے اُتنے ہی نئے نئے اسرار و نکات سامنے آتے ہیں، چنانچہ مفسرین کرامؒ اپنے اپنے تدبّر کے نتائج بھی اپنی تفسیروں میں بیان فرماتے ہین، لیکن یہ اسرار و نکات اسی وقت قابل قبول ہوتے ہیں جبکہ وہ مذکورہ بالا پانچ مآخذ سے متصادم نہ ہوں، لہٰذا اگر کوئی شخص قرآن کی تفسیر میں کوئی ایسا نکتہ یا اجتہاد بیان کرے جو قرآن وسنت، اجماع، لغت یا صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال کے خلاف ہو یا کسی دوسرے شرعی

اصول سے ٹکراتا ہوتو اس کا کوئی اعتبار نہیں، بعض صوفیاءؒ نے تفسیر میں اس قسم کے اسرار ونکات بیان کرنے شروع کئے تھے، لیکن اُمت کے محقق علماء نے انہیں قابل اعتبار نہیں سمجھا، کیونکہ قرآن وسنت اور شریعت کے بنادی اصولوں کے خلاف کسی کی شخص رائے ظاہر ہے کہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی (الاتقان:۲/۱۸۴)

اسرائیلیات کاحکم: اسرائیلیات ان روایتوں کو کہتے ہیں جو اہل کتاب یعنی یہودیوں اور عیسائیوں سے ہم تک پہنچی ہیں، پہلے زمانے کے مفسرین کی عادت تھی کہ وہ کسی آیت کے ذیل میں ہر قسم کی وہ روایات لکھ دیتے تھے جو انہیں سند کے ساتھ پہنچتی تھیں، ان میں بہت سی روایتیں اسرائیلیات بھی ہوتی تھیں، اس لئے ان کی حقیقت سے واقف ہونا بھی ضروری ہے، ان کی حقیقت یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ پہلے اہل کتاب کے مذہب سے تعلق رکھتے تھے، بعد میں جب وہ مشرف بہ اسلام ہوئے اور قرآن کریم کی تعلیم حاصل کی تو انہیں قرآن کریم میں پچھلی امتوں کے بہت سے وہ واقعات نظر آئے جو انہوں نے اپنے سابقہ مذہب کی کتابوں میں بھی پڑھے تھے، چنانچہ وہ قرآنی واقعات کے سلسلے میں وہ تفصیلات مسلمانوں کے سامنے بیان کرتے تھے جو انہوں نے اپنے پرانے مذہب کی کتابوں میں دیکھی تھیں، یہی تفصیلات اسرائیلیات کے نام سے تفسیر کی کتابوں میں داخل ہوگئی ہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے جو بڑے محقق مفسّرین میں سے ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ اسرائیلیات کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ روایات جن کی سچائی قرآن وسنت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے، مثلاً فرعون کا غرق ہونا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کوہِ طور پر تشریف لے جانا وغیرہ۔ (۲) وہ روایات جن کا جھوٹ ہونا قرآن وسنت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے، مثلاً اسرائیلی روایات میں یہ مذکورہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اپنی آخری عمر میں (معاذ اللہ) مرتد ہوگئے تھے، اس کی تردید قرآن کریم سے ثابت ہے، ارشاد ہے کہ ''وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا'' (اور سلیمان کافر نہیں ہوئے، بلکہ شیاطین نے کفر کیا) اسی طرح مثلاً اسرائیلی روایات میں مذکور ہے کہ (معاذ اللہ) حضرت داود علیہ السلام نے اپنے سپہ سالار اوریا کی بیوی سے زنا کای، یا اُسے مختلف تدبیروں سے مروا کر اس کی بیوی سے نکاح کرلیا، یہ بھی کُھلا جھوٹ ہے اور اس قسم کی روایتوں کو غلط سمجھنا لازم ہے۔

(۳) وہ روایات جن کے بارے میں قرآن وسنت اور دوسرے شرعی دلائل خاموش ہیں، جیسے کہ تورات کے احکام وغیرہ، ایسی روایات کے بارے میں آنحضرت ﷺ کی تعلیم یہ ہے کہ ان کے بارے میں سکوت اختیار کیا جائے، نہ اُن کی تصدیق کی جائے اور نہ تکذیب، البتہ اس مسئلہ میں علماء اختلاف ہے کہ آیا ایسی روایات کو نقل کرنا جائز بھی ہے یا نہیں؟ حافظ ابن کثیرؒ نے قول فیصل یہ بیان کیا ہے کہ انہیں نقل کرنا جائز تو ہے، لیکن اس سے کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ شرعی اعتبار سے وہ حجت نہیں ہے (مقدمہ تفسیر ابن کثیر)

تفسیر قرآن کے بارے میں ایک شدید غلط فہمی:۔ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ قرآن کریم کی تفسیر ایک انتہائی نازک اور مشکل کام ہے، جس کے لئے صرف عربی زبان جان لینا کافی نہیں، بلکہ تمام متعلقہ علوم میں مہارت ضروری ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے کہ مفسّر قرآن کے لئے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کے نحو وصرف اور بلاغت وادب کے علاوہ علم حدیث

،اصول فقہ وتفسیر اور عقائد وکلام کا وسیع وعمیق علم رکھتا ہو، کیونکہ جب تک ان علوم سے مناسبت نہ ہو، انسان قرآن کریم کی تفسیر میں کسی صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔

افسوس ہے کہ کچھ عرصہ سے مسلمانوں میں یہ خطرناک وبا چل پڑی ہے کہ بہت سے لوگوں نے صرف عربی پڑھ لینے کو تفسیر قرآن کے لئے کافی سمجھ رکھا ہے، چنانچہ جو شخص بھی معمولی عربی زبان پڑھ لیتا ہے، وہ قرآن کریم کی تفسیر میں رائے زنی شروع کردیتا ہے، بلکہ بعض اوقات ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ عربی زبانی کی نہایت معمولی شُدھ بُدھ رکھنے والے لوگ جنہیں عربی پر بھی مکمل عبور نہیں ہوتا، نہ صرف من مانے طریقے پر قرآن کی تفسیر شروع کردیتے ہیں، بلکہ پُرانے مفسرین کی غلطیاں نکالنے کے درپے ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ بعض ستم ظریف تو صرف ترجمے کا مطالعہ کر کے اپنے آپ کو قرآن کا عالم سمجھنے لگتے ہیں، اور بڑے بڑے مفسّرین پر تنقید کرنے سے نہیں چُوکتے۔

خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ یہ انتہائی خطرناک طرزِ عمل ہے جو دین کے معاملے میں نہایت مہلک گمراہی کی طرف لے جاتا ہے، دنیوی علوم وفنون کے بارے میں ہر شخص اس بات کو سمجھ سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص محض انگریزی زبان سیکھ کر میڈیکل سائنس کی کتابوں کا مطالعہ کرلے تو دنیا کا کوئی صاحب عقل اُسے ڈاکٹر تسلیم نہیں کرسکتا، اور نہ اپنی جان اس کے حوالے کرسکتا ہے، جب تک کہ اس نے کسی میڈیکل کالج میں باقاعدہ ڈاکٹری کی تعلیم وتربیت حاصل نہ کی ہو، اس لئے کہ ڈاکٹر بننے کے لئے صرف انگریزی سیکھ لینا کافی نہیں، بلکہ باقاعدہ ڈاکٹری کی تعلیم وتربیت حاصل کرنا ضروری ہے، اسی طرح کوئی انگریزی داں انجینیَر نگ تسلیم نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ کام صرف انگریزی زبان سیکھنے سے نہیں آسکتا، بلکہ اس کے لئے ماہر اساتذہ کے زیر تربیت رہ کر ان سے باقاعدہ اس فن کو سیکھنا ضروری ہے، جب ڈاکٹر اور انجینیَر بننے کے لئے یہ کڑی شرائط ضروری ہیں تو آخر قرآن وحدیث کے معاملہ میں صرف عربی زبان سیکھ لینا کیسے کافی ہوسکتا ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں ہر شخص اس اصول کو جانتا اور اس پر عمل کرتا ہے کہ ہر علم وفن کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ اور اس کی مخصوص شرائط ہوتی ہیں، جنہیں پورا کئے بغیر اس علم وفن میں اس کی رائے معتبر نہیں سمجھی جاتی ہے، تو آخر قرآن وسنت اتنے لاوارث کیسے ہوسکتے ہیں کہ ان کی تشریح وتفسیر کے لئے کسی علم وفن کے حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور اس کے معاملہ میں جو شخص چاہے رائے زنی شروع کردے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کریم نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ: ''وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکْرِ'' (اور بلاشبہ ہم نے قرآن کریم کو نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان کردیا ہے)۔ اور جب قرآن کریم ایک آسان کتاب ہے تو اس کی تشریح کے لئے کسی لمبے چوڑے علم وفن کی ضرورت نہیں، لیکن یہ استدلال ایک شدید مغالطہ ہے جو خود کم فہمی اور سطحیت پر مبنی ہے، واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیات دو قسم کی ہیں، ایک تو وہ آیتیں ہیں جن میں عام نصیحت کی باتیں، سبق آموز واقعات اور عبرت وموعظت کے مضامین بیان کئے گئے ہیں، مثلاً دنیا کی ناپائیداری، جنّت ودوزخ کے حالات، خوف خدا اور فکر آخرت پیدا کرنے والی باتیں، اور زندگی کے دوسرے سیدھے سادے حقائق، اس قسم کی آیتیں بلاشبہ آسان ہیں، اور جو شخص بھی عربی زبان سے واقف ہو وہ انہیں سمجھ کر نصیحت حاصل کرسکتا ہے، مذکورہ

بالا آیت میں اسی قسم کی تعلیمات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کو ہم نے آسان کردیا ہے، چنانچہ خود اس آیت میں لفظ "لِلذِّکْرِ" (نصیحت کے واسطے) اس پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں جو احکام وقوانین، عقائد اور علمی مضامین پر مشتمل ہیں، اس قسم کی آیتوں کا کما حقہ سمجھنا اور ان سے احکام ومسائل مستنبط کرنا ہر شخص کا کام نہیں جب تک اسلامی علوم میں بصیرت اور پختگی حاصل نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی مادری زبان اگرچہ عربی تھی اور عربی سمجھنے کے لئے انہیں کہیں تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن وہ آنحضرت ﷺ سے قرآن کریم کی تعلیم حاصل کرنے میں طویل مدتیں صرف کرتے تھے، علامہ سیوطیؒ نے امام ابوعبدالرحمان سلمیؒ سے نقل کیا ہے کہ جن حضرات صحابہؓ نے سرکارِ دوعالم ﷺ سے قرآن کریم کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے، مثلاً حضرت عثمان بن عفانؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ انہوں نے ہمیں بتایا کہ جب وہ آنحضرت ﷺ سے قرآن کریم کی دس آیتیں سیکھتے تو اس وقت تک آگے نہیں بڑھتے تھے جب تک ان آیتوں کے متعلق تمام علمی اور عملی باتوں کا احاطہ نہ کرلیں، وہ فرماتے ہیں تھے کہ: "فَتَعَلَّمْنَا الْقُرْآنَ وَالْعِلْمَ وَالْعَمَلَ جَمِيعاً" (ہم نے قرآن اور علم وعمل ساتھ ساتھ سیکھا) (اتقان: ۲/۱۷۶)

چنانچہ مؤطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے صرف سورۂ بقرہ یاد کرنے میں پورے آٹھ سال صرف کئے، اور مسندِ احمدؒ میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ہم میں سے جو شخص سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران پڑھ لیتا ہماری نگاہوں میں اُس کا مرتبہ بہت بلند ہوجاتا تھا (اتقان: ۲/۱۷۶ نوع نمبر ۷۷)

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہؓ جن کی مادری زبان عربی تھی، جو عربہ کے شعروادب میں مہارت تامہ رکھتے تھے، اور جن کے لمبے لمبے قصیدے معمولی توجہ سے ازبر ہوجایا کرتے تھے، انہیں قرآن کریم کو یاد کرنے اور اس کے معانی سمجھنے کے لئے اتنی طویل مدّت کی کیا ضرورت تھی کہ آٹھ آٹھ سال صرف ایک سورت پڑھنے میں خرچ ہوجائیں؟ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ قرآن کریم اور اس کے علوم کو سیکھنے کے لئے صرف عربی زبان کی مہارت کافی نہیں تھی، بلکہ اس کے لئے آنحضرت ﷺ کی صحبت اور تعلیم سے فائدہ اٹھانا ضروری تھا، اب ظاہر ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کو عربی زبان کی مہارت اور نزولِ وحی کا براہِ راست مشاہدہ کرنے کے باوجود "عالم قرآن" بننے کے لئے باقاعدہ حضور ﷺ سے تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت تھی تو نزولِ قرآن کے سینکڑوں سال بعد عربی کی معمولی شُدبُدھ پیدا کرکے یا صرف ترجمے دیکھ کر مفسّرِ قرآن بننے کا دعویٰ کتنی بڑی جسارت اور علم ودین کے ساتھ کیسا افسوسناک مذاق ہے؟ ایسے لوگوں کو جو اس جسارت کا ارتکاب کرتے ہیں سرکارِ دوعالم ﷺ کا یہ ارشاد اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ فِي النَّارِ" (جو شخص قرآن کے معاملہ میں علم کے بغیر کوئی بات کہے تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے) (ابوداود از اتقان: ۲/۱۷۹)

اور "مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ" (جو شخص قرآن کے معاملے میں (محض) اپنی رائے سے

گفتگو کرے اور اس میں کوئی صحیح بات بھی کہہ دے تب بھی اس نے غلطی کی)(مقدمہ معارف القرآن ۱/ ۵۵تا۵۹)

حالات مصنفؒ: قاضی صاحبؒ کا لقب قاضی ناصر الدین اور کنیت ابوالخیر ہے، سلسلہ نسب اس طرح ہے: عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی الشیرازی البیضاوی۔ بیضاء شیراز کی ایک بستی کا نام ہے جو آپؒ کی جائے پیدائش اور اصلی مسکن ہے، اور اسی کی طرف منسوب ہو کر بیضاوی کہلاتے ہیں۔ مولانا محمد حنیف گنگوہی صاحب لکھتے ہیں کہ بیضاء ولایت فارس میں ایک شہر ہے جس کا علاقہ نہایت خوشگوار اور سرسبز و شاداب ہے جس میں سانپ بچھو وغیرہ موذی جانوروں کا نام تک نہیں ہے یہاں کے انگور کا ایک ایک دانہ دس دس مثقال کا ہوتا ہے اور ایک خاص قسم کا سیب ہوتا ہے جس کا دوران دو بالشت کا ہوتا ہے۔ اس کو شاہ گشتاسپ نے اور بقول بعض حضرت سلیمان علیہ السلام کے حکم سے جنات نے تعمیر کیا تھا۔ فارسیوں کے زمانہ میں اس کو ''درِاسفید'' کہتے تھے تعریف کے بعد بیضاء ہو گیا۔ اصطخری کا قول ہے کہ یہاں ایک قلعہ تھا جو دور سے سفید نظر آتا تھا اس لئے اس کو بیضاء کہنے لگے۔ مشہور زاہد حسین بن منصور الحلاج اسی شہر کے باشندے تھے۔ فقہ میں آپ حضرت امام شافعیؒ کے مقلد تھے۔

قاضی صاحبؒ کی جلالت شان: علامہ تاج الدین سبکی نے ''طبقاتِ کبریٰ'' میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ قاضی صاحبؒ عابد و زاہد، نیک و صالح اور یگانہ روزگار امام تھے۔ ابتداء میں قضاء شیراز کے عہدہ پر فائز رہے پھر وہاں سے معزول ہو کر تبریز تشریف لائے اتفاق سے ایک وزیر کے ہاں بعض فضلاء کی مجلسِ درس منعقد کی گئی تھی قاضی صاحبؒ بھی مجلس کے آخر میں اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو آپ کی آمد کی خبر نہ ہو سکی۔ دورانِ درس ان فاضل نے ایک نکتہ پیش کیا جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ اہلِ مجلس میں سے کوئی اس کو جواب نہیں دے سکے گا اور حاضرین سے اس کا حل چاہا اور کہا کہ اگر کوئی اسے حل کر سکتا ہے تو حل کرے ورنہ کم از کم میرے سوال کا اعادہ کرے۔ جیسا ہی انہوں نے اپنا کلام ختم کیا قاضی صاحبؒ نے جواب کی تقریر شروع کی۔ فاضل مذکور نے کہا میں تیرا جواب نہیں سنوں گا جب تک کہ تو یہ باور نہ کرائے کہ میرے سوال کو سمجھا ہے یا نہیں؟ یعنی پہلے سوال کا اعادہ کرو، پھر جواب دو۔ قاضی صاحبؒ نے کہا کہ آپ کے الفاظ میں دہراؤں یا صرف مفہوم کا اعادہ کروں۔ فاضل مذکور نے کہا میرے الفاظ میں دہرادو۔ قاضی صاحبؒ نے ان کے الفاظ میں دہرادیا اور ساتھ ہی سوال کی ترتیب میں واقع خلل کی بھی نشاندہی کی۔ پھر اس کا جواب دیا۔ قاضی صاحبؒ نے اسی وقت اپنی طرف سے ایک سوال پیش کیا اور فاضل مذکور سے اس کا حل چاہا۔ مگر وہ جواب نہ دے سکا۔ وزیر قاضی صاحبؒ کے فضل اور کمال سمجھ گیا چنانچہ اس نے قاضی صاحب کو بلا کر اپنے پاس بٹھایا اور پوچھا آپ کون ہیں؟ کہاں سے تشریف لائے ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے کہا میں بیضاء کا رہنے والا ہوں منصب قضاء سے برخاست کیا گیا ہوں، طلب قضاء کی خاطر شیراز سے حاضر ہوا ہوں۔ وزیر نے اعزاز و اکرام کے ساتھ انعام دیدیا اور اس کی ضرورتوں کو پورا کر کے رخصت کر دیا۔

بعض حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ ایک عرصہ تک آپ وزیر کے ہاں ملازم رہے اور ایک مرتبہ تبریز کے ایک بزرگ شیخ محمد بن محمد کتائی سے سفارش کی درخواست کی کہ مجھے عہدہ قضاء دلایا جائے۔ شیخ وزیر سے ان الفاظ میں سفارش کی کہ ''یہ عالم فاضل شخص

ہیں امیر کے ساتھ جہنم میں شریک ہونا چاہتا ہے"۔ شیخ کے اس جملے کا قاضی صاحبؒ پر بہت اثر ہوا چنانچہ آپؒ نے دنیوی عہدوں کو خیر باد کہا اور شیخ کی صحبت میں موت تک رہے۔ شیخ ہی کے اشارے کے مطابق آپ نے بیضاوی جیسی عظیم الشان کتاب تصنیف کی۔

قاضی صاحبؒ تصنیف کے میدان میں:۔ آپؒ نے متعدد عجیب وغریب تصنیفات کی ہیں جن میں سے تفسیر میں "انوار التنزیل واسرار التاویل" ہے۔ اور اصول فقہ میں "المنهاج" اور "شرح المنهاج" اور "شرح منتخب" اور مختصر ابن حاجبؒ کی شرح ہے۔ اور اور نحو میں ابن حاجبؒ کی کافیہ کی شرح ہے۔ اور علم کلام میں "الطوالع" ہے جس کا بیضاوی شریف میں ایک مقام پر آپؒ نے ذکر کیا ہے۔ اور فقہ شافعیؒ میں "مختصر الوسيط المعروف بغاية القصوى" ہے۔ اور اصول دین میں "المصباح" ہے۔ اور حدیث میں "شرح المصابيح" ہے۔

تفسیر بیضاوی کا مآخذ:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا ہے "اعراب، معانی اور بیان" اور "حکمت وکلام" اور "اشتقاق، حقائق اور لطائف"۔ ان میں سے اعراب، معانی اور بیان کی بحثیں علامہ جار اللہ زمخشریؒ کی تفسیر کشاف سے لی ہیں۔ کلام اور حکمت کے ساتھ متعلق باتیں امام فخر الدین رازیؒ کی تفسیر کبیر سے لی ہیں۔ اشتقاق، حقائق اور لطائف کو راغب اصفہانی کی تفسیر سے لئے ہیں۔ چوتھی چیز بعض حکمتیں ہیں جو انہوں نے اپنی طرف سے بیان کی ہیں اسی وجہ سے کسی نے کہا: اولوا الالباب لم یاتوا:: بکشف قناع مایتلی:: ولکن کان للقاضی:: یدٌ بیضا لاتبلی۔

تفسیر بیضاوی کا انداز:۔ قاضی صاحبؒ اپنی تفسیر میں لغت اور عربیت کے اعتبار سے عمدہ تحقیق، عجیب نکتے اور لطائف بیان فرمائے ہیں۔ اور جہاں مختلف اقوال ذکر کرتے ہیں تو اپنے نزدیک پسندیدہ قول کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور بقیہ کو لفظ "قیل" سے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں۔ اور ائمہ مجتہدین کے اختلاف کو اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے قول کی دلائل سے ترجیح ثابت کرتے ہیں۔ اور مختلف قراءتوں کو ذکر کرتے ہوئے مشہور قراءتوں کو "وفي قراءة" کے عنوان سے اور شاذ قراءتوں کو "وقُرِء" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں۔ اور قرآن مجید میں جو کلمہ بار بار آئے، جہاں پہلی مرتبہ ذکر ہو وہاں اس کی تحقیق کرتے ہیں دوبارہ اس کی تحقیق کو نہیں دہراتے ہیں۔ اور محل موقع کے مطابق معتزلہ وغیرہ گمراہ فرقوں کو جواب دیتے ہیں۔ اور زمخشریؒ کا اتباع کرتے ہوئے سورتوں کے آخر میں ان کے فضائل کو ذکر کرتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ کی تفسیر میں یہ کمزوری اپنی جگہ ہے کہ سورتوں کے فضائل میں ضعیف روایتوں کو ذکر کرتے ہیں۔

دنیا فانی سے رحلت:۔ تاج الدین سبکیؒ نے "طبقاتِ کبریٰ" میں کہا ہے کہ قاضی صاحبؒ نے ۶۸۵ھ میں تبریز مقام میں وفات پائی، صلاح صفدی نے بھی اپنی تاریخ میں یہی سن مانا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ آپ تبریز ہی میں مدفون ہیں۔ بعض حضرات نے سنہ وفات ۶۸۲ھ ذکر کیا ہے مگر پہلا قول راجح ہے۔

☆ ☆ ☆

بسم الله الرحمن الرحیم

ترجمہ:۔ اللہ رحمن ورحیم کے نام سے میں شروع کرتا ہوں۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے قرآن مجید کی اقتدا کر کے اپنی تصنیف کو "بسم اللہ" اور "الحمدللہ" سے شروع فرمایا کیونکہ قرآن مجید کی ابتدا میں "بسم اللہ" اور "الحمدللہ" ہے۔ نیز حدیث شریف "كُلّ امرٍ ذِي بالٍ لم يُبدأ فيه ببسم الله فهو اَقطع" اور "كُلّ امرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِحَمْدِاللّٰهِ فهو اَقْطَعُ" پرعمل کر کے اپنی تصنیف کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کیا ہے۔ نیز مصنف رحمہ اللہ نے اسلاف کے اتباع میں ایسا کیا ہے کیونکہ اسلاف کی بھی یہ ہی عادت رہی ہے کہ وہ اپنی کتابوں کا آغاز بسم اللہ اور الحمد للہ سے فرماتے تھے۔

ف:۔ بسم اللہ میں باء جارہ ہے اسم مجرور ہے جار و مجرور کیلئے متعلق ضروری ہے، پھر کوفیوں اور بصریوں کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ کا متعلق فعل مقدر مانا جائے یا اسم۔ اہل بصرہ فعل مقدر مانتے ہیں کیونکہ یہ مقدر اس جار و مجرور میں عامل ہے اور عمل میں فعل اصل ہے کیونکہ فعل کی وضع برائے عمل ہوئی ہے بخلاف اسم کے کہ وہ فعل کی مشابہت کی وجہ سے عمل کرتا ہے۔ اور اہل کوفہ اسم مقدر مانتے ہیں کیونکہ تقدیر میں اصل افراد ہے اور مفرد اسم ہے فعل نہیں۔ پھر بصریوں کے مذہب کے مطابق فعل عام مقدر مانا جائیگا البتہ جہاں فعل خاص کی تقدیر پر کوئی قرینہ موجود ہو وہاں فعل خاص مقدر مانا جائے گا۔ یہاں بسم اللہ میں چونکہ شروع فی الکتاب فعل خاص کی تقدیر پر قرینہ ہے لہٰذا یہاں فعل خاص مقدر مانا جائیگا جو کہ "اَشْرَعُ" ہے۔ اور "اَشْــرَعُ" کو مقدم ماننے کی بنسبت مؤخر ماننا بہتر ہے کیونکہ مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ شروع اللہ کے نام سے ہو تو "اَشْرَعُ" کو مقدم ماننے کی صورت میں شروع اللہ کے نام سے نہ ہوگا بلکہ لفظ "اَشْرَعُ" سے ہوگا۔

سوال:۔ اگر "اَشْرَعُ" کو مؤخر مانا جائے تب بھی تو، اللہ تعالیٰ، کے نام سے شروع نہ ہوگا کیونکہ پھر بھی شروع میں لفظ اسم ہے اور لفظ اسم اللہ کا نام نہیں؟

جواب:۔ لفظ اسم سے شروع کرنا مجبوری ہے کیونکہ اگر بسم اللہ کے بجائے "بِاللّٰہ" کہیں تو قسم کے ساتھ التباس آئیگا اسلئے بسم اللہ کہا۔

ف:۔ علامہ محمود آلوسیؒ تقدیم کے قائل ہیں فرماتے ہیں: وعندي هنا يقدر مقدماً، وبه قال الأكثرون وان تقديره مؤخراً مؤخر عن ساحة التحقيق الخ (روح المعانی: ۱/۶۸)

ف:۔ لفظِ اللہ اسم ہے اس واجب الوجود ذات کا جو تمام صفاتِ کمال کے لئے جامع ہے۔ اور "اَلرَّحْمٰن" اور "اَلرَّحِيم" لغۃً نرم دلی کے معنی میں ہیں یہاں پر احسان وانعام مراد ہے کیونکہ اللہ کے واسطے دل (جو لازمہ جسمیت ہے) نہیں لہٰذا نرم دلی کی غایت مراد ہوگی جو کہ احسان ہے۔ نیز اس طرح کی ہر صفت جو اللہ کیلئے ثابت ہو اس سے غایتِ صفت مراد ہوگی۔

(1) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ (2) نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ (3) لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْراً

ترجمہ:۔ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے تدریجاً قرآن مجید کو نازل کیا ہے اپنے بندے پر، تا کہ وہ سارے عالم کے لئے ڈرانے والا ہو۔

تشریح:۔ (1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے آہستہ آہستہ تیئیس سال کی مدت میں قرآن

مجید کو اپنے بندے محمد ﷺ پر نازل فرمایا تا کہ وہ تمام جہان والوں کو اللہ تعالیٰ سے ڈرائیں۔

مقام کے اقتضاء کی وجہ سے ''اَلْحَمْدُلِلّٰہ'' کا الف لام برائے استغراق ہے اور ''للّٰہ'' کا لام اختصاص کے لئے ہے یعنی تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہیں۔ اور اگر الف جنسی ہو تب بھی معنی یہی ہوگا کہ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور میں حمد کا کوئی فرد پایا جائے گا تو اس فرد کے ضمن میں جنس بھی پائی جائے گی تو جنس حمد تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص نہ ہوئی لہذا الف لام برائے جنس ہونے کی صورت میں بھی استغراقی معنی ہوگا۔

حمد کا لغوی معنی ہے تعریف کرنا اور اصطلاح میں ''اَلثَّنَاءُ عَلَی الْجَمِیْلِ الاِخْتِیَارِیِّ نِعمَۃً کَانَتْ اَوْغَیرَھَابِاللِّسَانِ وَحْدَہٗ'' (کسی کی اختیاری صفت پر صرف زبان سے تعریف کرنا خواہ اس نے احسان کیا ہو یا نہ کیا ہو) کو کہتے ہیں۔ اور شکر ''اَلثَّنَاءُ عَلَی النِّعْمَۃِ وَحْدَھَا بِاللِّسَانِ وَغَیْرِہٖ مِنَ الْجَوَارِحِ'' (شکر صرف احسان کے بدلے میں کسی کی خوبی بیان کرنا خواہ زبان سے ہو یا دیگر اعضاء سے) کو کہتے ہیں۔ اور مدح ''اَلثَّنَاءُ عَلَی الْجَمِیْلِ اِخْتِیَارِیاً اَوْلَا بِاللِّسَانِ وَحْدَہٗ'' (صرف زبان سے کسی کی خوبی بیان کرنا اس کی اچھی صفت پر خواہ وہ صفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری) کو کہتے ہیں۔ پس مورد حمد صرف زبان ہے خواہ اسکا متعلق نعمت ہو یا غیر نعمت، اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہے اور مورد اسکا زبان بھی ہو سکتی ہے اور غیر زبان بھی۔ لہذا حمد شکر سے باعتبار متعلق عام ہے اور باعتبار مورد خاص ہے اور شکر حمد سے باعتبار مورد عام اور باعتبار متعلق خاص ہے۔ حمد کی نقیض ذم ہے اور شکر کی نقیض کفران ہے۔

حمد اور مدح میں فرق: ۔مدح ذی حیات وغیر ذی حیات دونوں کی ہو سکتی ہے اور حمد صرف ذی حیات کی ہو سکتی ہے لہذا ''مدحتُ اللؤلو'' کہنا درست ہے مگر ''حَمِدْتُ اللّؤلو'' کہنا درست نہیں۔ نیز حمد فعل اختیاری پر ہوتی ہے اور مدح اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر ہوتی ہے۔

لفظ ''اللّٰہ'' ایسی ذات واجب الوجود کا نام ہے جو تمام صفاتِ کمال کے لئے جامع ہو۔ قاضی صاحبؒ نے لفظ اللہ سے اشارہ کیا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔ اور ''اَلَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ الخ'' سے اشارہ کیا کہ وہ اپنے اس وصف (کہ قرآن کو نازل کرنے والے ہیں) کے اعتبار سے بھی حمد کا مستحق ہے۔

(2) ''نَزَّلَ یُنَزِّلُ تَنْزِیْلاً'' بابِ تفعیل اور ''انزل انزالاً'' بابِ افعال، دونوں لغوی معنی کے اعتبار سے ایک ہیں البتہ بابِ تفعیل سے کبھی تدریجاً نزول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ پس جہاں قرآن مجید کے بارے میں لفظ انزال استعمال ہوا ہے جیسے: ﴿اِنَّا اَنْزَلْنَاہُ فِیْ لَیْلَۃِ الْقَدْرِ﴾ تو اس سے مراد لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا کی طرف یک بارگی نزول ہے اور جہاں لفظ ''نَزَّلَ تَنْزِیْل'' استعمال ہوا ہے، جیسے: ﴿تَبَارَکَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہٖ لِیَکُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْراً﴾ [الفرقان:۱] (بڑی شان ہے اس ذات کی جس نے اپنے بندے پر حق و باطل کا فیصلہ کر دینے والی یہ کتاب نازل کی، تا کہ وہ دنیا جہان کے لوگوں کو خبردار کر دے) تو اس سے مراد آسمانِ دنیا سے پیغمبر ﷺ کی طرف تدریجی طور پر تیئس سالوں میں نزول ہے۔

فرقان مصدر بمعنی اسم فاعل ہے یعنی حق اور باطل، اور حلال وحرام میں فرق کرنے والا۔ ''عَبْدِہٖ'' سے مراد جناب نبی کریم ﷺ ہیں پیغمبر ﷺ کا مقام عبدیت چونکہ آپ ﷺ کی صفت رسالت اور محبوبیت سے اشرف وارفع ہے کیونکہ عبدیت میں فعل کا منتہاء باری تعالیٰ کی ذات ہے اور رسالت اور محبوبیت میں جناب نبی کریم ﷺ ہیں، اس لئے قاضی بیضاویؒ نے صفت عبدیت کا انتخاب کیا ہے۔ علماء لکھتے ہیں کہ نبی ﷺ کو شب معراج میں عبدیت اور محبوبیت میں اختیار دیا گیا، آپ ﷺ نے سوچا کہ مٹی کے بنے ہوئے کے لئے رب الارباب کے ساتھ عبدیت کا مقام زیادہ بہتر ہے بنسبت محبوبیت کے اس لئے آپ ﷺ نے عبدیت کو اختیار کیا۔

(3) ''لِیَکُوْنَ'' کی ضمیر میں دو احتمال ہیں (۱) ''عَبْدِہٖ'' کی طرف راجع ہے یعنی ''تاکہ وہ عبد جہاں والوں کے لئے ڈرانے والا ہو'' اس صورت میں یہ اسناد حقیقی ہے جس طرح کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا . وَدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا﴾[الاحزاب:۴۶] (بے شک ہم نے تمہیں ایسا بنا کر بھیجا ہے کہ تم گواہی دینے والے، خوشخبری سنانے والے اور خبردار کرنے والے ہو، اور اللہ کے حکم سے لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے والے، اور روشنی پھیلانے والے چراغ ہو) میں پیغمبر ﷺ کی یہی صفت بیان فرمائی ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر فرقان کی طرف راجع ہے اس صورت میں یہ اسناد مجازی ہے اور محل وموقع کے مطابق مجاز کو اختیار کرنا جائز ہے۔

''لِلْعٰلَمِیْنَ'' سے علامہ محلیؒ کے مطابق انسان اور جن مراد ہیں فرشتے مراد نہیں۔ لیکن علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ انسان، جن اور فرشتے سب مراد ہیں کیونکہ تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ علامہ بقائیؒ فرماتے ہیں کہ تینوں طبقے مراد ہیں البتہ فرشتوں کی طرف پیغمبر ﷺ کے ارسال میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ صرف انس اور جن کی طرف بھیجے گئے ہیں فرشتوں کی طرف نہیں بھیجے گئے ہیں جبکہ دیگر بعض تینوں طبقوں کی طرف ارسال کے قائل ہیں۔

''نَذِیْر'' یا تو نکیر کی طرح مصدر ہے ''زَیْدٌ عَدْلٌ'' کی طرح مبالغۃً پیغمبر ﷺ کو نذیر کہا ہے اور یا ''نَذِیْر'' اسم فاعل ''مُنْذِر'' کے معنی میں ہے۔ پیغمبر ﷺ جیسا کہ نذیر ہیں بشیر بھی ہیں لیکن چونکہ دفع مضرت مقدم ہے جلب منفعت سے اس لئے یہاں نبی ﷺ کی اس صفت کو اختیار کیا ہے۔

(1) فَتَحَدّٰى بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْ سُوَرِهٖ، مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْرًا، (2) وَاَفْحَمَ مَنْ تَصَدّٰى لِمُعَارَضَتِهٖ مِنْ فُصَحَاءِ عَدْنَانَ وَبُلَغَاءِ قَحْطَانَ حَتّٰى حَسِبُوْا اَنَّهُمْ سُحِرُوْا تَسْحِيْرًا

ترجمہ:۔ پس چیلنج کیا اللہ تعالیٰ نے مختصر ترین سورۃ کے ذریعہ اس قرآن کی سورتوں میں سے، خالص عرب کے فصیح بلیغ خطیبوں کو، پس نہیں پایا اس مختصر سورۃ کے لانے پر کسی کو قادر۔ اور ساکت کر دیا ان لوگوں کو جو اس قرآن مجید کے مقابلہ کرنے کے درپے ہوئے یعنی قبیلہ عدنان کے فصیح اور قبیلہ قحطان کے بلیغ لوگوں کو حتی کہ وہ یہ گمان کرنے لگے کہ ان پر جادو کیا گیا جادو کرنا۔

تشریح:۔ (1) ''فَتَحَدّٰى الخ'' معطوف ہے ''نَزَّلَ الْفُرْقَانَ الخ'' پر۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو اپنے بندے

محمد ﷺ پر نازل فرمایا اور پھر ان کی پیغمبری پر دلیل کے طور پر خالص عرب کے بڑے بڑے خطیبوں کو چیلنج کیا کہ اگر قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں تو تم اس کی کسی مختصر سورت جیسی کوئی سورۃ لا کر کے پیش کردو، مگر ان کو اس طرح کی کسی مختصر سورۃ کا مثل پیش کرنے پر قادر نہیں پایا یعنی عرب کے فصیح بلیغ خطیب اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز ہو گئے۔ ''بہ'' کی باء بمعنی ''علی'' ہے۔

ف۔ یاد رہے کہ یہ چیلنج قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے اور قیامت تک کوئی بھی اس کا مثل پیش نہیں کر سکے گا یہ اس کی دلیل ہے کہ یہ کسی انسان کا کلام نہیں بلکہ قادرِ مطلق خالق کائنات کا کلام ہے۔

''فتحدّی'' بمعنی غالب آنے کے لئے چیلنج کیا۔ کہا جاتا ہے: ''تحدّیتُ فُلاناً'' یعنی غالب آنے کی خاطر میں نے فلاں کو چیلنج کیا۔ ''فتحدّی'' کی ضمیر اللہ کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو چیلنج کیا، اور عبد کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے۔ عبد یعنی محمد ﷺ نے کفار کو چیلنج کیا۔ ''مصاقع''، مِصقع (بکسر المیم) کی جمع ہے بمعنی بلیغ یا بمعنی بلند آواز والا شخص، یہاں یہ آخری معنی مراد ہے کیونکہ پہلا معنی مراد لینے کی صورت میں اضافۃ الشی الی نفسہ لازم آتی ہے کیونکہ ''خطباء'' جمع ہے خطیب کی، اور خطیب کا معنی بھی بلیغ ہے۔ ''مصاقع الخطباء'' اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ ''اَلْعَرَبُ الْعَرْبَاء'' بمعنی خالص عرب۔ ''العرباء'' بطور تاکید ذکر ہے کیونکہ کسی لفظ کی تاکید لانے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ اسی لفظ سے فعلاء کے وزن پر صفت کا اشتقاق کر کے لفظ کے بعد اس کو ذکر کردے جس سے تاکید پیدا ہو جاتی ہے۔

''فَلَمْ یَجِدْبِہٖ قَدِیْراً'' یعنی اللہ تعالیٰ نے کسی کو قرآن مجید کی مختصر سی سورۃ لانے پر قادر نہیں پایا، یہ کنایہ ہے اس سے کہ ایسا کوئی بندہ موجود نہیں جو قرآن مجید کی کسی مختصر سورۃ جیسی سورۃ لانے پر قادر ہو کیونکہ باری تعالیٰ علیم وخبیر ہیں ان کا کسی شی کو نہ پانا اس شی کے عدم وجود کو مستلزم ہے یعنی باری تعالیٰ کا کسی شی کو نہ پانا ملزوم ہے اور عدم شی لازم ہے اور کنایہ ملزوم بول کر لازم مراد لینے کو کہتے ہیں۔

(2) یہ جملہ ''وافحم الخ'' معطوف ہے ''فَلَمْ یَجِدْبِہٖ الخ'' پر۔ مطلب یہ ہے کہ کفار قرآن مجید کا مثل نہ لا سکے اور عملاً یہ ہوا کہ عرب کے دو اہم قبائل عدنان (خالص عرب) اور قحطان (وہ غیر عرب جو عربوں میں رہ کر اب عرب شمار ہوں) میں سے جو بھی شخص قرآن مجید کا مثل لانے کے درپے ہوا اللہ تعالیٰ نے اس کو ساکت کر دیا حتی کہ جب انہوں نے خود کو عاجز پا کر تو یہ گمان کرنے لگے کہ شاید ہمارے سامنے جادو لایا گیا ہے جس کی وجہ سے ہم اس کا مثل پیش نہیں کر سکتے، چنانچہ کہنے لگے ﴿فَقَالَ اِنْ هٰذَآ اِلَّا سِحْرٌ یُّؤْثَرُ﴾ [المدثر] (پھر کہنے لگا کہ: ''کچھ نہیں، یہ تو ایک روایتی جادو ہے،) حالانکہ وہ اپنے اس گمان میں غلط تھے کیونکہ ان کے عجز کا سبب قرآن مجید کا معجز ہونا ہے نہ یہ کہ ان کے سامنے جادو پیش کیا گیا تھا۔

''وافحم الخ'' افحام کا لغوی معنی ہے کسی کا چہرہ کالا کر دینا لیکن یہاں عاجز اور خاموش کر دینے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے ''اَفْحَمْتُ زَیْداً'' جب آپ اس کو کسی خصومت وغیرہ میں خاموش کر دے۔ فحم کا لغوی معنی ہے کوئلہ، چونکہ خاموش اور عاجز کئے ہوئے شخص کا چہرہ شرمندگی کی وجہ سے کوئلہ کی طرح سیاہ ہو جاتا ہے اس لئے ایسے شخص کے لئے لفظ افحام استعمال ہوتا ہے۔ ''تصدّی

یتصدّی'' کا معنی ہے در پے ہونا۔سحر بمعنی ہر وہ چیز جس کا ادراک دقیق اور لطیف ہو،اور عرف میں مخصوص اعمال کی ایسی مشق کرنے کو کہتے ہیں جس سے عجائبات کا صدور ہو۔

(1) ثُمَّ بَيَّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ حَسْبَمَاعَنَّ لَهُمْ مِنْ مصالحهمْ ليتدبّروا اٰياته وليتذكّر اُولوا الالباب تَذْكِيْرًا (2) فَكَشَفَ قِنَاعَ الْاِنْغِلَاقِ عَنْ اٰيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ اُمّ الْكِتَاب واخر متشابهاتٍ هُنَّ رُمُوْزُ الْخطاب تَاوِيْلًاوَتَفْسِيْرًا (3) وَابْرَزَغَوَامِضَ الْحَقَائِقِ وَلَطَائِفَ الدَّقَائِقِ لِيَنْجَلِيَ لَهُمْ خَفَايَاالْمُلْكِ والْمَلَكُوْت وخبايا الْقُدُسِ وَالْجَبَرُوْتِ لِيَتَفَكَّرُوْافِيْهَاتَفْكِيْرًا (4) وَمَهَّدَلَهُمْ قَوَاعِدَالْاَحْكَامِ وَاَوْضَاعَهَامِنْ نُصُوْصِ الآيات والْماعها لِيُذْهِب عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَيُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيْرًا

ترجمہ:۔پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے وہ قرآن جو لوگوں کی طرف نازل کیا گیا تھا جتنی کہ ان کے لئے ظاہر ہوگئیں ان کی مصلحتیں تاکہ وہ اس قرآن کی آیتوں میں غور فکر کریں اور نصیحت حاصل کریں عقل مند لوگ، پس دور کر دیا پیچیدگی کے پردے کو ان محکم آیتوں سے جو احکام کتاب کے لئے اصل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ،اور دوسری وہ متشابہ آیتیں ہیں جو خطاب باری تعالیٰ کے سربستہ راز ہیں۔اور ظاہر کر دیا مخفی حقائق کو اور باریک لطائف کو تاکہ منکشف ہو جائیں لوگوں کے لئے ملک اور ملکوت کی مخفی چیزیں،اور صفاتِ جمالی اور جلالی کی پوشیدہ چیزیں تاکہ وہ فکر کریں ان میں فکر کرنا۔اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد اور ان کی علتیں حال کو نہا کہ وہ مستنبط ہوں نصوص آیات اور ان کے اشارات و کنایات سے،تاکہ دور کر دے ان سے گندگی اور پاک کر دے ان کو پاک کرنا۔

تشریح:۔(1) یہ جملہ ''نَزَّلَ الْفُرْقَانَ الخ'' پر عطف ہے۔مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید کو نازل فرمایا اور پھر جتنی دینی اور دنیوی ضرورتیں اور مصلحتیں لوگوں کی ظاہر ہوتی گئیں اللہ تعالیٰ نے ان مصلحتوں کے بقدر اس منزل فرقان کی وضاحت فرمائی تاکہ لوگ اس فرقان کی آیتوں میں غور فکر کریں اور سمجھدار لوگ اس سے نصیحت حاصل کریں۔

''ثُمَّ'' یا تو تراخی فی الزمان کے لئے ہے،جس سے اس طرف اشارہ ہے کہ خطاب کے وقت سے بیان کی تاخیر جائز ہے،مگر یہ قول زیادہ پسندیدہ نہیں۔اور یا تراخی فی الرتبہ کے لئے ہے کیونکہ بیان کا رتبہ تنزیل سے اشرف ہے اور بیان کا فائدہ بھی زیادہ ہے۔

''بَيَّنَ لِلنَّاسِ الخ'' میں ''بیّن'' کی ضمیر یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے جس کی تائید باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے ﴿ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَابَيَانَه﴾۔اور یا عبد یعنی پیغمبر ﷺ کی طرف راجع ہے جس کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاَنْزَلْنَااِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِم﴾ سے ہوتی ہے۔

''حَسْبَمَا'' کا تعلق ''نزّل'' کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور ''بیّن'' کے ساتھ بھی۔اگر ''نزّل'' کے ساتھ ہو تو معنی ہوگا کہ جوں جوں لوگوں کی مصلحتیں ظاہر ہوتی گئیں اللہ تعالیٰ اسی کے بقدر قرآن مجید نازل فرماتے گئے۔اور اگر ''بیّن'' کے ساتھ تعلق ہو تو معنی ہوگا کہ جوں جوں لوگوں کی مصلحتیں ظاہر ہوتی گئیں اللہ تعالیٰ اسی کے بقدر نازل کئے ہوئے قرآن مجید کو بیان کرتے گئے۔

لِیَدَّبَّرُوْا الخ اقتباس ہے سورۃ ص کی آیت ﴿کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَیْکَ مُبَارَکٌ لِیَدَّبَّرُوْا آیَاتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ سے۔ تدبّر کا معنی ہے کسی بات یا کام کے انجام میں غور وفکر کرنا اور تذکّر کا معنی ہے انجام میں غور وفکر کرکے بیدار ہو جانا۔

''تذکیراً'' مفعول مطلق من غیر لفظہ ہے ''لِیَتَذَکَّر'' کے لئے کیونکہ ''تذکیر'' باب تفعیل ہے اور ''لیتذکر'' باب تفعّل ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَتَبَتَّلْ اِلَیْهِ تَبْتِیْلًا'' میں ''تَبْتِیْلًا'' مفعول مطلق من غیر لفظہ ہے ''تبتّل'' کے لئے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ فعل مقدر ''لِیُذَکِّرُوْا'' کے لئے مفعول مطلق ہو۔ اس وقت معنی ہوگا ''تا کہ لوگ قرآنِ مجید کی آیتوں میں غور وفکر کریں اور سمجھدار لوگ نصیحت حاصل کریں اور دوسروں کو نصیحت کریں نصیحت کرنا''۔

(2) ''فَکَشَفَ'' معطوف ہے ''بَیَّنَ'' پر از قبیل عطف تفصیل علی الاجمال ہے۔ قاضی صاحبؒ نے مذکورہ تبیین اور وضاحت کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم آیتوں سے پیچیدگی کے پردے کو دور کیا یعنی محکم آیتوں میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں چھوڑی ہے۔ محکم آیتوں سے مراد وہ آیتیں ہیں جن کے معانی اس طرح واضح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا ابہام، اجمال اور متعدد ایسے احتمالات نہ پائے جاتے ہوں جو ناشی عن الدلیل ہوں۔ ہاں احتمال غیر ناشی عن الدلیل ہوسکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تفسیر کے ذریعہ سے دور فرمایا۔ محکم آیتیں بنیاد اور اصل الکتاب ہیں کیونکہ غیر محکم آیتوں کو ان کی مراد جاننے کے لئے محکم آیتوں کی طرف ردّ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ نے پیچیدگی کے پردے کو دیگر متشابہ آیتوں سے تفسیر اور تاویل کے ذریعہ سے دور فرمایا ہے۔ متشابہ وہ آیتیں ہیں جن کی مراد اجمال یا مخالفتِ ظاہر کی وجہ سے واضح نہیں ہوتی۔ اور متشابہات خطاب کے رموز ہیں یعنی اس کلام کے رموز اور اشارات ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے سمجھانے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

''فَکَشَفَ قِنَاعَ الْاِنْغِلَاقِ'' میں فا تفصیلیہ ہے۔ محکم آیتوں سے انغلاق کے پردے کو دور کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ شروع میں محکم آیتوں پر خفاء کے پردے چھائے ہوئے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پردوں کو دور فرمایا، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ شروع امر سے اللہ تعالیٰ نے ان کو متکشف طریقہ پر اتارا ہے، اس کی نظیر عربوں کا یہ قول ''ضَیِّقْ فَمَ الرَّکِیَّةِ'' ہے (کہ کنویں کے منہ کو تنگ کر) یعنی شروع ہی سے تنگ بنا، یہ مطلب نہیں کہ کنویں کا منہ پہلے سے کشادہ ہے اب اسے تنگ بنا۔ اور ''قِنَاعَ الْاِنْغِلَاقِ'' میں اضافت ''لُجَیْنِ الْمَاءِ'' کے قبیل سے ہے یعنی مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے۔ رموز، رمز کی جمع ہے ہونٹوں اور بھووں سے اشارہ کرنے کو کہتے ہیں۔

''تَاوِیْلًا'' اور ''تَفْسِیْرًا'' بناء بر تمیز منصوب ہیں یعنی ''کَشَفَ الْقِنَاعَ'' کی نسبت میں جو ابہام ہے اس کو دور کرنے کے لئے ''تَاوِیْلًا'' اور ''تَفْسِیْرًا'' کو بطور تمیز ذکر کیا ہے۔ ''تَاوِیْل'' ماخوذ ہے ''اَوْل'' (بمعنی پھیرنا) سے یعنی لفظ کو اپنے کئی محتمل معانی میں سے ایک کی طرف کسی دلیل کی بناء پر پھیرنا۔ تاویل کا تعلق عقل ودرایت سے ہے۔ اور ''تَفْسِیْر'' ماخوذ ہے ''فَسْرٌ'' (بمعنی بیان

کرنا) سے یعنی آیت کے شان نزول اور اس سے متعلق قصہ کو بیان کرنا۔تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اس میں عقل کو دخل نہیں۔

(3)اور اللہ تعالیٰ نے ظاہر کیا پوشیدہ حقائق اور باریک لطائف کو جس کے نتیجے میں ان (عقل والوں) کے لئے ملک (یعنی عالم محسوس جیسے زمین، آسمان وما بینہما جس کو عالم ناسوت کہتے ہیں) اور ملکوت (عالم غیب جیسے عالم ملائکہ، عالم ارواح، جنت اور جہنم) کے وہ مخفی اسرار منکشف ہوگئے جو اللہ تعالیٰ نے ان دو جہانوں میں ودیعت فرمائے ہیں مثلاً بعض آیتوں میں سورج، زمین، ستاروں، ہواؤں، بادلوں، انسانوں وغیرہ کے عجائبات کو بیان فرمایا ہے اور بعض میں فرشتوں، جنت، جہنم وغیرہ کے اسرار بیان کئے ہیں۔اسی طرح پوشیدہ حقائق اور باریک لطائف کو ظاہر کرنے سے باری تعالیٰ کی صفات جمالیہ اور جلالیہ کی پوشیدہ چیزیں منکشف ہوگئیں۔

باقی اللہ تعالیٰ نے حقائق اور دقائق اور صفات جمالی اور جلالی کو اس لئے ظاہر فرمایا ہے تاکہ ان میں بندے غور وفکر کرلیں جس سے ان کو باری تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہو۔جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات میں غور وفکر کرو ان کی ذات میں غور وفکر نہ کرو۔کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات انسانی عقول سے بالاتر ہے یعنی انسانی عقل میں یہ قوت نہیں کہ وہ باری تعالیٰ کی ذات میں غور وفکر کرکے اس کی معرفت حاصل کرے، لہذا باری تعالیٰ کی ذات کی معرفت کا راستہ یہ ہے کہ ان کی صفات میں غور وفکر کیا جائے۔

''اَبْـــرَزَ'' معطوف ہے ''کشف'' پر۔لہذا ''اَبْـــرَزَ'' اور اگلا جملہ ''مَهَّـــدَ'' بھی ''بَيَّـــنَ'' کے لئے تفصیل ہے۔''غَوَامِض، غَامِضٌ'' یا ''غَامِضَةٌ'' (بمعنی پوشیدہ چیز) کی جمع ہے۔اور ''حقائق، حقیقة'' کی جمع ہے، بمعنی نفس الامر میں ثابت شدہ اُمور۔اور ''لطائف، لَطِيفَةٌ'' کی جمع ہے، لطیفہ اس نکتہ کو کہتے ہیں جو باریک نظر سے حاصل ہوا ہو۔''غَـوَامِضُ الْحَقَائِقِ'' میں اضافت از قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ہے ''اَیْ اَلْـحَقَائِقُ الْغَامِضَةُ''۔اور ''لَـطَائِفُ الدَّقَائِق'' میں اضافت از قبیل اضافة الموصوف الی الصفة ہے ''اَیْ اَللَّطَائِفُ الدَّقِيقَةُ''۔قدس صفات جمالی کو کہتے ہیں اور جبروت صفات جلالی کو کہتے ہیں۔

(4)اور تبیین قرآن کی غرض سے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے احکام کے قواعد اور احکام کی علتیں بیان فرمائی ہیں وہ قواعد جو نصوص آیات سے ماخوذ ہیں اور وہ علتیں جو آیتوں کی روشنی (یعنی آیتوں کے اشارات وکنایات) سے ماخوذ ہیں۔اور اللہ تعالیٰ نے تمہید قواعد اس لئے فرمائی تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں سے جہالت اور گناہوں کی گندگیوں کو دور کردے اور ان کو پاک صاف کردے کیونکہ احکام کی معرفت سے جہالت کی گندگی زائل ہوجاتی ہے اور ان پر عمل کرنے سے گناہ کی گندگی دور ہوجاتی ہے اور دونوں طرح کی گندگیاں دور ہونے سے طہارت کاملہ حاصل ہوجاتی ہے۔

''مَهَّدَ يُمَهِّدُ تَمْهِيداً'' بمعنی مہیا کرنا۔''قَوَاعِد، قَاعِدَةٌ'' کی جمع ہے قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام کو جانا جائے جیسے: ''مَا اَمَرَ بِهِ الشَّارِعُ وَاجِبٌ'' (مأمور شارع واجب ہے) اور ''اَلصَّلٰوةُ مِمَّا اَمَرَ بِهِ

الشَّارِع '' (نماز مأمور شارع ہے) تو نتیجہ نکلے گا '' اَلصَّلٰوۃ وَاجِبَۃ '' (نماز واجب ہے)۔ اور احکام حکم کی جمع ہے باری تعالیٰ کے اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو، اور کبھی خطاب کے نتیجہ میں جو چیز حاصل ہو اس کو بھی حکم کہتے ہیں جیسے: حلت، حرمت، ندب، وجوب، اور فرضیت۔

اللہ تعالیٰ کا قواعد کو بیان کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کو استنباط اور اثباتِ قواعد کی توفیق دی ہے پس قواعد کا مرجع درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات ہیں کیونکہ علماء نے قواعد اللہ تعالیٰ کی توفیق سے بنائے ہیں۔

'' اَوْضَاع، وَضْعٌ '' کی جمع ہے اس سے مراد احکام کی علتیں ہیں۔ '' مِنْ نُصُوْصِ الْاٰیَات '' قواعد کے لئے حال یا صفت ہے یعنی (اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے احکام کے قواعد بیان فرمائے) حال کو نہا کہ وہ قواعد آیتوں کی نصوص سے ماخوذ ہیں۔ یا ایسے قواعد جو آیتوں کی نصوص سے ماخوذ ہیں۔ نصوص سے مراد آیتوں کی وہ عبارتیں ہیں جو افادہ معانی کے لئے لائی گئی ہیں۔

'' اَلْمَاع، لَمْعٌ '' کی جمع ہے جیسے: '' اَضْوَاء، ضَوْءٌ '' کی جمع ہے معنیٰ دونوں کا ایک ہے۔ '' اَلْمَاع '' سے مراد آیتوں کے اشارات اور دلالات ہیں کیونکہ احکام کی علتیں نصوص کے واضح اشارات اور دلالات سے ماخوذ ہیں جیسا کہ سؤر ہرہ کے پاک ہونے کی علت طواف حدیث سے ماخوذ ہے۔

(1) فَمَنْ كَانَ لَه قَلْبٌ اَوْاَلْقٰى السَّمْعَ وَهُوَشَهِيْدٌفَهُوَفِى الدَّارَيْنِ حَمِيْدٌوَسَعِيْدٌوَمَنْ لَمْ يَرْفَعْ اِلَيْهِ رَاْسَه وَاَطْفَاَ نِبْرَاسَه يَعِشْ ذَمِيْماًوَسَيَصْلٰى سَعِيْراً

ترجمہ:۔ پس جس کے لئے دل ہو یا وہ کان لگائے اس حال میں کہ وہ حضورِ دل سے متوجہ ہو تو وہ دونوں جہانوں میں قابل تعریف اور نیک بخت ہوگا، اور جس نے اپنا سر نہیں اٹھایا قرآن کی طرف اور بجھا دیا اپنے فطری نور کو تو وہ زندگی گذارے گا مذموم ہو کر اور عنقریب جہنم میں داخل ہوگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ منزّل قرآن کے بیان اور تفصیل سے فارغ ہو گئے تو منزّل علیہم کے اوصاف کے بیان کو شروع فرمایا۔ فاء فصیحیہ ہے یعنی شرط مقدر کی جزاء پر داخل ہے اَیْ اِذَاتَمَّ اَمْرُالدَّعْوَةِ اِلَى الْحَقِّ بِالْقُرْآنِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ بَعْدَذَالِكَ لِلْخَلْقِ حُجَّةٌ فَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ الخ یعنی جب دعوت الی الحق کا معاملہ ایسا تام ہوا کہ اب لوگوں کے لئے حق سے انحراف کا کوئی حیلہ باقی نہیں رہا تو (اب لوگوں کی تین قسمیں ہیں) جس کو اللہ تعالیٰ نے عظیم دل دیا ہو الخ۔

(1) اس عبارت میں مصنفؒ نے منزّل علیہم کے تین طبقوں کو بیان فرمایا ہے (۱) وہ جس کو اللہ تعالیٰ نے عظیم دل اور سلیم عقل عطا کی ہو جس کے ذریعہ وہ نصوص سے احکام کا استنباط کر سکتا ہو۔ یہ مجتہدین کا طبقہ ہے '' فَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ '' سے یہی طبقہ مراد ہے۔ (۲) وہ جو استنباطِ احکام پر تو قادر نہیں البتہ منور دل والوں کو کان لگا کر حاضر دماغی سے ان کی سنتا ہے۔ یہ امت کے مقلدین کا طبقہ ہے۔ یہ دونوں طبقے دنیا میں قابل تعریف زندگی گذاریں گے اور آخرت میں نیک بخت ہوں گے '' فَهُوَفِى الدَّارَيْنِ حَمِيْدٌوَسَعِيْدٌ '' سے یہ

دونوں طبقے مراد ہیں۔ (۳) تیسرا طبقہ [illegible]

استعداد (جو ہر مولود میں پائی جاتی ہے) [illegible]

"فمن کان لہ قلب" میں "قلب" کی تنوین تعظیم کے لئے ہے [illegible]

دیا ہو۔ "فھو فی الذارین الخ" میں "ھو" ضمیر [illegible] طبقوں کی طرف [illegible]

مفرد کی ضمیر راجع کرنا درست ہے اس لئے یہاں "ھو" ضمیر [illegible]

(1 فیا واجب الوجود ویا فائض الجود ویا غایۃ کل مقصود صل علیہ صلوۃ توازی عناءہ وتجازی عناءہ [illegible] من اعانہ وقرر تبیانہ تقریرا، وافض علینا من برکاتھم واسلک بنا مسالک کراماتھم وسلم علیھم وعلینا تسلیما کثیرا

ترجمہ ۔ پس اے وہ ذات جس کا وجود واجب ہے اور اے وہ ذات جو سخاوت کا فیضان کرنے والا ہے اور اے ہر مقصود کی انتہا، تو محمد ﷺ پر ایسی رحمت بھیج جو ان کے نفع کے برابر ہو، اور بدلہ ہو ان کی مشقت کا، اور اس پر (رحمت بھیج) جس نے آپ ﷺ کی اعانت فرمائی اور (ان پر) جنہوں آپ ﷺ کی دیوار (شریعت اور احکام) کو پختہ کیا پختہ کرنا، اور فیضان کر ہم پر ان کی برکات کا اور چلا ہم کو ان کی کراموں کے راستوں پر (جن راستوں پر چل کر انہوں نے کرامت حاصل کی) اور سلام کر ان پر (ان کی تعظیم وتکریم کر) اور ہم پر (ہماری تعظیم وتکریم کر) کثرت سے۔

تشریح :۔ (1) مصنفؒ نے مقام حمد میں اللہ تعالیٰ کی کئی عظیم صفات (قرآن کو نازل کرنا، کفار کو چیلنج دینا اور خاموش کرنا اور قرآن کو بیان کرنا وغیرہ) کو ذکر کیا جس سے باری تعالیٰ کی ذات کچھ اس طرح ممتاز ہوگئی گویا کہ وہ مشاہد ہیں اس لئے یہاں سے علی سبیل الالتفات خطاب کے صیغوں کے ساتھ مخاطب فرمایا۔ چنانچہ تین جملوں سے باری تعالیٰ کو پکارا (۱) اے وہ ذات جس کا وجود واجب اور ضروری ہے۔ اس جملہ سے یہ اشارہ کیا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے (۲) اور اے وہ ذات جو سخاوت کا فیضان کرنے والا ہے۔ اس جملہ میں کثرتِ انعامات کی طرف اشارہ ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنے انعامات عامہ کی وجہ سے بھی حمد کا مستحق ہے۔

(۳) گذشتہ دو جملوں سے ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ ہر طرح سے حمد کا مستحق ہے پس مصنفؒ نے بحر توحید میں مستغرق ہو کر پکارا: اے ہر مطلوب کی انتہاء، تو محمد ﷺ پر ایسی رحمت بھیج جو ان کے نفع کے برابر ہو۔ ظاہر ہے کہ پیغمبر ﷺ اور پیغمبر ﷺ کے دین کی وجہ سے اس کائنات کا وجود برقرار ہے اس طرح آپ ﷺ کی وجہ سے کائنات کے ہر ذی روح کو زندگی اور منافع زندگی کے فائدے پہنچ رہے ہیں اس طرح آپ ﷺ کا نفع بے حد وبے شمار ہے اس لئے مناسب ہے کہ درود بھی ایسا ہی بے حد وبے شمار ہو۔ اور کہا: کہ پیغمبر ﷺ پر ایسی رحمت بھیج جو بدلہ ہو ان کی ان مشقتوں کا جو انہوں نے تبلیغ رسالت میں برداشت کی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی مشقتیں بھی بے شمار ہیں لہذا مناسب ہے کہ درود بھی ایسا ہی بے حد وبے شمار ہو۔

(2) آگے پیغمبر ﷺ کے معاونین کے لئے رحمت کی دعاء فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اے اللہ ان لوگوں پر رحمت بھیج جنہوں نے تبلیغ رسالت میں آپ ﷺ کی اعانت فرمائی ہے یعنی مہاجرین اور انصار صحابہ کرامؓ پر، اوران پر جنہوں آپ ﷺ کی شریعت اوراس کے احکام کوقول اورعمل کے ذریعہ پختہ کیاہے۔اس طرح یہ قیامت تک کے ان انسانوں کے لئے دعاء ہے جوآپ ﷺ کے طریقہ پر چلتے ہیں اورآپ ﷺ کے طریقہ کی دعوت کا کام کرتے ہیں۔مصنفؒ نے آگے اپنے لئے رحمت کی دعاء فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اے اللہ ہم پر پیغمبر ﷺ اورآپ کے معاونین کی برکتوں کافیضان فرمایعنی ان کے علوم اور معارف کا ہم پر فیضان فرما۔اور ہم کوان راستوں پہ چلاجن پر چل انہوں نے کرامت اورعظمت حاصل کی ہے۔

واجب الوجود متکلمین کے نزدیک وہ ہے جس کی ذات اس کے وجود کے لئے علتِ تامہ ہوکسی غیر کااس کے وجود میں دخل نہ ہو۔اور حکماء کے نزدیک وجوب الوجود یہ ہے کہ وجودعین ذات ہو۔''فَیض ،فَاضَ یَفِیضُ '' کامصدر ہے بمعنی پانی کااتنا کثیر ہوجانا کہ ہرطرف سے بہہ جائے۔اوراصطلاح میں کسی کوکسی شئی کابلاعوض وبلاکسی غرض فائدہ پہنچانا۔

چونکہ پیغمبر ﷺ کی ذات بابرکات تمام کمالات کے حصول کے لئے وسیلہ ہیں لہذا آپ ﷺ کاانسانیت پر بہت بڑااحسان ہے اس لئے مصنفؒ نے آپ ﷺ کے لئے درود کی شکل میں دعاء فرمائی ہے۔نیز باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾ کے امتثال کے لئے درود بھیجا ہے۔''اَلْغَنَا'' بفتح الغین بمعنی نفع۔اور''العنا'' بفتح العین بمعنی مشقت وتھکاوٹ۔''وعلی من اعانه الخ'' سے تمام مہاجرین اورانصار کے لئے نزول رحمت کی دعاء ہے اورقیامت تک آپ ﷺ کے طریقہ پر چلنے والوں کے لئے دعاء ہے۔سلام کی نسبت اگراللہ تعالیٰ کی طرف ہوتواس سے مرادتعظیم وتکریم ہے۔بعض نسخوں میں''قرّر بنیانه'' کی بجائے''قرّر تبیانه'' ہے یعنی جنہوں نے آپ ﷺ کے بیان کومضبوط کردیا۔

(1) وَبَعْدُ فَاِنَّ اَعْظَمَ الْعُلُوْمِ مِقْدَارًا وَّاَرْفَعَهَا شَرَفًا وَّمَنَارًا عِلْمُ التَّفْسِيْرِ الَّذِىْ هُوَ رَئِيْسُ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَرَأْسُهَا وَمَبْنٰى قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَاَسَاسُهَا (2) لَايَلِيْقُ لِتَعَاطِيْهِ وَالتَّصَدِّىْ لِلتَّكَلُّمِ فِيْهِ اِلَّامَنْ بَرَعَ فِى الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ كُلِّهَا اُصُوْلِهَا وَفُرُوْعِهَا وَفَاقَ فِى الصِّنَاعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفُنُوْنِ الْاَدَبِيَّةِ بِاَنْوَاعِهَا (3) وَلَطَالَمَا اُحَدِّثُ نَفْسِىْ بِاَنْ اُصَنِّفَ فِىْ هٰذَا الْفَنِّ كِتَابًا يَحْتَوِىْ عَلٰى صَفْوَةِ مَابَلَغَنِىْ مِنْ عُظَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَعُلَمَاءِ التَّابِعِيْنَ وَمَنْ دُوْنَهُمْ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِيْنَ وَيَنْطَوِىْ عَلٰى نُكَتٍ بَارِعَةٍ وَلَطَائِفَ رَائِقَةٍ اِسْتَنْبَطْتُهَا اَنَا وَمَنْ قَبْلِىْ مِنْ اَفَاضِلِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَاَمَاثِلِ الْمُحَقِّقِيْنَ وَيُعْرِبُ عَنْ وُجُوْهِ الْقِرَاءَاتِ الْمَشْهُوْرَةِ الْمَعْزِيَّةِ اِلَى الْاَئِمَّةِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُوْرِيْنَ وَالشَّوَاذِّ الْمَرْوِيَّةِ عَنِ الْقُرَّاءِ الْمُعْتَبَرِيْنَ اِلَّا اَنَّ قُصُوْرَ بِضَاعَتِىْ يُثَبِّطُنِىْ عَنِ الْاِقْدَامِ وَيَمْنَعُنِىْ عَنِ الْاِنْتِصَابِ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ حَتّٰى سَنَحَ لِىْ بَعْدَ الْاِسْتِخَارَةِ مَاصَمَّمَ بِهٖ عَزْمِىْ عَلَى الشُّرُوْعِ فِيْمَا اَرَدْتُّهٗ وَالْاِتْيَانِ بِمَا قَصَدْتُّهٗ (4) نَاوِيًا اَنْ اُسَمِّيَهٗ بَعْدَ اَنْ اُتَمِّمَهٗ بِاَنْوَارِ التَّنْزِيْلِ وَاَسْرَارِ التَّاْوِيْلِ، فَهَا اَنَا الْاٰنَ اَشْرَعُ وَبِحُسْنِ تَوْفِيْقِهٖ اَقُوْلُ وَهُوَ الْمُوَفِّقُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَالْمُعْطِىْ لِكُلِّ سُؤْلٍ

ترجمہ:۔ اور حمد وصلوۃ کے بعد پس بے شک سب سے بلند علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے اور سب سے اونچا علوم میں شرافت اور وسیلہ کے اعتبار سے وہ علم تفسیر ہے جو علوم کا رئیس اور ان کا سر ہے اور قواعد شریعت کے لئے بنیاد اور اصل ہے، لائق نہیں علم تفسیر کو حاصل کرنا اور اس میں کلام کرنے کے در پے ہونا مگر اس شخص کے لئے جو فائق ہو تمام علوم دینیہ میں خواہ اصول ہوں یا فروع، اور فائق ہو صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کی تمام انواع میں، اور بسا اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ میں لکھوں اس فن میں ایسی کتاب جو مشتمل ہو ان مضامین کے خلاصہ پر جو مجھے پہنچے ہیں بڑے بڑے صحابہ کرامؓ اور علماء تابعین اور ان کے بعد والے سلف صالحین سے، اور (ایسی کتاب لکھوں) جو مشتمل ہو ایسے نکتوں پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو تعجب میں ڈالتے ہوں جن کا استنباط میں نے کیا ہے اور مجھ سے پہلے متاخرین فضلاء اور بہترین محققین نے کیا ہے، اور ظاہر کردے وجوہ قرأت کو جو مشہور ہیں اور منسوب ہیں آٹھ مشہور ائمہ کی طرف، اور ان شاذ قرائتوں کو ظاہر کردے جو مروی ہیں معتبر قاریوں سے، مگر میری کم مائیگی مجھے روک رہی تھی اس اقدام سے اور مجھے منع کر رہی تھی اس مقام میں کھڑے ہونے سے، یہاں تک کہ ظاہر ہوگئی میرے لئے استخارہ کے بعد وہ چیز جس سے پختہ ہوگیا میرا عزم اس چیز میں شروع کرنے پر جس کا میں نے ارادہ کیا اور اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے قصد کیا تھا اس حال میں کہ میں نیت کرنے والا تھا کہ اس کو مکمل کرنے کے بعد اس کا نام ''اَنْوَارِ التَّنْزِيْلِ وَاَسْرَارِ التَّاوِيْلِ'' رکھوں، پس سنو کہ میں اب شروع کر رہا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی حسن توفیق سے میں کہتا ہوں اور وہ ہی توفیق دینے والا ہے ہر خیر کی اور عطاء کرنے والا ہے ہر سوال کا۔

تشریح:۔ مصنفین حضرات حمد وصلوۃ کے بعد اہتمام سے تین باتوں کو بیان فرماتے ہیں (۱) وجہ انتخاب فن، کہ میں نے اس فن میں کیوں تصنیف کی ہے (۲) کیفیت تصنیف، کہ میری تصنیف کی ہوئی کتاب کن باتوں پر مشتمل ہے، مختصر ہے یا طویل ہے۔ (۳) نام تصنیف، کہ میری اس تصنیف کا نام کیا ہے۔ مصنفؒ نے اپنی عبارت ''وَبَعْدُ فَاِنَّ اَعْظَمَ الْعُلُوْمِ مِقْدَارًا'' سے ''لایلیق'' تک پہلی بات کو بیان فرمایا ہے۔ درمیان میں یہ مضمون ذکر کیا ہے کہ تفسیر میں گفتگو کرنا ہر کسی کا کام نہیں ہے۔ پھر ''وَلَطَالَمَا'' سے ''نَاوِيًا اَنْ اُسَمِّيَه'' تک دوسری بات کو بیان فرمایا ہے اور ''نَاوِيًا اَنْ اُسَمِّيَه'' سے تیسری بات کو بیان فرمایا ہے۔

(۱) انتخاب فن کے بارے میں فرمایا ہے کہ فن تفسیر چونکہ تمام علوم سے بلند ہے مرتبہ، شرافت اور ان وسائل کے اعتبار سے جو تفسیر میں معاون ہیں اور تمام علوم کے لئے رئیس اور راس کی حیثیت رکھتا ہے اور تمام قواعد شرع کے لئے بنیاد اور اصل کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے میں نے اس میں تصنیف کی ہے۔

باقی علم تفسیر کا تمام علوم سے اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی علم کی عظمت اور شرافت چار چیزوں سے ہوتی ہے (۱) علم کا موضوع اعلیٰ ہو (۲) علم کا معلوم اعلیٰ درجہ کا ہو (۳) علم کی غایت اعلیٰ ہو (۴) علم کی طرف احتیاج زیادہ ہو۔ اور یہ چاروں باتیں علم تفسیر میں پائی جاتی ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے جو اعلیٰ درجہ کا موضوع ہے اور علم تفسیر کا معلوم مراد باری تعالیٰ ہے جو اعلیٰ درجہ

کا معلوم ہے اور علم تفسیر کی غایت سعادۃ الدارین ہے جس کا اعلیٰ درجہ ہونا ظاہر ہے، اور علم تفسیر کی طرف احتیاج بھی ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کے لئے بنیاد اور اصل علم تفسیر ہے۔

لفظ ''بعد'' کی تین حالتیں ہیں۔/ **نمبر ۱** ۔''بعد'' کا مضاف الیہ مذکور ہو۔/ **نمبر ۲** ۔''بعد'' کا مضاف الیہ نسیاً منسیاً محذوف ہو۔/ **نمبر ۳** ۔''بعد'' کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ اول دو صورتوں میں بعد معرب ہے اور تیسری صورت میں مبنی برضمہ ہے۔''فانّ'' کی فاء توہم ''امّا'' کی وجہ سے ہے یعنی ''امّا'' لفظ بعد سے پہلے کثرت سے آتا ہے اگر کسی مقام پر ''بعد'' سے پہلے لفظ ''امّا'' نہ ہو تو اس کا وہمی وجود فرض کر لیا جائے گا اور وہمی وجودِ ''امّا'' کی وجہ سے بعد میں فاء لائی جائیگی جیسا کہ حقیقتاً وجودِ ''امّا'' کی صورت میں فاء لائی جاتی ہے۔

''مِقْدَاراً'' بمعنی مرتبہ۔''شَرفاً'' بمعنی بلند مکان۔ اور ''مَنَاراً'' آگ لگانے کی اس بلند جگہ کو کہتے ہیں جس پر پرانے زمانے میں لوگ آگ جلاتے تھے جس سے مسافروں کے قافلے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ یہاں مراد وہ علوم دینیہ اور فنون عربیہ ہیں جن کے بغیر تفسیر کو سمجھنا مشکل ہے اس لئے ہم نے اس کا ترجمہ وسیلہ سے کر دیا ہے۔''شَرفاً'' پر اس کا عطف عطفِ تفسیری کے قریب ہے۔

(2) مصنفؒ نے درمیان میں یہ بات بھی بیان فرمائی ہے کہ فن تفسیر میں گفتگو کرنا ہر کسی کا کام نہیں ہے بلکہ صرف وہ شخص اس میں گفتگو کر سکتا ہے جو علومِ دینیہ کے اصول (علمِ حدیث، کلام، اصولِ فقہ) اور فروع (فقہ، علم الاخلاق) میں اعلیٰ درجہ پر فائز ہو اور صناعاتِ عربیہ اور فنون ادبیہ کی تمام انواع میں فائق ہو۔ تجربہ سے ثابت ہے کہ جس شخص کو مذکورہ علوم میں مہارت حاصل نہ ہو اس نے تفسیر میں گفتگو کرتے ہوئے قدم قدم پر ٹھوکریں کھائی ہیں۔

صناعت کا اطلاق اس علم پر ہوتا ہے جس کا تعلق کیفیتِ عمل سے ہو مثلاً طب اور خیاطت وغیرہ۔ فنون ادبیہ سے مراد وہی فنونِ عربیہ ہیں۔ صناعاتِ عربیہ بارہ ہیں بعض ان میں سے اصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فروع کی۔ جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں وہ آٹھ ہیں، لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی، بیان، عروض، قافیہ۔ اور چار فروع کی حیثیت رکھتے ہیں، خط، قرض الشعر (شعر پڑھنا)، انشاء (رسائل اور خطبے لکھنا)، محاضرات (محاورات)۔

سوال :۔ علم تفسیر کا علوم دینیہ کے لئے رئیس اور قواعد شرع کے لئے اساس ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علوم دینیہ سے مقدم ہو اور پھر صرف ماہرین العلوم کے لئے اس میں گفتگو کرنے کی گنجائش ثابت کرنا مقتضی ہے کہ علوم دینیہ سے علم تفسیر مؤخر ہو، دونوں باتوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟

جواب :۔ تمام علوم دینیہ ذاتی طور پر اپنے ثبوت کے اعتبار سے علم تفسیر کے محتاج ہیں لہذا اس حیثیت سے علم تفسیر تمام علوم سے مقدم ہے اور علم تفسیر اس حیثیت سے کہ ہم اسے دیگر علوم دینیہ کی مدد سے علی وجہ الکمال حاصل کریں دیگر علوم سے متاخر ہے لہذا دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔

(3) کیفیتِ تصنیف کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں اپنے دل میں یہ کہتا کہ میں اس فن تفسیر میں ایک ایسی کتاب لکھوں جو تین قسم کی خوبیوں پر مشتمل ہو۔ (۱) کہ میری یہ کتاب بڑے بڑے صحابہ کرامؓ، علماء تابعین اور ان کے بعد کے سلف صالحین کے مضامین کے خلاصہ پر مشتمل ہو۔ (۲) کہ میری یہ کتاب فائق اور اعلیٰ قسم کے نکتوں اور عجیب قسم کے لطائف پر مشتمل ہو جن کا استنباط میں نے خود کیا ہے یا مجھ سے پہلے متاخرین فضلاء اور محققین نے کیا ہے۔ (۳) کہ میری اس کتاب میں آٹھ مشہور قاریوں کی طرف منسوب مشہور قرأتوں کا بیان ہو اور معتبر قراء سے مروی شاذ قرأتوں کا بھی ذکر ہو۔

آٹھ مشہور قاریوں کے نام یہ ہیں، نافع المدنی، ابن کثیر المکی، ابوعمرو البصری، ابن عامر الشامی، عاصم الکوفی، حمزہ الکوفی، کسائی الکوفی، اور آٹھواں ابومحمد یعقوب بن اسحاق الحضرمی البصری ہیں۔

''اماثل، امثل'' کی جمع ہے بمعنی بہترین، کہا جاتا ہے ''فُلَانٌ اَمْثَلُ بَنِی فُلَانٍ'' فلاں فلاں قبیلہ کا بہترین آدمی ہے ''هٰؤلاءِ اَمَاثِلُ الْقَوْمِ'' یہ قوم کے ممتاز اور مثالی لوگ ہیں۔

درمیان میں قاضی صاحبؒ نے اپنے عجز کا اظہار بھی کیا ہے کہ میری کم مایگی اور کم علمی میرے لئے اقدام کرنے اور اس مقام (تفسیر لکھنے کا مقام) میں کھڑے ہونے سے مانع رہی، مگر بعد میں استخارہ کرنے سے میرے لئے وہ بات ظاہر ہوگئی جس کی وجہ سے تفسیر میں شروع کرنے پر میرا عزم مضبوط ہوگیا یعنی استخارہ میں میرے لئے یہی ظاہر ہوا کہ میں تفسیر لکھوں۔

(4) کتاب کے نام کے بارے میں قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دورانِ تصنیف میں نے یہ نیت کی تھی کہ تکمیل کے بعد میں اپنی اس کتاب کا نام ''أَنْوَارُ التَّنْزِيْلِ وَأَسْرَارُ التَّاوِيْلِ'' رکھوں گا۔ آخر میں مصنفؒ نے ''هَا اَنَا الخ'' سے مخاطب کو متوجہ فرمایا ہے کہ متوجہ رہے میں اپنے کام کو ابھی شروع کر رہا ہوں۔ اور اس بات کا بھی اظہار کیا ہے کہ تفسیر لکھنا میرا ذاتی کمال نہیں ہے بلکہ اللہ جل شانہ کی توفیق سے ہے بلکہ ہر خیر کے کام کی توفیق اور ہر سوال کو عطا کرنے والا اللہ ہی ہے۔

(1) سُوْرَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ (2) وَتُسَمّٰى اُمَّ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّهَا مُفْتَتَحُه وَمَبْدَاه فَكَاَنَّهَا اَصْلُه وَمَنْشَاُه (3) وَلِذَالِكَ تُسَمّٰى اَسَاسًا (4) اَوْ لِاَنَّهَا تَشْتَمِلُ عَلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَى اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَالتَّعَبُّدِ بِاَمْرِهٖ وَنَهْيِهٖ وَبَيَانِ وَعْدِهٖ وَوَعِيْدِهٖ (5) اَوْ عَلٰى جُمْلَةِ مَعَانِيْهِ مِنَ الْحِكَمِ النَّظَرِيَّةِ وَالْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِيْ هِيَ سُلُوْكُ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَقِيْمِ وَالْاِطِّلَاعُ عَلٰى مَرَاتِبِ السُّعَدَاءِ وَمَنَازِلِ الْاَشْقِيَاءِ.

ترجمہ:۔ سورۃ فاتحۃ الکتاب اور اس کا نام رکھا جاتا ہے ام القران، کیونکہ اسی سے قرآن کا افتتاح اور ابتداء ہے گویا سورۃ فاتحہ قرآن کی اصل اور منشأ ہے اور اسی وجہ سے اس کا نام رکھا جاتا ہے اساس (بنیاد) اور یا اس لئے (ام القرآن نام رکھا جاتا ہے) کہ یہ سورۃ مشتمل ہے ان مضامین پر جو قرآن میں ہیں یعنی اللہ جل شانہ کی ثناء، اور اللہ تعالیٰ کے امر اور نہی کی تابعداری اور اللہ کے وعدے اور وعید کے بیان پر مشتمل ہے، اور یا اس لئے کہ قرآن کے معانی پر اجمالی طور پر مشتمل ہے یعنی قرآن کے ان اعتقادی اور عملی احکام پر مشتمل ہے جو (جن

کا خلاصہ) سیدھے راستے پر چلنا اور مطیع ہونا ہے نیک بختوں کے مراتب اور بد بختوں کے منازل پر۔

تشریح:۔ لفظ سُورۃ کا لغوی و اصطلاحی معنی:۔ سورۃ کی واو اگر اصلیہ ہے یعنی یہ صیغہ معتل العین ہے تو اس کا لغوی معنی مرتبہ اور رفعت و بلندی ہے۔ پس قرآن مجید کی سورۃ کو سورۃ اس لئے کہتے ہیں کہ سورۃ بھی قرآن پاک کے منازل ارتقاء میں سے ایک بلند منزل ہے کیونکہ ہر سورۃ کی ایک الگ شان اور مرتبہ ہے۔ اور اگر لفظ سورت اصل میں مہموز العین ہے یعنی اس کی واو اصل میں ہمزہ ہے پھر واو کے ساتھ تبدیل کر دیا گیا ہے تو سورۃ کا لغوی معنی بقیۃ الشیٔ یا قطعۃ الشیٔ ہے اور قرآن مجید کی ہر سورۃ بھی چونکہ بقیۃ القرآن یا قرآن مجید کا ایک ٹکڑا ہے اس لئے اس کو سورۃ کہتے ہیں۔ اور سورۃ کا اصطلاحی معنی ہے ''حِصَّةٌ مِنَ الْقُرْآنِ تَشْتَمِلُ عَلٰی آیِ ذِیْ فَاتِحَةٍ وَخَاتِمَةٍ اَقَلُّهَا ثَلَاثُ ایَاتٍ'' (یعنی سورت قرآن مجید کا وہ حصہ ہے جو چند آیات پر مشتمل ہو جس کی ابتداء بھی ہو اور انتہاء بھی اور کم از کم تین آیتوں پر مشتمل ہو)۔

قاضی صاحبؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں بسم اللہ کو سورۃِ فاتحہ کا جزء سمجھتے ہیں اس لئے بسم اللہ سے پہلے سورۃِ فاتحہ کے ناموں کو ذکر کیا ہے۔ پھر بسم اللہ کو سورۃِ فاتحہ کے ساتھ ملا کر تفسیر کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے سورۃِ فاتحہ کے چودہ نام ذکر کئے ہیں۔ مذکورہ بالا عبارت میں ان چودہ میں سے تین ناموں کو ذکر کیا ہے ان میں سے اول اور ثالث کی ایک ایک وجہ تسمیہ ذکر کی ہے اور دوسرے نام کی تین وجوہ تسمیہ ذکر کی ہیں۔ پہلا نام فاتحۃ الکتاب ہے۔ فاتح بمعنی کھولنے والا، پھر اس معنیٰ سے نقل ہو کر ہر شیٔ کے جزء اول پر اس کا اطلاق ہونے لگا کیونکہ شیٔ کو کھولنے کے بعد سب سے پہلے اس کا جزء اول سامنے آتا ہے۔ سورۃ فاتحہ کو فاتحۃ الکتاب اس لئے کہتے ہیں کہ قرآن مجید لفظاً و کتابۃً اسی سورۃ سے شروع ہوتا ہے پس قرآنِ مجید کا جزء اول ہونے کی وجہ سے اس کو فاتحۃ الکتاب کہتے ہیں۔

(2) دوسرا نام امّ القرآن ہے۔ امّ القرآن نام رکھنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن کا افتتاح اور ابتداء اسی سورۃ سے ہوتی ہے تو گویا یہ سورۃ قرآن کے لئے اصل اور منشاء (جائے صدور) ہے اور امّ شیٔ کی اصل کو کہتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ لف و نشر مرتب کے طور پر ''مفتحه'' وجہ تسمیہ ہو فاتحۃ الکتاب کی اور ''مبدء ہ'' امّ القرآن کی وجہ تسمیہ ہو۔

(3) اس سورۃ کا تیسرا نام اساس (بمعنی بنیاد) بھی اسی وجہ سے ہے کہ یہ سورۃ قرآن کے لئے اصل اور منشاء کے درجہ میں ہے اور بقیہ قرآن اس پر مبنی ہے اور منشاء کو اساس اور بنیاد کہتے ہیں۔

(4) امّ القرآن نام رکھنے کی دو وجہ اور بھی قاضی صاحبؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ قرآن مجید کے اہم مضامین چار ہیں، باری تعالیٰ کی ثناء، اوامر و نواہی کی تابعداری، وعدہ، اور وعید۔ سورۃ فاتحہ ان چاروں مضامین پر مشتمل ہے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ'' سے ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' تک باری تعالیٰ کی ثناء ہے۔ ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ'' میں امر اور نہی کی تابعداری کا بیان ہے۔ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' میں وعدہ کا بیان ہے۔ اور ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ'' میں وعید کا بیان ہے۔ تو گویا سورۃ فاتحہ نے تمام قرآن کو اپنی طرف

سمیٹ لیا ہے جیسا کہ ماں اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اس لئے اس سورۃ کا نام ام القرآن رکھا گیا۔

(5) ام القرآن نام رکھنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں تفصیلی طور پر دو چیزیں بیان کی گئی ہیں یعنی علوم نظریہ اور احکام عملیہ۔ علوم نظریہ وہ ہیں جن سے مقصود معرفت ہو عمل مقصود نہ ہو جیسے اعتقادیات۔ اور احکام عملیہ وہ ہیں جن سے مقصود صرف عمل ہو جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔ اور یہ دونوں امور سورۃ فاتحہ میں اجمالی طور پر مذکور ہیں، ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ سے مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْن'' تک علوم نظریہ کا بیان ہے اور ''اِیَّاکَ نَعْبُدُوَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْن ''میں احکام عملیہ کا بیان ہے۔ اور بقیہ قرآن میں ان ہی دو مضامین کو پھیلایا ہے پس یہ ایسا ہے جیسا کہ مکہ مکرمہ کی زمین کو پہلے پیدا کیا گیا پھر اسی کو پھیلا کر بقیہ زمین بنائی گئی ہے اس لئے مکہ مکرمہ کو ام القریٰ کہتے ہیں۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ علوم نظریہ اور احکام عملیہ کا خلاصہ سیدھے راستے پر چلنا اور نیک بختوں کے مراتب اور بد بختوں کے منازل پر مطلع ہونا ہے۔ پھر سیدھے راستے پر چلنا تین امور سے تام ہوتا ہے، ذکر و فکر سے، خالص اللہ کی عبادت کرنے سے، اور تمام احوال میں معاملہ اللہ کے سپرد کرنے سے، ان تینوں امور کو سورۃ فاتحہ کا پہلا حصہ یعنی ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن '' سے لے کر ''اِیَّاکَ نَسْتَعِیْن '' تک متضمن ہے یوں کہ ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ الخ ''میں ذکر و فکر ہے اور ''اِیَّاکَ نَعْبُد ''میں عبادت کا ذکر ہے اور ''اِیَّاکَ نَسْتَعِیْن ''میں معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنے کا ذکر ہے۔ اور ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ الخ '' سے نیک بختوں کے مراتب اور بد بختوں کے منازل کی طرف اشارہ ہے۔ لہذا سورۃ فاتحہ بقیہ قرآن کے لئے ام کا درجہ رکھتی ہے۔

''حِکَم، حِکْمَۃٌ'' کی جمع ہے بمعنی علم۔ پس ''اَلْحِکَم النَّظَرِیَّۃِ'' بمعنی علوم اعتقادیہ ہے۔

(1) وَسُوْرَۃَ الْکَنْزِ وَالْوَافِیَۃِ وَالْکَافِیَۃِ لِذٰلِکَ (2) وَسُوْرَۃَ الْحَمْدِ وَالشُّکْرِ وَالدُّعَاءِ وَتَعْلِیْمِ الْمَسْئَلَۃِ لِاِشْتِمَالِھَا عَلَیْھَا (3) وَالصَّلٰوۃِ لِوُجُوْبِ قِرَاءَ تِھَا اَوِاسْتِحْبَابِھَا فِیْھَا (4) وَالشَّافِیَۃَ وَالشِّفَاءَ لِقَوْلِہٖ ﷺ ھِیَ شِفَاءٌ مِنْ کُلِّ دَاءٍ (5) وَالسَّبْعَ الْمَثَانِیْ لِاَنَّھَا سَبْعُ اٰیَاتٍ بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا اَنَّ مِنْھُمْ مَنْ عَدَّ التَّسْمِیَۃَ اٰیَۃً دُوْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ وَمِنْھُمْ مَنْ عَکَسَ (6) وَتُثَنّٰی فِی الصَّلٰوۃِ اَوِالْاِنْزَالِ اِنْ صَحَّ اَنَّھَا نَزَلَتْ بِمَکَّۃَ حِیْنَ فُرِضَتِ الصَّلٰوۃُ وَبِالْمَدِیْنَۃِ لَمَّا حُوِّلَتِ الْقِبْلَۃُ وَقَدْ صَحَّ اَنَّھَا مَکِّیَّۃٌ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِیْ وَھُوَ مَکِّیٌّ بِالنَّصِّ.

ترجمہ:۔ اور سورۃ الکنز، سورۃ الوافیہ اور سورۃ الکافیہ نام بھی اسی وجہ سے ہے، اور سورۃ الحمد، سورۃ الشکر، سورۃ الدعاء، سورۃ تعلیم المسئلہ (نام بھی) ہیں کیونکہ یہ سورۃ ان چیزوں پر مشتمل ہے، اور (اس کا نام) سورۃ الصلوۃ بھی ہے کیونکہ اس سورۃ کا پڑھنا نماز میں واجب یا مستحب ہے، اور (اس کا نام) سورۃ الشافیہ اور سورۃ الشفاء بھی ہے کیونکہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: یہ سورۃ شفاء ہے ہر بیماری کے لئے، اور سبع مثانی بھی ہے کیونکہ یہ سورۃ بالاتفاق سات آیتیں ہیں مگر ان میں سے بعض نے بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا ہے نہ کہ ''اَنْعَمْتَ عَلَیْھِم'' اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، اور یہ سورۃ نماز میں مکرر پڑھی جاتی ہے یا اس کا نازل کرنا مکرر ہے اگر یہ بات صحیح ہو کہ یہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ میں اس وقت نازل ہوئی جس وقت نماز فرض ہوئی اور دوسری مرتبہ مدینہ میں جس وقت قبلہ بدل گیا، اور یہ صحیح ہے کہ یہ مکی

سورۃ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ﴾ کی ہے (جو اسی سورۃ کے بارے میں نازل ہوا ہے)۔

تشریح :۔(1) قاضی صاحبؒ نے مذکورہ عبارت میں سورۃ فاتحہ کے بقیہ نام اور ان کی وجوہِ تسمیہ کو ذکر کیا ہے۔ سورۃ فاتحہ کا چوتھا نام کنز اور پانچواں نام وافیہ اور چھٹا نام کافیہ ہے۔ امّ القرآن کی آخری دو وجوہِ تسمیہ ان تینوں کی بھی وجہ تسمیہ ہیں، کیونکہ کنز اس مال کو کہتے ہیں جو محفوظ کر کے کسی چیز میں رکھ دیا جائے، چونکہ قرآن مجید کے بیش بہا مضامین کو سورۃِ فاتحہ میں رکھ دیا گیا ہے اس لئے اسے کنز کہنا درست ہے۔ اور وافیہ کا معنی ہے کسی چیز کو پورے طور پر لے لینا تو چونکہ سورۃِ فاتحہ قرآن مجید کے مضامین کو پورے طور پر لینے والی ہے اس لئے اسے وافیہ کہنا درست ہے۔ اور کافیہ کا معنی ہے کفایت کرنے والی، تو سورۃِ فاتحہ چونکہ اجمالی طور پر پورے قرآن مجید کے مضامین کی طرف سے کفایت کرنے والی ہے اسلئے اسے کافیہ کہنا درست ہے۔

(2) سورۃِ فاتحہ کا ساتواں نام سورۃ الحمد، آٹھواں نام سورۃ الشکر، نواں نام سورۃ الدعاء اور دسواں نام سورۃ تعلیم المسئلہ ہے کیونکہ یہ سورۃ ان چاروں امور پر مشتمل ہے، حمد پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے۔ شکر پر اس طرح مشتمل ہے کہ ''اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' میں جو صفات ذکر ہیں (کہ باری تعالیٰ سب پر مہربان، بہت مہربان اور روزِ جزاء کا مالک ہیں) یہ باری تعالیٰ کے منعم ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور منعم کی صفات علی سبیل التعظیم ذکر کرنا شکر ہے۔ اور دعاء پر مشتمل ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' دعاء ہے۔ اور تعلیم المسئلہ (یعنی اس میں سوال اور دعاء کرنے کے طریقہ کی تعلیم ہے) پر اس طرح مشتمل ہے کہ سورۃِ فاتحہ پڑھنے والا شروع میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو ذکر کرتا ہے پھر عبادت کا تحفہ پیش کرتا ہے پھر ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' سے دعا کرتا ہے، اس میں یہ تعلیم ہے کہ جس سے کوئی چیز مانگنی ہو پہلے اس کی تعریف اور ثنا بیان کرو اور کچھ تحفہ پیش کرو پھر اپنی ضرورت مانگو، اور سوال کا یہ طریقہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو سکھلایا ہے اس لئے یہ سورۃ تعلیم مسئلہ پر مشتمل ہے۔ نیز ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الخ'' میں جمع کے صیغے استعمال فرمائے ہیں جس میں یہ تعلیم ہے کہ باری تعالیٰ سے جو کچھ مانگنا ہو تو دعاء میں دوسرے مسلمانوں کو بھی شریک کرنا چاہئے کیونکہ مسلمانوں میں مقرب لوگ پائے جاتے ہیں ان کی برکت سے آپ کے حق میں بھی دعاء قبول ہو جائے گی۔

(3) سورۃ فاتحہ کا گیارھواں نام سورۃ الصلوۃ ہے کیونکہ نماز میں اس سورۃ کا پڑھنا شوافع کے نزدیک تمام رکعتوں میں واجب ہے اور احنافؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں واجب اور آخری دو رکعتوں میں مستحب ہے۔ (4) سورۃ فاتحہ کا بارھواں نام الشافیہ اور تیرھواں نام الشفاء ہے ان دونوں ناموں کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ پیغمبر ﷺ نے اپنے قول ''ھِیَ شِفَاءٌ لِکُلِّ دَاءٍ'' (سورۃِ فاتحہ ہر بیماری کے لئے شفاء ہے) میں اسے شفاء فرمایا ہے۔

(5) سورۃ فاتحہ کا چودھواں نام سبع مثانی ہے۔ یہ نام چونکہ دو لفظوں (یعنی سبع اور مثانی) پر مشتمل ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے ہر ایک کی الگ وجہ تسمیہ بیان کی ہے۔ سبع کی وجہ یہ ہے کہ یہ سورۃ بالاتفاق سات آیتوں پر مشتمل ہے۔ البتہ شوافعؒ میں سے ایک گروہ

بسم اللہ کو اس سورۃ کی پہلی آیت قرار دیتے ہیں اور ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن '' کو دوسری ''اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم '' کو تیسری ''مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْن '' کو چوتھی ''اِیَّاکَ نَعْبُدُوَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْن '' کو پانچویں ''اِھْدِنَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم '' کو چھٹی اور ''صِرَاطَ الَّذِیْن '' سے آخر تک کو ساتویں آیت قرار دیتے ہیں۔شوافع میں سے ایک اور فریق کی رائے یہ ہے کہ ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلْحَمْدُلِلّٰہِ ربّ العالمین '' تک یہ ایک آیت ہے اور ''صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِم '' الگ آیت ہے اور ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ الخ ''مستقل آیت ہے اس طرح اس فریق کے نزدیک بھی سورۃ فاتحہ کی آیتیں سات ہیں۔احناف بسم اللہ کو اس سورۃ کا جزء نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک پہلی آیت ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن '' ہے، دوسری ''الرّحمٰن الرّحیم '' ہے ،تیسری ''مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْن '' ہے، چوتھی ''اِیَّاکَ نَعْبُدُوَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْن '' ہے، پانچویں ''اِھْدِنَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم '' ہے، چھٹی ''صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِم '' ہے اور ساتویں ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَاالضَّآلِّیْن '' ہے۔

سوال یہ ہے کہ قاضی صاحب کا سورۃ فاتحہ کی آیتوں کو بالاتفاق سات قرار دینا درست نہیں کیونکہ امام حسن بصریؒ کے نزدیک سورۃِ فاتحہ کی چھ آیتیں ہیں وہ بسم اللہ کو سورۃ کا جزء نہیں مانتے اسی طرح ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ الخ '' کو بھی مستقل آیت نہیں مانتے ہیں اس طرح سورۃ فاتحہ کی چھ آیتیں بنتی ہیں، اور امام حسین جعفی آٹھ آیتوں کے قائل ہیں وہ بسم اللہ کو پہلی آیت قرار دیتے ہیں اور ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ الخ '' کو مستقل آیت مانتے ہیں اس طرح فاتحہ کی آٹھ آیتیں بنتی ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اتفاق سے جمہور کا اتفاق مراد ہے ایک دو کے اختلاف کا اعتبار نہیں۔

قاضی صاحب سے ''دُوْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِم '' کہنے میں تسامح ہوا ہے کیونکہ صحیح ''دُوْنَ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِم '' ہے اس لئے کہ صلہ موصول کے بغیر آیت شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ موصول اور صلہ کا مجموعہ ایک کلمہ کے حکم میں ہے۔

ف:۔صاحب روح المعانی نے سورۂ فاتحہ کے بائیس نام ذکر کیے ہیں اور سب کی وجوہِ تسمیہ بھی ذکر کی ہیں۔

(6) سورۃِ فاتحہ کو مثانی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ مثانی جمع ہے مُثنیٰ کی اور مُثنیٰ کا معنی ہے مکرر اور بار بار، تو چونکہ یہ سورۃ نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہے اس لئے اسے مثانی کہتے ہیں۔ نیز اگر یہ روایت صحیح ہو کہ اس سورۃ کا نزول پہلی مرتبہ مکہ مکرمہ میں فرضیتِ نماز کے وقت ہوا ہے اور دوسری مرتبہ مدینہ منورہ میں تحویل قبلہ کے وقت ہوا ہے تو اسے مثانی کہنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہے۔

''اِنْ صَحَّ '' سے جو تردد معلوم ہوتا ہے یہ مدینہ منورہ میں نزول کے بارے میں ہے کیونکہ مکہ مکرمہ میں نزول تو صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَلَقَدْاٰتَیْنَاکَ سَبْعًامِنَ الْمَثَانِی﴾[الحجر:۸۷] (ہم نے دی ہیں آپ کو سات ایسی آیتیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں) میں ''سَبْعًامِنَ الْمَثَانِی '' سے سورۃِ فاتحہ مراد ہے اور یہ آیت مبارکہ کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سورۃِ فاتحہ کا نزول مکہ مکرمہ میں مذکورہ آیت سے پہلے ہو چکا ہے۔

باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَلَقَدْاٰتَیْنَاکَ سَبْعًامِنَ الْمَثَانِی ''نص سے ثابت ہے کہ مکی ہے، وہ یہ کہ اس آیت کا شان نزول یہ ہے

کہ ابوجہل کے سات قافلوں نے شام کی جانب سے بہت کچھ مال لے آیا اور پیغمبر ﷺ اور صحابہ کرامؓ اس کو دیکھ رہے تھے اور اس زمانے میں صحابہ کرامؓ فاقہ کی حالت میں تھے ان کے فقر کی وجہ سے پیغمبر ﷺ کے دل میں آیا کہ کاش صحابہ کرامؓ پر خرچ کرنے کے لئے ایسا مال ہوتا، پس اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نازل ہوا کہ ہم نے آپ ﷺ کو سات قافلوں کے بدلے میں سات عظیم آیتیں دی ہیں۔

ف:۔مفسرین کی اصطلاح میں مکی آیتیں وہ ہیں جو آپ ﷺ کے بغرض ہجرت مدینہ طیبہ پہنچنے سے پہلے پہلے نازل ہوئیں ہوں، اور مدنی آیتیں وہ ہیں جو آپ ﷺ کے مدینہ پہنچنے کے بعد نازل ہوئیں ہوں۔مکی اور مدنی سورتوں کی بھی یہی تفصیل ہے، البتہ بعض سورتیں ایسی ہیں کہ وہ پوری کی پوری مکی یا پوری کی پوری مدنی ہیں مثلاً سورتِ مدثر پوری مکی ہے اور سورتِ آل عمران پوری مدنی ہے۔مگر بعض مرتبہ ایسا بھی ہوا ہے کہ پوری سورت مکی ہے، لیکن اس میں ایک یا چند آیات مدنی بھی آگئی ہیں، اور بعض مرتبہ اس کے برعکس بھی ہوا ہے، لہٰذا کسی سورت کا مکی یا مدنی ہونا عموماً اس کی اکثر آیتوں کے اعتبار سے ہوتا ہے اس کی تمام آیتوں کے اعتبار سے نہیں۔(معارف:۱/۲۶)

(1) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مِنَ الْفَاتِحَةِ وَعَلَيْهِ قُرَّاءُ مَكَّةَ وَالْكُوْفَةِ وَفُقَهَائُهُمَا وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَخَالَفَهُمْ قُرَّاءُ الْمَدِيْنَةِ وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَفُقَهَائُهَا وَمَالِكٌ وَالْاَوْزَاعِيُّ (2) وَلَمْ يَنُصَّ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِيْهِ بِشَيْءٍ فَظُنَّ اَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ السُّوْرَةِ عِنْدَهٗ (3) وَسُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيُّ عَنْهَا فَقَالَ مَابَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلَامُ اللّٰهِ (4) وَلَنَا اَحَادِيْثُ كَثِيْرَةٌ مِنْهَا مَارَوٰى اَبُوْهُرَيْرَةَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ اٰيَاتٍ اُوْلٰهُنَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَقَوْلُ اُمِّ سَلْمَةَ قَرَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ اٰيَةً وَمِنْ اَجْلِهِمَا اُخْتُلِفَ فِيْ اَنَّهَا اٰيَةٌ بِرَاْسِهَا اَوْ بِمَا بَعْدَهَا (5) وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ مَابَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلَامُ اللّٰهِ وَالْوِفَاقُ عَلٰى اِثْبَاتِهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ الْمُبَالَغَةِ فِيْ تَجْرِيْدِ الْقُرْاٰنِ حَتّٰى لَمْ تُكْتَبْ اٰمِيْنَ.

ترجمہ:۔بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور اسی پر قراء مکہ اور کوفہ اور ان دونوں کے فقہاء اور ابن المبارک اور امام شافعیؒ ہیں، اور مخالفت کی ہے ان کی مدینہ، بصرہ اور شام کے قاریوں نے اور ان کے فقہاء اور امام مالک اور امام اوزاعی نے، اور امام ابوحنیفہؒ نے تصریح نہیں کی ہے اس بارے میں کسی شئی کی پس گمان ہوا کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک، اور سوال ہوا امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ سے اس بارے میں تو انہوں نے کہا دو گتوں کے درمیان کلام اللہ ہے، ہمارے (شوافع) دلائل بہت ساری حدیثیں ہیں ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو حضرت ابوھریرۃؓ نے نقل فرمائی ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا: فاتحۃ الکتاب سات آیتیں ہیں ان میں سے پہلی آیت "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" ہے، اور حضرت امّ سلمہؓ کا قول ہے کہ پیغمبر ﷺ نے سورۃ فاتحہ کو پڑھا اور "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کو ایک آیت شمار کیا اور انہی روایتوں کی وجہ سے علماء نے اختلاف کیا اس میں کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا مابعد کے ساتھ مل کر آیت ہے، اور اجماع اس پر ہے کہ دو گتوں کے درمیان کلام اللہ ہے اور اتفاق اس کے ثابت رکھنے پر ہے مصاحف میں، قرآن کو غیر قرآن سے الگ کرنے میں مبالغہ کے باوجود حتی کہ نہیں لکھا جاتا ہے لفظ آمین بھی۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں بسم اللہ کے بارے میں ائمہ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے اور بعض کے نزدیک جزء نہیں ہے اور بعض سے اس بارے میں کوئی تصریح منقول نہیں۔ پھر اپنے مسلک (شوافعؒ کے مسلک) کی تائید کے لئے دو روایتوں کو ذکر کیا ہے۔ پھر جو حضرات بسم اللہ کے قرآن ہونے کے منکر ہیں دو وجوہ سے ان کے اس قول کو رد کیا ہے۔

قاضی صاحبؒ نے تفسیر بیضاوی کے ہمارے ہاں عام مستعمل نسخے کے مطابق کوئی تین صفحات کے قریب میں ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ'' کی تحقیق کی ہے۔اس کے بعد پھر تقریباً چھ صفحات میں سورۃِ فاتحہ کی تفسیر کی ہے۔

(1)اس بات میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ بسم اللہ سورۂ نمل کا جزء ہے البتہ اختلاف اس بسم اللہ میں ہے جو سورتوں کے شروع میں واقع ہے؟ مکہ اور کوفہ کے قراء اور ان دونوں شہروں کے فقہاء اسی طرح عبداللہ ابن المبارک اور امام شافعیؒ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے۔ جبکہ مدینہ منورہ، بصرہ اور شام کے قراء اور ان شہروں کے فقہاء اسی طرح امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جزء نہیں چہ جائیکہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہو۔ متقدمین احنافؒ بھی اسی کے قائل رہے ہیں اسی لئے احنافؒ نے قرآن مجید کی اس طرح تعریف کی ہے''اَلْمَنْقُوْلُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ''(جو نبی ﷺ سے کسی قسم کے شبہ کے بغیر تواتر کے ساتھ منقول ہو)۔''بلاشبهة'' کی قید سے بسم اللہ سے احتراز مقصود ہے۔ مگر متاخرین احنافؒ شوافعؒ کے ساتھ اس بات میں موافق ہوگئے ہیں کہ بسم اللہ قرآن مجید کی مستقل آیت ہے البتہ اس کے قائل نہیں کہ بسم اللہ ہر سورۃ کا جزء ہے۔

(2)خود امام صاحبؒ نے اس بارے میں کوئی تصریح نہیں کی ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ جزئیت کے منکر ہیں کیونکہ آپؒ کے زمانے میں یہ مسئلہ کوفہ میں زور شور سے چل رہا تھا کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے۔ پس ایسے موقع پر خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ آپؒ جزئیتِ فاتحہ کے قائل نہیں، ورنہ تو قائلین جزئیت کی موافقت کرکے جزئیت کی تصریح فرماتے۔

قاضی صاحبؒ نے''لَمْ يَنُصَّ'' کہا جس سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپؒ سے یہ مسئلہ صراحتاً تو منقول نہیں البتہ ضمناً ثابت ہے کہ آپؒ جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں، کیونکہ امام صاحب سے تمام نمازوں میں بسم اللہ سراً پڑھنا منقول ہے تو اگر آپؒ کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہوتی تو پھر فاتحہ کی طرح ضرور جہراً پڑھتے۔

(3)امام محمدؒ سے جزئیت فاتحہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؒ نے جواب دیا''مَا بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلَامُ اللّٰهِ''(دو گتوں کے درمیان کلام اللہ ہے)۔امام محمدؒ کے اس جواب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورتوں کی ابتداء میں جو بسم اللہ لکھی گئی ہے وہ قرآن مجید کا جزء ہے، مگر یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ سورۃ فاتحہ کا بھی جزء ہو۔ لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں جو گمان کیا گیا ہے کہ ان کے

نزدیک تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، حضرت امام محمدؒ کا یہ قول اس کے خلاف نہیں۔امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ پھر آپ اسے نماز میں کیوں آہستہ پڑھتے ہیں؟ آپؒ نے جواب دیا کہ اس کا نزول سورتوں کے درمیان فصل اور تبرک کے لئے ہوا ہے جس سے لازم نہیں آتا کہ قرآن مجید کے جتنے احکام ہیں وہ سارے بسم اللہ کے بھی ہوں۔

(4) قاضی صاحبؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لئے ''وَلَنَا اَحَادِیث الخ '' سے شوافع کے تین دلائل کو ذکر کیا ہے (۱) پہلی دلیل مندرجہ ذیل دو روایتیں ہیں۔ایک حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا: سورۃ فاتحہ سات آیتیں ہیں ان میں سے پہلی آیت ''بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم '' ہے۔اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ ایک کامل آیت ہے۔اور دوسری روایت حضرت امّ سلمہؓ کا قول ہے کہ ''پیغمبر ﷺ نے سورۃ فاتحہ کو پڑھا اور ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ'' کو ایک آیت شمار کیا'' اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ تام آیت نہیں بلکہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ'' کے ساتھ مل کر آیت ہے۔ان دو روایتوں کے مدلول میں اس تھوڑے سے اختلاف کی وجہ سے شوافعؒ کے آپس میں اختلاف ہوا ہے کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ '' کے ساتھ ملکر آیت ہے۔

حضرت امّ سلمہؓ کی روایت کو عام نسخوں میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے ''قَرَأَ رَسُوْلُ اللّٰه ﷺ الْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اٰيَة'' حالانکہ اس میں ایک جملہ کم ہے پوری عبارت اس طرح ہے ''قَرَأَ رَسُوْلُ اللّٰه ﷺ الْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ اٰيَة ''۔ہم نے اسی نسخہ کے مطابق عبارت میں ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ '' بڑھا دیا ہے۔

(5) (۲) دوسری دلیل امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور ما بین الدفتین میں بسم اللہ بھی ہے لہٰذا تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے۔(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ امت نے قرآن مجید کو غیر قرآن سے خالی کرنے میں بڑے مبالغے سے کام لیا ہے حتی کہ لفظ ''آمیــــن '' بھی نہیں لکھا گیا ہے مگر بسم اللہ کو باتفاق امت قرآن مجید میں لکھا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ قرآن مجید کا جزء ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ یہ تو مدعیٰ خاص ہوا اور دلیل عام۔وہ اس طرح کہ آپ کا مدعیٰ یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہے جبکہ اجماع سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ قرآن مجید کا جزء ہے اور قرآن کا جزء ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ فاتحہ کا بھی جزء ہو؟۔قاضی صاحبؒ کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ مدعیٰ تو گذشتہ دو روایتوں سے ثابت ہوا، ان دو دلائل سے مخالفین یعنی امام مالکؒ واوزاعیؒ وغیرہ کی تردید مقصود ہے جو بسم اللہ کے جزء قرآن ہونے کے مخالف ہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ما بین الدفتین تو آیتوں کی تعداد اور رکوعات کی تعداد اور سورتوں کا مکی مدنی ہونا بھی ہے پھر تو ان چیزوں کو بھی قرآن کہنا چاہئے؟ جواب:۔ ما بین الدفتین سے صحابہؓ اور تابعینؒ کے زمانے کے مصاحف مراد ہیں جن میں یہ چیزیں نہیں تھیں، اور بسم اللہ موجود تھی۔

"الاجماع" اور "الوفاق" کا عطف "ولنا احادیث" کے لفظ "احادیث" پر ہے۔

احناف کے دلائل :۔(۱) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی اقتداء میں نماز پڑھی ہے مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ پڑھتے ہوئے نہیں سنا ہے۔ قرأۃِ بسم اللہ کی نفی مراد نہیں بلکہ اخفاء کی وجہ سے سماع کی نفی ہے۔ (۲) حضرت عبداللہ ابن مغفلؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز میں سورۃ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ کو بھی زور سے پڑھا تو میرے والد صاحب نے مجھے کہا: کہ اے میرے بیٹے اسلام میں کوئی نئی بات پیدا کرنے سے بچو، کیونکہ میں نے نبی ﷺ شیخینؓ اور حضرت عثمانؓ کی اقتداء میں نماز پڑھی ہے یہ سب حضرات قرأۃ الحمدللہ سے شروع فرماتے (روح المعانی:۱/۶۲)۔ ظاہر ہے کہ اگر بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہوتی تو فاتحہ کی دیگر آیتوں کی طرح اس کو بھی نبی ﷺ اور صحابہ کرامؓ جہراً پڑھتے۔ علامہ آلوسیؒ نے بسم اللہ کی جزئیت وعدم جزئیت پر خوب بحث کی ہے۔

(1) وَالْبَاءُ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوْفٍ تَقْدِيْرُه بِسْمِ اللّٰهِ اَقْرَأُ، لِاَنَّ الَّذِيْ يَتْلُوْه مَقْرُوْءٌ وَكَذَالِكَ يُضْمِرُ كُلُّ فَاعِلٍ مَايَجْعَلُ التَّسْمِيَةَ مَبْدَأً لَه، (2) وَذَالِكَ اَوْلٰى مِنْ اَنْ يُضْمَرَ اَبْدَأُ لِعَدَمِ مَا يُطَابِقُه وَمَايَدُلُّ عَلَيْهِ (3) اَوْ اِبْتِدَائِيْ لِزِيَادَةِ اِضْمَارٍ فِيْهِ

ترجمہ:۔ اور باء متعلق ہے محذوف کے ساتھ، تقدیری عبارت ہے "بسم اللّٰہ أقرأ" کیونکہ جو چیز اس کے بعد میں آرہی ہے وہ مقروٗ کے قبیل سے ہے، اور اسی طرح مقدر مانے ہر فاعل اس شئ کو جس کے لئے بسم اللہ مبدأ بنایا جارہا ہے، اور یہ بہتر ہے اس سے کہ مقدر مانا جائے لفظ "ابدأ" بوجہ نہ ہونے اس فعل کے جو ابدأ کے مطابق ہو اور بوجہ نہ ہونے اس لفظ کے جو "ابدأ" پر دال ہو، اور "اِبْتِدَائِیْ" (مقدر ماننے سے بھی اولیٰ ہے) کیونکہ مقدر چیزیں زیادہ ہیں اس صورت میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں بسم اللہ کے جار مجرور کے بارے میں بتایا ہے کہ اس کا متعلّق "اَقْرأ" مقدر ماننا بہتر ہے "اَبْدأ" یا "اِبْتِدَائِیْ" مقدر ماننے سے۔ اور جار مجرور کے بارے میں قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے۔

(1) بسم اللہ میں باء جارہ اور اسم مجرور ہے اور جار مجرور کے لئے متعلّق کا ہونا ضروری ہے اگر متعلق ملفوظ ہو تو فبھا ورنہ مقدر مانا جائے گا۔ یہاں چونکہ متعلّق ملفوظ نہیں ہے اس لئے قاضی صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ یہاں متعلق "اَقرأُ" مقدر ہے کیونکہ بسم اللہ کے بعد جو کام شروع ہو رہا ہے وہ از قبیل متلو ومقروء ہے یعنی بسم اللہ پڑھنے والے کا قصد یہ ہے کہ بسم اللہ کے بعد نظم قرآن کو پڑھ لے پس اس کام کی مناسبت سے متعلّق ایسا لفظ مقدر مانا جائے گا جو اس کام پر دلالت کرے اور وہ لفظ "اقرأ" ہے۔

قاضی صاحبؒ نے جار مجرور کے بارے میں قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جیسا کہ قرأۃ کا فاعل (یعنی قرآن پڑھنے والا) قرأۃ سے مشتق فعل (یعنی اَقْرأ) کو مقدر مانتا ہے اسی طرح ہر فاعل ایسے لفظ کو جار مجرور کے لئے مقدر متعلّق مانے جو لفظ اس فعل پر دلالت کرے جس کو تسمیہ سے شروع کیا جارہا ہے مثلاً چلنے والا "بِسْمِ اللّٰہِ" کا متعلق "اَذْهَبُ" مقدر مانے اور پینے والا "بِسْمِ اللّٰہِ" کا متعلق "اَشْرَبُ" مقدر مانے۔

قاضی صاحبؒ کی عبارت "وَكَذَالِكَ يُضْمِرُ كُلُّ فَاعِلٍ مَايَجْعَلُ التَّسْمِيَةَ مَبْدَأً لَه" میں تسامح ہوا ہے کیونکہ اس

کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ہر فاعل اس کام کو مقدر مانے جس کو وہ بسم اللہ سے شروع کر رہا ہے، حالانکہ کام مقدر نہیں مانا جا سکتا بلکہ اس کام پر دلالت کرنے والا فعل مقدر مانا جائے گا، پس صحیح عبارت اس طرح ہے ''وَکَذٰلِکَ یُضْمِرُ کُلّ فَاعِلِ اللَّفْظَ الدَّال عَلٰی مَایَجْعَلُ التَّسْمِیَۃَ مَبْدَأَلَہٗ ''یعنی ہر فاعل ایسے لفظ کو مقدر مانے جو لفظ اس کام پر دلالت کرتا ہے جس کو بسم اللہ سے شروع کیا جا رہا ہے۔

(2) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ جار مجرور کا متعلق فعل عام یعنی ''اَبدَأ'' کو مقدر مانا جائے گا کیونکہ ''اَبدَأ'' فعل عام ہے ''اَقْرَأ'' کی بنسبت، اور فعل عام کو مقدر ماننا اولیٰ ہے فعل خاص کے مقدر ماننے سے، یہی وجہ ہے اکثر ظروف مستقرہ کا متعلق فعل عام مقدر مانا جاتا ہے۔ نیز فعل عام مقدر ماننے میں یہ خوبی ہے کہ یہ نبی ﷺ کے فرمان ''کُلّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَایُبْدَأُفِیْہِ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَھُوَ اَبْتَر'' کے مطابق ہو جائے گا کیونکہ نبی ﷺ کے فرمان میں بھی لفظ ''یبدأ'' کو استعمال کیا گیا ہے۔

مگر قاضی صاحب کو یہ رائے پسند نہیں کیونکہ فعل عام وہاں مقدر مانا جائے گا جہاں فعل خاص کا قرینہ نہ ہو جہاں فعل خاص کا قرینہ موجود ہو وہاں فعل خاص مقدر ماننا بہتر ہے۔ نیز بسم اللہ کے بعد ایسا کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جا رہا ہے جو فعل عام یعنی ''اَبدَأ'' کے مطابق ہو اور ''ابدأ'' پر دلالت کرے، جبکہ ''اَقْرَأ'' مقدر ماننے کی صورت میں بسم اللہ کے بعد شروع ہونے والا فعل قرأۃ اس مقدر ''اَقْرَأ'' کے مطابق ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا فعل مقدر ''اَقْرَأ'' ہی بہتر ہے۔ اور حدیث شریف سے مطابقت ''اَقْرَأ'' مقدر ماننے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ حدیث شریف سے مراد مقصود میں شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ کا اثبات ہے اور یہ مراد بہر دو صورت حاصل ہو جاتی ہے خواہ فعل عام مقدر مانا جائے یا فعل خاص۔

(3) بعض حضرات جار مجرور کا متعلق اسم مثلاً ''اِبْتِدَائِیْ'' مقدر مانتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ کو یہ رائے بھی پسند نہیں، کیونکہ اس صورت میں ''اَقْرَأ'' مقدر ماننے کی بنسبت زیادہ عبارت مقدر ماننا پڑتا ہے اس لئے کہ مقدر ''اِبْتِدَائِیْ'' کو مبتداء مانا جائے گا اور جار مجرور کو ''حَاصِلٌ'' یا ''ثَابِتٌ'' کے متعلق مان کر خبر مانا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مقدر عبارت زیادہ ہے بنسبت ''اَقْرَأ'' مقدر ماننے کے، اور قلتِ حذف اولیٰ ہے کثرتِ حذف سے۔

''اَوْاِبْتِدَائِیْ'' معطوف ہے ''اَبْدَأ'' پر، تقدیری عبارت ہے ''وَاِضْمَارُاَقْرَأاَوْلٰی مِنْ اِضْمَارِاِبْتَدَائِی اَیْضاً'' کہ ''اقرأ'' کو مقدر ماننا ''اِبْتِدَائِیْ'' کو مقدر ماننے سے بھی بہتر ہے۔

ف:۔ قال الامام الفخر الرازیؒ: قوله بسم الله، معناه ابدأ باسم الله، فاسقط منه قوله "ابدأ" تخفیفاً، فاذا قلت بسم الله فکأنک ابدأ باسم الله، والمقصود منه التنبیه علی أن العبد من اول ماشرع فی العمل کان مدار امره علی التسهیل والتخفیف والمسامحة، فکأنه تعالی فی اول کلمة ذکرها لک جعلها دلیلاً علی الصفح والاحسان. (تفسیر کبیر: ۱/۱۶۸)

☆ ☆ ☆

(1) وَتقْدِيمُ الْمَعْمُوْلِ هٰهُنَا اَوْقَعُ، كَمَا فِيْ قَوْلِهِ: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا وقَوْلِه: اِيَّاكَ نَعْبُدُ لِاَنَّه اَهَمُّ وَاَدَلُّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ، وَاَدْخَلُ فِي التَّعْظِيْمِ وَاَوْفَقُ لِلْوُجُوْدِ. فَاِنَّ اِسْمَه سُبْحَانَه وَتَعَالٰى مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ كَيْفَ لَا؟ وَقَدْ جُعِلَ اٰلَةً لَهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يُعْتَدُّ بِه شَرْعًا مَالَمْ يُصَدَّرْ بِاِسْمِه تَعَالٰى، لِقَوْلِه ﷺ: كُلُّ اَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَا يُبْدَاُ فِيْهِ بِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبْتَرُ.

ترجمہ:۔اور معمول کی تقدیم یہاں زیادہ وقیع ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ﴿بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا﴾ اور قول باری تعالیٰ ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں مقدم ہے اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور زیادہ دلالت کرتی ہے اختصاص پر اور زیادہ دخل ہے اس کو تعظیم میں اور زیادہ موافق ہے وجود کے کیونکہ باری تعالیٰ کا اسم مقدم ہے قرأۃ پر، کیوں نہ ہو حالانکہ اللہ کے نام کو آلہ قرار دیا گیا ہے قرأۃ کے لئے اس حیثیت سے کہ فعل شرعا تام اور معتبر نہیں ہوتا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع نہ ہو اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ہر وہ امر جو ذی شان ہو جس کا آغاز بسم اللہ سے نہ کیا جائے وہ بے برکت ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان فرمایا ہے کہ معمول (جار مجرور) کو مقدم ماننا اور اس کا عامل (متعلق) مؤخر ماننا کئی وجوہ سے زیادہ بہتر ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ آپ متعلق کو مؤخر کیوں مانتے ہیں حالانکہ متعلق عامل ہے اور جار مجرور معمول ہے اور عامل زیادہ حقدار ہے کہ معمول سے مقدم ہو کیونکہ عامل مقتضِی ہے اور معمول مقتضا ہے اور مقتضِی مقدم ہوتا ہے مقتضا سے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بسم اللہ میں معمول کو مقدم ماننا زیادہ وقیع اور مستحسن ہے عامل کو مقدم ماننے سے جیسا کہ ﴿بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا﴾ میں جار مجرور کو ''مجریها'' سے مقدم ذکر کیا ہے اور یہ تقدیم بہتر ہے تاخیر سے۔اسی طرح ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں معمول کو مقدم ذکر کیا ہے۔

یاد رہے کہ ''بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا'' میں تقدیم ''بِسْمِ اللّٰهِ'' کا یہ مطلب نہیں کہ ''بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا'' میں ''بِسْمِ اللّٰهِ'' معمول ہے اور ''مَجْرِيهَا'' اس کا عامل ہے پھر معمول کو مقدم کیا ہے۔کیونکہ ''مَجْرِيهَا'' یا تو مصدر ہے اور یا ظرف ہے۔اگر مصدر ہے تو مصدر معمول مقدم میں عمل نہیں کرتا اور اگر ظرف ہے تو ظرف بالاتفاق عوامل میں سے نہیں ہے۔بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہاں جار مجرور کی تقدیم اولیٰ ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم مؤخر کے لئے معمول بھی ہے یا نہیں۔

قاضی صاحب نے معمول کو مقدم ذکر کرنے کی اولویت کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں (ا) کہ یہاں معمول (یعنی اسم باری تعالیٰ) زیادہ اہم ہے کیونکہ کسی مسلمان کے نزدیک کسی اہم کام کو شروع کرتے وقت معبودِ برحق کا نام ذکر کرنا سب سے زیادہ اہم ہوگا، اور اہم احق بالتقدیم ہے اس لئے معمول کو مقدم ذکر کیا ہے۔(۲) معمول کو مقدم ماننے کی صورت میں اختصاص کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے، اور یہ مقام اختصاص کا ہے کیونکہ مشرکین لات اور عزی کے نام سے شروع کرتے تھے تو ایک موحد کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشرکین کی تردید کرتے ہوئے صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع کرے، اور مشرکین کی تردید اور باری تعالیٰ کے ساتھ اختصاص معمول کی تقدیم سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ تقدیم ما حقہ التاخیر مفیدِ اختصاص ہے۔

ہے تو ذکر میں بھی معمول (یعنی باری تعالیٰ کا نام) مقدم ہونا چاہئے جو فعل قرأۃ سے متعلق ہے۔
(۳) معمول کو مقدم ماننے کا باری تعالیٰ کے نام کی تعظیم میں زیادہ دخل ہے کیونکہ عرب لوگ اشرف فالاشرف کو ذکر میں مقدم رکھتے ہیں۔ (۴) معمول کو مقدم ماننے میں وجود کے ساتھ زیادہ موافقت پائی جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام وجود میں فعل قرأۃ سے مقدم ہے۔

(۵) اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تقدیم اس لئے اولیٰ ہے کہ نبی ﷺ کے فرمان "کُلّ امْرِ ذِیْ بَالٍ لایُبْدَأُفِیْہِ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَھُوَ اَبْتَر" میں باری تعالیٰ کے نام کو ہر اہم کام کے لئے آلہ قرار دیا ہے، اور قاعدہ ہے کہ فعل کا آلہ فعل سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ فعل آلہ پر موقوف ہوتا ہے۔ یاد رہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کو آلہ قرار دینے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ تبعاً مقصود ہے کیونکہ یہ تو تعظیم کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فعل شرعاً تام اور معتبر نہیں جس کو اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس شئ کو فعل کے معتبر ہونے کے لئے موقوف علیہ قرار دیا جائے اس میں اس شئ کی بہت زیادہ عظمت ہے۔

سوال یہ ہے کہ "اَھَمْ، اَدْخَلُ، اَوْفَق" اسم تفضیل کے صیغے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی تاخیر کی صورت میں بھی اہمیت، تعظیم اور موافقت تینوں پائی جاتی ہیں البتہ تقدیم کی صورت میں اس سے زیادہ پائی جاتی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں اسم تفضیل کے صیغے تفضیلی معنی میں مستعمل نہیں ہیں، لہذا کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

مسئلہ: قرأۃ قرآن سے پہلے تعوذ پڑھنا باجماع امت سنت ہے، خواہ تلاوت نماز کے اندر ہو یا خارج نماز (شرح منیہ) تعوذ پڑھنا تلاوتِ قرآن کے ساتھ مخصوص ہے، علاوہ تلاوت کے دوسرے کاموں کے شروع میں صرف بسم اللہ پڑھی جائے تعوذ مسنون نہیں، (عالمگیری، باب رابع من الکراہیۃ)۔ جب قرآن شریف کی تلاوت کی جائے اس وقت "اَعُوْذُ بِاللّٰہ" اور "بِسْمِ اللّٰہ" دونوں پڑھی جائیں، درمیانِ تلاوت میں جب ایک سورت ختم ہو کر دوسری شروع ہو تو سورۂ براءت کے علاوہ ہر سورت کے شروع میں مکرر بسم اللہ پڑھی جائے، اعوذ باللہ نہیں، اور سورۂ براءۃ اگر درمیان تلاوت میں آجائے تو اس پر بسم اللہ نہ پڑھے، اور اگر قرآن کی تلاوت سورۂ براءت ہی سے شروع کر رہا ہے تو اس کے شروع میں اعوذ باللہ اور بسم اللہ پڑھنا چاہئے (معارف القرآن: ۱/۷۷)

ف:۔ النکتۃ السابعۃ عشرۃ: قال جعفر الصادق: انہ لابد قبل القراءۃ من التعوذ، واما سائر الطاعات فانہ لایتعوذ فیھا، والحکمۃ فیہ أن العبد قد ینجس لسانہ بالکذب والغیبۃ والنمیمۃ فأمر اللّٰہ تعالیٰ العبد بالتعوذ لیصیر لسانہ طاھراً فیقرأ بلسان طاھر کلاماً أنزل من ربّ طیب طاھر (تفسیر کبیر: ۱/۹۵)

(1) وَقِیْلَ: اَلْبَاءُ لِلْمُصَاحَبَۃِ، وَالْمَعْنٰی مُتَبَرِّکاً بِاسْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَقْرَأُ (2) وَھٰذَا وَمَابَعْدَہٗ مَقُوْلٌ عَلٰی اَلْسِنَۃِ الْعِبَادِ لِیَعْلَمُوْا کَیْفَ یَتَبَرَّکُ بِاسْمِہٖ وَیُحْمَدُ عَلٰی نِعَمِہٖ وَیُسْأَلُ مِنْ فَضْلِہٖ، (3) وَاِنَّمَا کُسِرَتِ الْبَاءُ وَمِنْ حَقِّ الْحُرُوْفِ الْمُفْرَدَۃِ اَنْ تُفْتَحَ لِاخْتِصَاصِھَا بِلُزُوْمِ الْحَرْفِیَّۃِ وَالْجَرِّ (4) کَمَا کُسِرَتْ لَامُ الْاَمْرِ وَلَامُ الْاِضَافَۃِ دَاخِلَۃً عَلَی الْمُظْھَرِ لِلْفَصْلِ بَیْنَھُمَا وَبَیْنَ لَامِ الْاِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّاکِیْدِ.

ترجمہ:۔اور کہا گیا ہے کہ یہ باء مصاحبت کے لئے ہے اور معنی ہے''میں پڑھ رہا ہوں اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک حاصل کر رہا ہوں''اور یہ(بسم اللہ) اور اس کا مابعد کہلا دیا گیا ہے بندوں کی زبانی، تاکہ بندے جان لیں کہ کس طرح برکت حاصل کی جاتی ہے اللہ کے نام سے، اور(کس طرح) اس کی حمد کی جاتی ہے اس کی نعمتوں پر اور(کس طرح) سوال کیا جاتا ہے اس کے فضل کا، اور باء کو کسرہ دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جاتا کیونکہ باء مختص ہے لزوم حرفیت اور حرف جر ہونے کے ساتھ جس طرح کہ کسرہ دیا گیا لام امر کو اور لام اضافت کو جبکہ وہ اسم ظاہر پر داخل ہو لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافت اور لام تاکید کے درمیان فرق کے لئے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں باء کے بارے میں ایک اور احتمال کو ذکر کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر باء کے مکسور ہونے کی وجہ اور اس کی دو نظیریں بیان کی ہیں۔

(1) باء کے بارے میں گذشتہ تفصیل چونکہ اس صورت میں ہے کہ باء استعانت کے لئے ہو پس گذشتہ تفصیل کے ضمن میں گویا یہ ایک قول ثابت ہوا کہ بسم اللہ کی باء استعانت کے لئے ہے۔ باء کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ باء مصاحبت اور ملابست کے لئے ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہوگی''مُتَلَبِّسًا بِاسْمِ اللّٰہِ اَقْرَأُ''اس صورت میں معنی ہوگا''میں پڑھتا ہوں اس حال میں کہ میں متلبس ہوں اللہ کے نام کے ساتھ''۔ظاہر ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ تلبس کا دعویٰ کرنے سے بے ادبی ظاہر ہوتی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی عبارت''وَالْمَعْنٰی مُتَبَرِّکًا بِاسْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَقْرَأُ''(میں پڑھ رہا ہوں اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک حاصل کر رہا ہوں) سے اس اشکال کا حل یہ نکالا ہے کہ تلبس سے مطلقاً تلبس مراد نہیں بلکہ تلبس علی جہۃ التبرک مراد ہے اور تلبس علی جہۃ التبرک میں بے ادبی نہیں بلکہ ادب ہے۔

یہ علامہ زمخشری کا قول ہے کہ باء مصاحبت کے لئے ہے انہوں نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ باء مصاحبت کا استعمال زیادہ ہے بنسبت باء استعانت کے۔ قاضی صاحبؒ نے ان کے قول کو''قیل''سے ذکر کر کے اشارہ کیا کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ باء ملابست سے صرف تلبس کا معنی حاصل ہوتا ہے جبکہ باء استعانت سے استعانت کے ساتھ ایک اور زائد معنی بھی حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ کے نام سے استعانت حاصل کئے بغیر فعل تام اور معتد بہ نہیں ہوتا۔

ف:۔علامہ محمود آلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وعندی: انّ الاستعانۃ اولیٰ بل یکاد انْ تکون متعینۃ اذفیھامن الادب والاستکانۃ واظھار العبودیۃ مالیس فی دعوی المصاحبۃ ولانّ فیھاتلمیحاًمن اول وھلۃ الی اسقاط الحول والقوۃ الخ(روح المعانی: ۱/۶۵)

(2)''ھٰذَاوَمَابَعْدَہٗ''سے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لے کر آخر سورۃ فاتحہ تک یہ سارا اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور آپ باء استعانت یا ملابست کے لئے مانتے ہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے نام سے

استعانت حاصل کر رہا ہے اور اپنے نام سے برکت حاصل کر رہا ہے اور خود اپنی تعریف کر رہا ہے اور خود اپنی عبادت کر رہا ہے اور خود اپنے لئے اپنی ذات سے دعاء مانگ رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں باری تعالیٰ کے حق میں بہت بعید ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ یہ ساری باتیں باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کی زبانی کہلوائی ہیں گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے یوں کہا "قُولُوا بِسۡمِ اللّٰهِ وَالۡحَمۡدُ لِلّٰهِ وَاِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَاِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُ الخ"۔ پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ان پڑھ شخص آپ سے کہہ دے کہ میری طرف فلاں شخص کو سلام دعاء لکھ دو اور یہ بتادو کہ میں نے فلاں فلاں کام کرلیا ہے، آپ اس کے کہنے کے مطابق مکتوب الیہ کو لکھیں "كَتَبۡتُ هٰذِهِ الۡوَرَقَةَ تَحِيَّتِيۡ اِلَيۡكَ وَدُعَاءً لَكَ وَاِعۡلَامًا بِاَنِّيۡ فَعَلۡتُ كَذَا وَكَذَا" دیکھیں آپ نے متکلم کے صیغے استعمال کئے ہیں حالانکہ آپ سلام دعاء کہنے والا نہیں، پس یہی کہا جائے گا کہ آپ اپنے آمر کی زبانی یہ مضمون لکھ رہے ہیں۔ اسی طرح اس سورۃ میں بھی اللہ تعالیٰ نے بندے کی زبانی یہ باتیں کہلوائی ہیں۔ اس سے اللہ تعالیٰ بندے کو تعلیم دینا چاہتے ہیں تاکہ بندہ جان لے کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے کس طرح برکت حاصل کی جاتی ہے، اور اس کی نعمتوں پر کس طرح اس کی حمد کی جاتی ہے اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جاتا ہے۔

(3) حروف کی دو قسمیں ہیں، حروف مبانی، حروف معانی۔ حروف مبانی وہ حروف ہیں جن کا کوئی معنی نہیں ہوتا ان سے صرف کلمات مرکب ہوتے ہیں جیسے: زید، کا ز، ی، د، اور ضرب، کا ض، ر، ب۔ حروفِ مبانی معرب یا مبنی نہیں ہوتے کیونکہ معرب و مبنی ہونا کلمہ کی صفات ہیں جبکہ حروف مبانی کلمہ نہیں۔

اور حروف معانی وہ حروف ہیں جن کا اپنا معنی ہوتا ہے اور یہ اسم اور فعل کے مقابلے میں آتے ہیں، اور مبنی برسکون ہوتے ہیں کیونکہ بناء میں ثقل ہے اور سکون میں خفت ہے اسلئے بناء کے مناسب سکون ہے۔ لیکن کبھی اس طرح کی صورت پیش آتی ہے کہ یہ کلمہ ایک حرف پر مشتمل ہوتا ہے اور ابتداء میں واقع ہوتا ہے تو اگر اسے ساکن پڑھا جائے تو ابتداء بالسکون لازم آئے گی جو کہ متعذر یا متعسر ہے لہذا ایسے حروف کو فتحہ دینا مناسب ہے کیونکہ فتحہ اپنی خفت کی وجہ سے اخت السکون ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء حروف معانی میں سے ہے اور ایک حرف پر مشتمل ہے لہذا مفتوح ہونی چاہئے حالانکہ یہ باء مکسور ہے مفتوح نہیں؟

قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ باء دو باتوں کے ساتھ مختص ہے، حرفیت کے ساتھ یعنی ضروری ہے کہ باء ہمیشہ حرف ہو، اور جر دینے کے ساتھ یعنی باء بہرصورت اپنے مابعد کو جر دیتی ہے۔ اور یہ دونوں باتیں کسرہ کے ساتھ مناسبت رکھتی ہیں۔ حرفیت کسرہ کے ساتھ اس لئے مناسبت رکھتی ہے کہ حرف سکون کا تقاضا کرتا ہے اور سکون عدم حرکت ہے اور کسرہ بھی اپنی قلت (کسرہ قلیل اسلئے کہ فعل، حرف اور اسم غیر منصرف میں نہیں پایا جاتا) کی وجہ سے عدم کے درجہ میں ہے اسلئے حرفیت اور کسرہ میں مناسبت موجود ہے۔ اور جر دینا اس لئے کسرہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے تاکہ باء حرفِ جار کے اثر اور اس کی اپنی حرکت میں موافقت ہو، اگر جر کے سوا کوئی اور حرکت دی جائے تو اثر کا مؤثر سے مخالف ہونا لازم آئے گا۔

(4) سوال یہ ہے کہ اس باء کی کوئی اور نظیر ہے؟۔جواب: جی ہاں: دو نظیریں قاضی صاحب نے پیش کی ہیں، لام امر جیسے: "لِيَضْرِبْ" اور لام اضافت جب اسم ظاہر پر داخل ہو جیسے: "غُلَامٌ لِزَيْدٍ"۔ یہ دونوں لام حروف مفردہ ہیں اور مکسور ہیں۔البتہ ان کے مکسور ہونے کی وجہ وہ نہیں ہے جو باء کے مکسور ہونے کی ہے۔قاضی صاحب نے ان کے مکسور ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ "تاکہ ان دونوں میں اور لام ابتداء اور لام تاکید میں فرق ہو" یعنی تاکہ لام امر اور لام تاکید میں فرق ہو کیونکہ لام تاکید مفتوح ہوتا ہے، جیسے: "لَيَفْعَلُ"، اور لام اضافت اور لام ابتداء میں فرق ہو کیونکہ لام ابتداء مفتوح ہوتا ہے، جیسے: "لَقَائِمٌ"۔

قاضی صاحبؒ نے لام اضافت کے مکسور ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اسم ظاہر پر داخل ہو، اس سے اسم ضمیر پر داخل لام اضافت سے احتراز مقصود ہے کیونکہ اسم ضمیر پر داخل لام اضافت مفتوح ہوتا ہے جیسے "غُلَامٌ لَكَ"۔

لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ الْاِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّاكِيْدِ ۔اس عبارت میں لف نشر غیر مرتب ہے کیونکہ لام تاکید کا تعلق لام امر سے ہے اور لام ابتداء کا تعلق لام اضافت سے۔بعض نسخوں میں عبارت "بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ الْاِبْتِدَاءِ" ہے اس صورت میں لام ابتداء لام تاکید کو بھی شامل ہے" ای بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ الْاِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّاكِيْدِ" اور بعض نسخوں میں "بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ لَامِ التَّوْكِيْدِ" ہے اس صورت میں لام تاکید لام ابتداء کو بھی شامل ہے لہذا مطلب تینوں نسخوں کا ایک ہی نکلتا ہے۔

(1) وَالْاِسْمُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الَّتِيْ حُذِفَتْ اَعْجَازُهَا لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَبُنِيَتْ اَوَائِلُهَا عَلَى السُّكُوْنِ، وَاُدْخِلَ عَلَيْهَا مُبْتَدَاَ بِهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ لِاَنَّ مِنْ دَاْبِهِمْ اَنْ يَبْتَدِؤُوْا بِالْمُتَحَرِّكِ وَيَقِفُوْا عَلَى السَّاكِنِ. (2) وَيَشْهَدُ لَهُ تَصْرِيْفُهُ عَلَى اَسْمَاءٍ وَاَسَامِيَ وَسُمَيٍّ وَسَمَّيْتُ (3) وَمَجِيْءُ سُمًى كَهُدًى لُغَةً فِيْهِ قَالَ: وَاللّٰهُ اَسْمَاكَ سُمًى مُبَارَكًا: آثَرَكَ اللّٰهُ بِهِ اِيْثَارَكَا، (4) وَالْقَلْبُ بَعِيْدٌ غَيْرُ مُطَّرِدٍ. (5) وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ السُّمُوِّ لِاَنَّهُ رِفْعَةٌ لِلْمُسَمّٰى وَشِعَارٌ لَهُ، (6) وَمِنَ السِّمَةِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَاَصْلُهُ وِسْمٌ حُذِفَتِ الْوَاوُ وَعُوِّضَتْ عَنْهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ لِيَقِلَّ اِعْلَالُهُ. وَرُدَّ بِاَنَّ الْهَمْزَةَ لَمْ تُعْهَدْ دَاخِلَةً عَلٰى مَا حُذِفَ صَدْرُهُ فِيْ كَلَامِهِمْ (7) وَمِنْ لُغَاتِهِ سِمٌ وَسُمٌ، قَالَ: بِسْمِ الَّذِيْ فِيْ كُلِّ سُوْرَةٍ سِمُهُ.

ترجمہ:۔اور اسم بصریین کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے، جن کا آخری حرف حذف کر دیا گیا ہے کثرت استعمال کی وجہ سے اور مبنی بر سکون بنادیا ہے ان کے اول حرف کو پھر داخل کر دیا ان کے شروع میں ہمزۂ وصل ان کے ساتھ ابتداء کرنے کے لئے، اسلئے کہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ ابتداء کرتے ہیں حرف متحرک سے اور وقف کرتے ہیں ساکن پر اور اس پر شاہد لفظ اسم کی گردان ہے" اَسْمَاءُ، اَسَامِيُ، سُمَيٌّ" اور "سَمَّيْتُ" کے وزن پر اور "سُمًى" کا آنا "هُدًى" کی طرح یہ ایک لغت ہے اسم میں، شاعر کہتا ہے: اللہ تعالیٰ نے تیرا نام رکھا ہے مبارک نام، تجھے ترجیح دی ہے اس نام کے ساتھ (دوسرے لوگوں پر) جس طرح کہ تو نے اس کو اختیار کیا ہے، اور اسم میں قلب کا واقع ہونا بعید بات ہے عام نہیں ہے، اور اسم کا اشتقاق "سِمُوٌّ" سے اسلئے ہے کہ اسم مسمّٰی کے لئے موجب رفعت و معرفت ہے، اور کوفیین کے نزدیک اسم مشتق ہے "سِمَةٌ" سے اور اس کی اصل "وِسْمٌ" ہے واو کو حذف کر دیا اور اس کے بدلے میں ہمزۂ وصل لے آیا تاکہ اعلال کم ہو، اور رد کر دیا گیا اس

طرح کہ یہ معہود نہیں کہ ہمزہ داخل ہو اس پر جس کا اول حذف کر دیا گیا ہو عربوں کے کلام میں اور اسم کی لغات میں "سِمٌ" اور "سُمٌ" بھی ہے
اور شاعر نے کہا ہے: اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورۃ میں ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحب داخل (باء) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مدخول (اسم) کے بیان کو شروع فرما رہے ہیں۔ اپنی اس عبارت میں انہوں نے لفظ اسم کی اصل کے بارے میں بصریین اور کوفیین کے اختلاف اور دلائل کو ذکر کیا ہے۔ اور کوفیین کی دلیل کو رد کر کے بصریین کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ اور لفظ اسم کی مزید دو لغات کو ذکر کیا ہے۔

(1) فرماتے ہیں کہ بصریین کے نزدیک لفظ اسم اصل میں "سِمْوٌ" تھا چونکہ یہ لفظ کثیر الاستعمال ہے اس لئے انہوں نے اس کی اصل (سِمْوٌ) میں دو طرح سے تخفیف کی ہے (۱) اس کے آخر میں دیگر اسماء محذوفۃ الاعجاز کی طرح تخفیف کی ہے۔ محذوفۃ الاعجاز وہ اسماء ہیں جن کا آخری حرف حذف کر دیا گیا ہو جیسے: "یَدٌ، دَمٌ" جو کہ اصل میں "یَدْیٌ" اور "دَمْوٌ" یا "دَمْیٌ" ہیں۔ لفظ اسم کے بھی آخری حرف کو حذف کر دیا گیا ہے اس لئے وہ "سِمْوٌ" سے "سِمٌ" بن گیا ہے۔ (۲) اور اس کے شروع میں اس طرح تخفیف کی ہے کہ سین کو ساکن کر دیا ہے۔ پھر اس پر ہمزہ وصل داخل کر دیا گیا ہے تاکہ ابتداء بالسکون نہ ہو کیونکہ عربوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ابتداء متحرک حرف سے کرتے ہیں اور وقف ساکن حرف پر کرتے ہیں، اس طرح "سِمْوٌ" سے "اِسْمٌ" بن گیا۔ کوفیین کا مذہب آگے آرہا ہے۔

(2) بصریین کا مذہب راجح ہے کیونکہ کسی اسم کی اصل معلوم کرنے کیلئے اسکو تصغیر یا جمع کی طرف لوٹایا جاتا ہے اور اسم کی تصغیر "سُمَیٌّ" ہے جو کہ اصل میں "سُمَیْوٌ" تھا۔ اور اسم کی جمع "اَسْمَاءٌ" اور جمع الجمع "اَسَامِی" آتی ہے، اور فعل مجہول "سُمِّیَتْ" آتا ہے تو اگر اسم کی اصل "وِسْمٌ" ہوتا تو تصغیر "وُسَیْمٌ"، جمع "اَوْسَام"، جمع الجمع "اَوَاسِمُ" اور فعل مجہول "وُسِمَتْ" آتا۔

(3) نیز اسم میں ایک لغت "سُمًی" بروزن "هُدًی" بھی ہے یہ لغت بھی دلیل ہے کہ اسم کی اصل "سِمْوٌ" ہے "وِسْمٌ" نہیں ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اس آخری لغت پر استشہاد کے طور پر شاعر کا شعر پیش کیا ہے جس میں "سُمًی" بروزن "هُدًی" بمعنی اسم استعمال کیا گیا ہے، **شعر**: وَاللّٰهُ اَسْمَاکَ سُمًی مُبَارَکًا:: آثَرَکَ اللّٰهُ بِهِ اِیْثَارَکَا ۔ (اللہ تعالیٰ نے تیرا نام رکھا ہے مبارک نام، تجھے اللہ تعالیٰ نے ترجیح دی ہے اس نام کے ساتھ (دوسرے لوگوں پر) جس طرح کہ تو نے اس کو اختیار کیا ہے)۔ شعر میں "سُمًی" اسم کے معنی میں ہے۔

(4) کوفیین کہتے ہیں کہ اسم کی جمع اور تصغیر وغیرہ میں قلب واقع ہوا ہے یعنی واو کو شروع میں لگانے کی بجائے مؤخر کر دیا ہے چنانچہ "اَسْمَاءٌ" اصل میں "اَوْسَام" ہے واو کو مؤخر کر کے ہمزہ سے تبدیل کر دیا جیسا کہ "کِسَاءٌ" جو کہ اصل میں "کِسَاوٌ" ہے۔ اسی طرح "سُمَیٌّ" اصل میں "وُسَیْمٌ" ہے واو کو مؤخر کر دیا "سُمَیْوٌ" ہوا، پھر واو کو یاء کر کے یاء میں مدغم کر دیا "سُمَیٌّ" ہوا۔ اسی طرح "اَسَامِی" اصل میں "اَوَاسِمُ" ہے قلب کر کے "اَسَامِی" بنا دیا گیا۔

قاضی صاحب نے کوفیین کی اس رائے کو رد کر دیا ہے فرماتے ہیں: ان تمام مثالوں میں قلب کا وقوع ماننا بعید ہے کیونکہ قلب

خلاف القیاس ہوتا ہے جس کا بلاضرورت ارتکاب نہیں کیا جاتا ہے۔ نیز قلب میں اطراد بھی نہیں ہوتا یعنی قلب اتنا عام بھی نہیں ہوتا کہ کسی لفظ کے تمام صیغوں میں پایا جائے اسلئے کوفیین کا قلب کو قول کرنا درست نہیں۔

(5) پس بصریین کے نزدیک اسم کی اصل ''سِموٌ'' بمعنی بلندی ہے کیونکہ اسم اپنے مسمّٰی کے لئے موجب رفعت ومعرفت ہے مطلب یہ ہے کہ کسی کا خاص نام رکھنا اس کے لئے اعزاز ہے کیونکہ حقیر چیزوں کا نام نہیں رکھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ چیونٹی وغیرہ کو اسم جنس کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ہر ایک کے لئے الگ خاص نام نہیں ہوتا۔

(6) کوفیین کے نزدیک اسم کا اشتقاق ''وَسَمَ، یَسِمُ، سِمَةٌ'' سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسم کی اصل ''وَسْمٌ'' تھا پھر واو کو حذف کر دیا اور اس کے عوض شروع میں ہمزۂ وصل کا اضافہ کیا ''اِسْمٌ'' بن گیا۔ کوفیین کی دلیل یہ ہے کہ اسم کو ''وِسْمٌ'' سے مشتق ماننے میں اعلال کم ہے کیونکہ صرف شروع کے واو کو ہمزہ سے تبدیل کرنا ہے جبکہ ''سِمْوٌ'' سے مشتق ماننے کی صورت میں اعلال زیادہ ہے کیونکہ اس صورت میں آخر سے واو کو حذف کر کے شروع میں ہمزۂ وصل کو بڑھانا پڑتا ہے۔ اور قلتِ اعلال اولیٰ ہے کثرتِ اعلال سے اسلئے ''وِسْمٌ'' سے مشتق ماننا اولیٰ ہے۔

قاضی صاحبؒ نے کوفیین کی رائے کو رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ ''وِسْمٌ'' سے مشتق ماننے میں بے شک قلتِ اعلال ہے مگر یہ استعمال خلافِ اصل ہے کیونکہ عربوں کا یہ طریقہ معہود نہیں کہ کلمہ کے اول کو حذف کر کے اس کے عوض میں ہمزۂ وصل بڑھا دے بلکہ آخر سے حذف کرتے ہیں اور شروع میں ہمزۂ وصل بڑھاتے ہیں۔ اور کثرت اعلال کا ارتکاب کرنا خلافِ اصل استعمال سے اہون ہے لہٰذا البصریین کا مذہب ہی بہتر ہے۔

(7) قاضی صاحبؒ نے اسم کی دو لغتیں اور بیان کی ہیں یعنی ''سِمٌ'' بکسر السین اور ''سُمٌ'' بضم السین۔ پھر ''سِمٌ'' پر استشہاد کے طور پر شاعر کا شعر پیش کیا ہے، **شعر**: بِسْمِ الَّذِیْ فِیْ کُلِّ سُوْرَۃٍ سِمُہ۔ (اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورۃ میں ہے) اس شعر میں ''سِمٌ'' کو بمعنی اسم استعمال کیا ہے۔ ان دو لغتوں سے مقصود بصریین یا کوفیین کی تائید مقصود نہیں بلکہ صرف تعددِ لغات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

(1) وَالْاِسْمُ اِنْ اُرِیْدَ بِہ اللَّفْظُ فَغَیْرُ الْمُسَمّٰی لِاَنَّہ یَتَاَلَّفُ مِنْ اَصْوَاتٍ مُقَطَّعَۃٍ غَیْرِ قَارَّۃٍ وَیَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاُمَمِ وَالْاَعْصَارِ، وَیَتَعَدَّدُ تَارَۃً وَیَتَّحِدُ اُخْرٰی. وَالْمُسَمّٰی لَایَکُوْنُ کَذَالِکَ (2) وَاِنْ اُرِیْدَ بِہ ذَاتُ الشَّیْئِ فَھُوَ الْمُسَمّٰی لٰکِنَّہ لَمْ یُشْتَھَرْ بِھٰذَا الْمَعْنٰی. (3) وَقَوْلُہ تَعَالٰی: تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ اَلْمُرَادُ بِہ اللَّفْظُ لِاَنَّہ کَمَا یَجِبُ تَنْزِیْہُ ذَاتِہ سُبْحَانَہ وَتَعَالٰی وَصِفَاتِہ عَنِ النَّقَائِصِ، یَجِبُ تَنْزِیْہُ الْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَۃِ لَھَا عَنِ الرَّفَثِ وَسُوْءِ الْاَدَبِ (4) اَوِ الْاِسْمُ فِیْہِ مُقْحَمٌ کَمَا فِیْ قَوْلِ الشَّاعِرِ: اِلَی الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَیْکُمَا، (5) وَاِنْ اُرِیْدَ بِہ الصِّفَۃُ کَمَا ھُوَ رَأْیُ الشَّیْخِ اَبِی الْحَسَنِ الْاَشْعَرِیِّ اِنْقَسَمَ اِنْقِسَامَ الصِّفَۃِ عِنْدَہ اِلٰی مَاھُوَ نَفْسُ الْمُسَمّٰی وَاِلٰی مَاھُوَ غَیْرُہ وَاِلٰی مَالَیْسَ ھُوَ وَلَا غَیْرُہ.

ترجمہ:۔ اور اسم سے اگر لفظ مراد ہو تو اسم مسمّٰی کا غیر ہے کیونکہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسی اصوات سے جو ٹکڑے ٹکڑے غیر مجتمع ہیں اور مختلف ہوتے ہیں امتوں اور زمانوں کے اختلاف سے اور کبھی متعدد ہوتا ہے اور کبھی متحد ہوتا ہے اور مسمّٰی ایسا نہیں ہوتا، اور اگر اسم سے مراد ذاتِ شی ہو تو وہ عین مسمّٰی ہے لیکن اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہوا ہے، اور باری تعالیٰ کا قول ''تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ'' اور ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ'' سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس طرح کہ ذات اور صفاتِ باری تعالیٰ کی تنزیہ نقائص سے واجب ہے اسی طرح واجب ہے تنزیہ ان الفاظ کی جو ان کے لئے وضع ہیں فحش چیزوں اور بے ادبی سے، یا اسم باری تعالیٰ کے اس قول میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے: اِلَی الْحَوْلِ ثُمَّ اِسْمُ السَّلَامِ عَلَیْکُمَا۔ اور اگر اسم سے مراد صفت ہو جیسا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی رائے ہے تو اسم منقسم ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیکِ صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسمّٰی ہے دوسرا وہ جو غیر مسمّٰی ہے تیسرا وہ جو نہ عین مسمّٰی ہے اور نہ غیر مسمّٰی ہے۔

تشریح:۔ معتزلہ اور بعض اشاعرہ میں اختلاف ہے کہ اسم (کسی شی کا نام مثلاً زید، زینب وغیرہ) مسمّٰی (وہ ذات جس کا یہ نام ہے) کا عین ہے یا غیر۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ان کے درمیان محاکمہ کیا ہے کہ اسم کی مراد میں تین احتمال ہیں ہر ایک احتمال کا حکم الگ ہے۔ پھر ان بعض اشاعرہ نے عینیت پر دو آیتوں سے استدلال کیا ہے قاضی صاحبؒ نے ان کا جواب دیا ہے۔

(1) معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسم مسمّٰی کا غیر ہے اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اسم مسمّٰی کا عین ہے اور ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ اسم صفت کی طرح ہے کبھی عین ہوتا ہے، کبھی غیر ہوتا ہے اور کبھی نہ عین ہوتا ہے اور نہ غیر۔ اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اسم کبھی استعمال ہوتا ہے اور اس سے مراد لفظ ہوتا ہے جیسے: ''کَتَبْتُ زَیْداً'' (میں نے لفظِ زید لکھا) اور کبھی استعمال ہوتا ہے اور مراد مسمّٰی ہوتا ہے جیسے: ''کَتَبَ زَیْدٌ'' (زید نے لکھا)۔ پس جب قرینہ کے بغیر استعمال ہو تو بلا ترجیح دونوں معانی مراد ہو سکتے ہیں جیسے: ''رایت زیداً'' (میں نے زید کو دیکھا) تو غیریت کے قائل اس سے لفظ مراد لیتے ہیں اور عینیت کے قائل مسمّٰی مراد لیتے ہیں۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ نزاع لفظی ہے اور اسم کی مراد متعین ہونے سے پہلے تک ہے اسم کی مراد متعین ہونے کے بعد کوئی نزاع نہیں ہے۔ کیونکہ اسم کی مراد میں تین احتمال ہیں (۱) اگر اسم سے مراد لفظ ہو تو غیر مسمّٰی ہے (۲) اور اگر اسم سے مراد مسمّٰی کی ذات ہو تو اسم عین مسمّٰی ہے (۳) اور اگر اسم سے مراد صفت ہو تو اس میں اوپر ذکر شدہ تین احتمالات ہیں۔

پہلی صورت میں اسم تین وجوہ سے غیر مسمّٰی ہے (۱) کہ اس صورت میں اسم سے مراد وہ لفظ ہے جو اصواتِ مقطعہ (ایسی آوازیں جو ایک دوسری سے الگ ہوں مثلاً زید کے زاء کا تلفظ الگ ہے، یاء کا الگ اور دال کا الگ) سے مرکب ہے اور غیر قار الذات (جس کے اجزاء مجتمع فی الوجود نہ ہوں بلکہ ایک جزء موجود ہو کر ختم ہو جاتا ہے پھر دوسرا جزء موجود ہوتا ہے) ہے تو یہ یقیناً مسمّٰی کا غیر ہے کیونکہ مسمّٰی اصواتِ مقطعہ کا مجموعہ نہیں۔

(2) دوسری وجہ یہ ہے کہ اسم بایں معنی (کہ اسم سے مراد لفظ ہو) قوموں کے اختلاف اور زمانوں کے اختلاف سے مختلف

ہوتا ہے جبکہ ذات میں قوموں اور زمانوں کے اختلاف سے کوئی اختلاف نہیں پیدا ہوتا مثلاً ذات باری تعالیٰ کے لئے عربی زبان میں لفظ اللہ استعمال ہوتا ہے اور سریانی میں لاہٗ، اور فارسی میں لفظ خدا اور ہندی میں ایشور استعمال ہوتا ہے اور دوسری زبانوں میں اور نام ہیں، اس طرح اسم میں تعدد ہے مگر ذاتِ باری تعالیٰ میں کوئی تعدد نہیں۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ کبھی اسماء مذکورہ معنی کے اعتبار سے کبھی متعدد ہوتے ہیں اور مسمّٰی ایک ہوتا ہے جیسے مترادفات میں، اور کبھی اسم ایک ہوتا ہے اور مسمّٰی متعدد ہوتے ہیں جیسے مشترکات میں، تو اگر اسم عین مسمّٰی ہو تو پہلی صورت میں مسمّٰی کا متعدد ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اس صورت میں مسمّٰی ایک مفروض ہے، اور دوسری صورت میں اسم کا متعدد ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اس صورت میں اسم ایک مفروض ہے۔

(۴) اور دوسری صورت (کہ اسم سے مراد مسمّٰی کی ذات ہو) میں اسم عین مسمّٰی ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی زینب سے کہے "زَیْنَبُ طَالِقٌ" تو اس سے ذات زینب مراد ہے لفظ زینب مراد نہیں۔ مگر اس معنی میں اسم مشہور نہیں بلکہ ذات کے مقابلے میں جو لفظ وضع ہے اسی کو اسم کہتے ہیں۔

(3) جو لوگ اسم کے عین ذات ہونے کے قائل ہیں وہ اپنے استدلال میں مندرجہ ذیل دو آیتوں کو پیش کرتے ہیں ﴿تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ﴾ [الرحمٰن: ۷۸] (اللہ تعالیٰ کا نام بابرکت ہے)، اور ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ﴾ [الأعلیٰ: ۱] (اپنے رب کے اسم کی تسبیح بیان کیجئے)۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ ان دو آیتوں میں بالترتیب برکت اور تسبیح کی نسبت اسم کی طرف کی ہے (کہ برکت والا اللہ کا اسم ہے اور پاکی اللہ کے اسم کی بیان کر) حالانکہ برکت والا ہونا اور عیوب سے پاک ہونا ذات کی صفات ہیں نہ کہ الفاظ کی، پس یہی کہا جائے گا کہ اسم اور مسمّٰی ایک ہیں اور ان دو آیتوں میں اسم سے ذاتِ باری تعالیٰ مراد ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اس فریق کے استدلال کے دو جواب دئے ہیں۔ ایک یہ کہ ان دونوں آیتوں میں اسم سے لفظ یعنی باری تعالیٰ کا نام مراد ہے کیونکہ جس طرح کہ باری کی ذات اور صفات کی عیوب اور نقائص سے پاکی بیان کرنا واجب ہے اسی طرح جو الفاظ باری تعالیٰ کی ذات کے لئے موضوع ہیں ان کی بھی فحش چیزوں اور بے ادبی سے تنزیہ واجب ہے۔ لہٰذا اسمِ باری تعالیٰ کو برکت والا سمجھنا اور عیوب سے پاک سمجھنا درست ہے جیسا کہ ذاتِ باری تعالیٰ بابرکت ہے اور عیوب سے پاک ہے۔

(4) اور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ اسم ان دو آیتوں میں زائد ہے لہٰذا تسبیح کی نسبت ذات کی طرف ہے اسم کی طرف نہیں۔ اسم کے زائد ہونے کی نظیر لبید ابن ربیعہ (صحابیؓ ہیں جس کی عمر ایک سو بیس سال تک پہنچ چکی تھی) کا شعر ہے

شعر: تمنّی ابنتای اَنْ یعیش ابوھما:: وھل انا الّامن ربیعۃ او مضر

فقوما وقولا بالذی قد عرفتما:: ولا تخمشا وجھاً ولا تحلقا الشعر

الی الحول ثمّ اسم السّلام علیکما:: ومن یبک حولاً کاملاً فقد اعتذر

ترجمہ:۔ میری دو بیٹیاں آرزو رکھتی ہیں کہ ان کا ابو زندہ رہے حالانکہ میں بھی ربیعہ اور مضر قبائل کا فرد ہوں (جیسے وہ مرچکے ہیں میں بھی

مرجاؤں گا) پس تم دونوں کھڑی ہوں اور وہی کہو جو میرے بارے میں تم جانتی ہو، اور (اہل جاہلیت کی طرح) نہ تم چہرہ زخمی کرنا اور نہ بال مونڈنا، ایک سال تک تم میری خوبیاں بیان کرنا پھر تم دونوں پر الوداعی سلام ہو، کیونکہ جو سال بھر تک روئے (پھر رونا بند کردے) تو اس کا عذر قبول ہے۔ مذکورہ شعر میں محلِ استشہاد ''ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا'' ہے جس میں لفظِ اسم زائد ہے۔

جو حضرات اسم اور مسمّٰی میں غیریت کے قائل ہیں ان کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا﴾ [الاعراف: ۱۸۰] (اور اللہ تعالیٰ کے لئے سب اچھے نام ہیں سو اس کو پکارو وہی نام کہہ کر) اور رسول اکرم ﷺ کا قول مبارک ''اِنَّ لِلّٰهِ تِسْعَةً وَتِسْعِيْنَ اِسْمًا مَنْ اَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ'' (اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں جس نے ان کو یاد کیا وہ جنت میں داخل ہو جائیگا) ہے۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ آیتِ مبارکہ اور حدیث شریف سے اللہ تعالیٰ کے لئے متعدد نام ثابت ہوتے ہیں تو اگر اسم اور مسمّٰی میں عینیت ہو تو مسمّٰی یعنی باری تعالیٰ کا متعدد ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ محال ہے۔

(5) اور تیسری صورت میں چونکہ اسم سے مراد صفت ہے جیسا کہ اشاعرہ کے امام شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک اسم سے مراد صفت ہے۔ تو جیسا کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو عین موصوف ہو جیسے: وجود، یہ صفت ہے ذات باری تعالیٰ کی تو وجود اور ذات ایک دوسرے کے عین ہیں، دوسری وہ جو غیر موصوف ہو جیسے تخلیق (پیدا کرنا) ترزیق (رزق دینا) وغیرہ، یہ صفات ذات باری تعالیٰ کے غیر ہیں، تیسری وہ جو نہ عین موصوف ہو اور نہ غیر موصوف ہو، جیسے: علم اور قدرت باری تعالیٰ کی قدیم صفات ہیں نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر۔ تو چونکہ اس صورت میں اسم اور صفت ایک ہیں اس لئے اسم کی بھی یہی تین قسمیں نکلتی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ جو لوگ غیریت کے قائل ہیں وہ اسم کے پہلے معنیٰ (کہ اسم سے مراد لفظ ہے) کو مراد لیتے ہیں اور جو لوگ عینیت کے قائل ہیں وہ اسم کے دوسرے معنیٰ (کہ اسم سے مراد مسمّٰی کی ذات ہے) کو مراد لیتے ہیں۔

(1) وَاِنَّمَا قَالَ: بِسْمِ اللّٰهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللّٰهِ لِاَنَّ التَّبَرُّكَ وَالْاِسْتِعَانَةَ بِذِكْرِ اِسْمِهٖ، اَوْ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْيَمِيْنِ وَالتَّيَمُّنِ، (2) وَلَمْ يُكْتَبِ الْاَلِفُ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ الْخَطِّ لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَطُوِّلَتِ الْبَاءُ عِوَضًا عَنْهَا.

ترجمہ:۔ اور سوا اس کے نہیں کہ ''بِسْمِ اللّٰه'' کہا ہے ''بِاللّٰه'' نہیں کہا ہے کیونکہ تبرک اور استعانت لفظ اسم ذکر کرنے سے حاصل کی جاتی ہے، یا (بسم اللہ کہا) قسم اور تبرک میں فرق کرنے کے لئے اور نہیں لکھا گیا ہے الف (باء کے ساتھ) جس طرح قانونِ رسم الخط ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے، اور طویل کردی گئی ہے باء حذفِ الف کے عوض میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''بِاللّٰه'' کے بجائے ''بِسْمِ اللّٰه'' کہنے کی دو وجوہ ذکر کی ہیں اور لفظ اسم کے الف کو حذف کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ کسی کام کے شروع کرنے والے کے لئے باری تعالیٰ کے نام کے ساتھ ملابست برائے تبرک ضروری ہے، پس مناسب یہ تھا کہ یہ ملابست براہ راست ''بِاللّٰه'' کہہ کر حاصل کی جاتی، درمیان میں لفظ اسم کیوں

بڑھادیا ہے یعنی ''باللہ'' کے بجائے ''بِسْمِ اللّٰہ'' کیوں کہا ہے؟

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دئے ہیں (۱) کہ باری تعالیٰ کی ذات انتہائی عالی ہے اور بندہ انتہائی پستی میں ہے لہٰذا براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات سے تبرک اور استعانت حاصل کرنے میں بے ادبی معلوم ہوتی ہے اس لئے درمیان میں لفظِ اسم کو وسیلہ بنایا اور تبرک واستعانت لفظ اسم سے حاصل کی۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ''باللہ'' کے بجائے ''بِسْمِ اللّٰہ'' اس لئے کہا تا کہ قسم اور تبرک میں فرق ہو کیونکہ ''باللہ'' کہنے میں قسم کا بھی احتمال ہے اور تبرک کا بھی، یعنی اس وقت اس کا معنی یہ بھی ہوسکتا ''اللہ کی قسم'' اور یہ بھی ہوسکتا ''اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملابست برائے تبرک''۔ ظاہر ہے کہ اس طرح قسم اور تبرک میں التباس آتا۔ اور یہ خرابی ''بِسْمِ اللّٰہ'' کہنے کی صورت میں نہیں کیونکہ اس صورت میں باء قطعی طور پر ملابست کے لئے ہے قسم کے لئے نہیں کیونکہ باء قسمیہ لفظ اسم پر داخل نہیں ہوتی بلکہ لفظ اللہ یا اللہ تعالیٰ کی کسی صفت پر داخل ہوتی ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ لفظ اسم کے شروع میں ہمزہ وصلیہ ہے اور ہمزہ وصلیہ کے بارے میں رسم الخط کا قاعدہ یہ ہے کہ درمیان کلام میں تلفظاً گر جاتا ہے مگر تحریر سے نہیں گرتا ہے، جبکہ ''بِسْمِ اللّٰہ'' میں ہمزہ وسط کلام میں ہونے کی وجہ سے تلفظاً تو گر چکا ہے تحریر میں سے بھی ساقط کردیا ہے اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ آپ کا قاعدہ صحیح ہے مگر ''بِسْمِ اللّٰہ'' تلفظاً اور تحریراً ہر طرح انتہائی کثرت سے استعمال ہوتا ہے اور کثرتِ استعمال تخفیف کا مقتضی ہے لہٰذا ''بِسْمِ اللّٰہ'' میں تلفظاً وتحریراً دونوں طرح تخفیف کی گئی۔ پھر سقوطِ ہمزہ کے عوض میں ''بِسْمِ اللّٰہ'' کی باء کو ذرا اپنی حد سے طویل لکھا گیا تا کہ باء کی یہ طوالت ہمزہ کے محذوف ہونے پر دال ہو۔

(1) وَاللّٰهُ اَصْلُهٗ اِلٰهٌ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعُوِّضَ عَنْهَا الْاَلِفُ وَاللَّامُ، وَلِذَالِكَ قِيْلَ يَااَللّٰهُ بِالْقَطْعِ. (2) اِلَّا اَنَّهٗ يَخْتَصُّ بِالْمَعْبُوْدِ بِالْحَقِّ وَالْاِلٰهُ فِيْ اَصْلِهٖ لِكُلِّ مَعْبُوْدٍ ثُمَّ غَلَبَ عَلَى الْمَعْبُوْدِ بِحَقٍّ.

ترجمہ:۔ اور لفظ اللہ کی اصل ''الٰہ'' ہے پھر ہمزہ حذف کردیا گیا اور اس کے عوض میں الف لام لایا گیا، اور اسی وجہ سے (بوقتِ نداء) ''یااللہ'' ہمزہ قطعی کے ساتھ کہا جاتا ہے، مگر لفظ اللہ معبودِ برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ ''الٰہ'' اصل میں ہر معبود کے لئے بولا جاتا ہے پھر غالب ہوگیا اس کا استعمال معبودِ برحق میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''اللّٰہ'' کی تعلیل کو ذکر کیا ہے کہ یہ اصل میں کیا تھا۔ اور یہ بیان کیا ہے کہ اس وقت اس کا معنی کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ اصل میں ''الٰہ'' تھا پھر شروع کے ہمزہ کو گرادیا ''لٰہٌ'' ہوا ساقط شدہ ہمزہ کے عوض میں شروع میں الف لام لایا گیا ''اللّٰہ'' بن گیا اور تنوین گرگئی کیونکہ تنوین اور لام ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ چونکہ یہ ثابت ہوا کہ الف

لام حرف اصلی کے عوض میں آیا ہے عام تعریفی الف لام نہیں اس لئے وسطِ کلام میں بوقتِ ندا: ''یا اللّٰہ'' ہمزہ قطعی کے ساتھ پڑھا جاتا ہے ہمزہ وصلی کی طرح گرتا نہیں ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ ہمزہ قطعی ہے تو پھر وسطِ کلام میں کسی وقت بھی ساقط نہیں ہونا چاہئے حالانکہ عام حالات میں وسطِ کلام میں ساقط ہو جاتا ہے مثلاً ''وَاللّٰہ'' میں ہمزہ وصلی نہیں پڑھا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ بے شک قاعدہ کی رُو سے ساقط نہیں ہونا چاہئے تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ کا یہ نام بڑی کثرت سے استعمال ہوتا ہے اس لئے وسطِ کلام میں نداء کی صورت کے علاوہ باقی صورتوں میں ساقط ہو جاتا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''اَللّٰہ'' اصل میں ''اِلٰہ'' تھا البتہ دونوں کے معنی میں تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ ''الٰہ'' ہر معبود کے لئے استعمال ہوتا ہے خواہ حق ہو یا باطل، جیسے: ﴿اَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾[الفرقان: ۴۳] (بھلا دیکھو تو شخص کو جس نے پوجنا اختیار کیا اپنی خواہش کا)۔ میں ''ھوا'' بمعنی خواہش کو ''الٰہ'' کہا ہے۔ پھر ہمزہ کو حذف کئے بغیر اگر اس پر الف لام داخل کر دیا یعنی ''الالٰہ'' پڑھا تو اس وقت یہ لفظ غلبۃً معبودِ برحق کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام لایا تو اس وقت یہ لفظ معبودِ برحق کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے۔

قاضی صاحبؒ کی عبارت ''وَالْاِلٰهُ فِیْ اَصْلِهٖ لِكُلِّ مَعْبُوْدٍ'' میں ''الاِلٰہ'' کا الف لام عہدی ہے اس سے ''الٰہ'' نکرہ کی طرف اشارہ ہے یعنی نکرہ ہر معبود کے لئے استعمال ہوتا ہے اور الف لام داخل کرنے کے بعد غلبۃً معبودِ برحق کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ف:۔ امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں باری تعالیٰ کے وجود پر لاتعداد دلائل قائم کئے ہیں، سب سے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ اجسامِ عالم ماہیت جسمیہ میں سب مساوی ہیں مگر صفات میں مختلف ہیں مثلاً اجسامِ عالم کے رنگ مختلف ہیں، ان کے مکانات مختلف ہیں، اور ان کے احوال مختلف ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک جسم کا کسی رنگ، مکان اور حال کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ جسمیت یا لوازمِ جسمیت نہیں ورنہ جسمیت اور لوازمِ جسمیت میں تو سارے اجسام مساوی ہیں تو صفات میں بھی سب کا مساوی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، لہٰذا ضرور کوئی ایسی ذات ہے جس نے ہر ایک جسم کو اپنے رنگ، مکان اور حال کے ساتھ خاص کر دیا ہے، اب یہ ذات اگر ایک اور جسم ہے تو پھر سوال لوٹ آتا ہے کہ اس جسم کو رنگ، مکان اور حال کس کے عطا کردہ ہیں؟ اگر ان اوصاف کا عطا کرنے والا ایک اور جسم ہو تو یہ صورت تسلسل کو مستلزم ہے اس لئے یہ باطل ہے، لہٰذا اجسام کو صفات عطا کرنے والی ذات جسمیت سے پاک ہے اور یہی ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ہمارا مطلوب ہے۔

(1) وَاشْتِقَاقُهٗ مِنْ اَلَهَ اِلٰهَةً وَاُلُوْهَةً وَاُلُوْهِيَّةً بِمَعْنٰى عَبَدَ، وَمِنْهُ تَاَلَّهَ وَاسْتَاَلَهَ. (2) وَقِيْلَ مِنْ اَلِهَ اِذَا تَحَيَّرَ لِاَنَّ الْعُقُوْلَ تَتَحَيَّرُ فِیْ مَعْرِفَتِهٖ. (3) اَوْ مِنْ اَلِهْتُ اِلٰى فُلَانٍ اَیْ سَكَنْتُ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْقُلُوْبَ تَطْمَئِنُّ بِذِكْرِهٖ وَالْاَرْوَاحُ تَسْكُنُ اِلٰى مَعْرِفَتِهٖ. (4) اَوْ مِنْ اَلِهَ اِذَا فَزِعَ مِنْ اَمْرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ وَآلَهَهٗ غَيْرُهٗ اَجَارَهٗ، اِذِ الْعَائِذُ يَفْزَعُ اِلَيْهِ وَهُوَ يُجِيْرُهٗ حَقِيْقَةً اَوْ بِزَعْمِهٖ (5) اَوْ مِنْ اَلِهَ الْفَصِيْلُ اِذَا اُوْلِعَ بِاُمِّهٖ اِذِ الْعِبَادُ يُوْلَعُوْنَ بِالتَّضَرُّعِ اِلَيْهِ فِی الشَّدَائِدِ.

ترجمہ:۔اور لفظ الٰہ مشتق ہے ''اَلَہَ، اِلٰهَةً، اُلُوهَةً، اُلُوهِيَّةً'' بمعنی ''عَبَدَ'' سے، اور ان ہی مصادر سے ''تَألَّہ، اِستألَہ'' ہے اور کہا گیا ہے کہ الٰہ مشتق ہے ''اَلِہَ'' سے جب کوئی شخص حیرت میں پڑھ جائے کیونکہ انسانی عقول حیران ہیں باری تعالیٰ کی معرفت میں ،یا ''اَلِهتُ الٰی فلانٍ'' سے مشتق ہے یعنی میں نے فلاں کے ساتھ سکون حاصل کیا کیونکہ دل مطمئن ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اور روحوں کو سکون ملتا ہے اللہ تعالیٰ کی معرفت سے۔ یا ''اَلِہَ'' سے مشتق ہے (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی گھبرا جائے اس مصیبت سے جو اس پر نازل ہوئی ہے اور ''اَلَهَه غیرُہ'' (اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی گھبرائے ہوئے کو پناہ دے کیونکہ پناہ لینے والا شخص گھبرا کر اس کی طرف جاتا ہے اور وہ اس کو حقیقۃً پناہ دیتا ہے یا اس کے گمان کے مطابق۔ یا ماخوذ ہے ''اَلِہَ الْفَصِيْل'' سے جب وہ (اونٹنی کا بچہ) اپنی ماں کے ساتھ چمٹ جائے، اس لئے کہ بندے چمٹ جاتے ہیں گڑگڑا کر اللہ تعالیٰ کو سختیوں میں۔

تشـــــریـــــح:۔لفظ اللہ کے بارے میں تین قول ہیں، ایک یہ کہ یہ عربی لفظ ہے مشتق ہے، دوسرا یہ کہ علم ذاتی ہے کسی سے مشتق نہیں ہے، تیسرا یہ کہ یہ سریانی زبان کا لفظ ہے۔ یہاں قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں پہلے قول کے مطابق لفظ اللہ کے مشتق منہ کے بارے میں پانچ اقوال کو ذکر کیا ہے۔ اور اگلی عبارت میں مشتق منہ کے بارے میں مزید دو قول ذکر کئے ہیں۔

(1) بعض حضرات بمع قاضی صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ ''اللّٰہ'' عربی لفظ ہے اور ''اَلَہَ یَألَہ'' بمعنی ''عَبَدَ'' باب منع سے مشتق ہے جس کے تین مصادر آتے ہیں ''اِلٰهَةً، اُلُوهَةً، اُلُوهِيَّةً''۔ ''اَلَہَ'' بمعنی ''عَبَدَ'' اور ''اِلٰہ'' بروزن فِعال بمعنی مفعول ہے یعنی معبود۔ باقی ''اَلَہَ'' بمعنی ''عَبَدَ'' اسلئے ہے کہ اسی سے باب تفعّل'' تَألَّہَ'' آتا ہے بمعنی ''صَارَ کَالْعَبْد'' چونکہ تفعّل میں عبدیت کا معنی موجود ہے اسلئے ''اَلَــہَ'' میں بھی عبادت کا معنی ہوگا، اسی طرح باب استفعال کا ''اِسْتَــألَــہَ'' بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے ''صَارَ مُشَابِهاً لِلْعَبْدِ''۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی عبدیت کا معنی موجود ہے۔ لہذا ''اَلَہَ'' میں بھی عبادت کا معنی ہوگا۔

(2) دوسرا قول یہ ہے کہ ''الٰہ'' ماخوذ ہے ''اَلِہَ'' باب سمع سے ہے بمعنی متحیر ہو جانا، اور ''اِلٰہ'' بمعنی ''مَألُوہ'' ہے یعنی وہ ذات جس کے بارے میں لوگ متحیر ہیں۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ساری دنیا حیران ہے ورنہ اگر اللہ تعالیٰ کی معرفت ہر کسی کو حاصل ہوتی تو کوئی گمراہ نہ ہوتا۔

(3) تیسرا قول یہ ہے کہ ''اِلٰہ'' ماخوذ ہے ''اَلِهتُ الٰی فلانٍ'' سے یعنی میں نے فلاں کے پاس سکون حاصل کیا۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے لوگوں کے دل سکون حاصل کرتے ہیں ''کَمَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ﴿اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ﴾ [الرعد: ۲۸] (خبردار: اللہ کی یاد ہی سے دل چین پاتے ہیں)۔ اور روحیں اللہ تعالیٰ کی معرفت سے سکون حاصل کرتی ہیں۔ یعنی ذکر کا اثر یہ ہے کہ پھر نفس شہوتوں کے معارضہ سے مضطرب نہیں رہتا ہے۔

ف:۔وہ انسانی لطیفہ جو ادراک کا کام کرتا ہے وہ جب تدبیر بدن کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور قوتِ شہویہ اور غضبیہ کے لئے جامع ہوتا ہے تو اس وقت اس کو نفس کہتے ہیں۔ اور یہی لطیفہ جب عالم پاک کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کدورتوں سے پاک ہوتا ہے تو اس

کوروح، سِر اور خفی کہتے ہیں۔اور جب یہ لطیفہ دونوں جانبوں کو جامع ہو اور کوئی ایک جانب غالب نہ ہو تو اس کو قلب کہتے ہیں۔

(4) چوتھا قول یہ ہے کہ "الـٰـه" ماخوذ ہے "اَلِـه" سے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی اپنے اوپر نازل شدہ مصیبت سے گھبرا جائے۔اور "آلَهـه غیرُه" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص اس گھبرائے ہوئے شخص کو پناہ دے۔تو اللہ تعالیٰ کو بھی "الـٰه" اس لئے کہتے ہیں کہ لوگ گھبراہٹ کے وقت اس کی پناہ لیتے ہیں۔اور "الـٰـــــــــه" اگر معبودِ برحق ہو تو وہ بندہ کو حقیقۃً پناہ دیتا ہے اور اگر "اِلٰه" معبودِ برحق نہ ہو تو وہ پناہ لینے والے کے گمان کے مطابق پناہ دیتا ہے۔

(5) پانچواں قول یہ ہے کہ "اله" ماخوذ ہے "اَلَهَ الْفَصِیْل" سے۔"اَلَهَ الْفَصِیْل" اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کا بچہ بناء برحرص اپنی ماں کے ساتھ چمٹ جائے۔تو "الـٰـه" کا معنی وہ ذات جس کے ساتھ بندہ جا کر چمٹ جائے۔اور اللہ کو بھی اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے مصائب کے وقت شدید حرص کے ساتھ باری تعالیٰ کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں۔

(1) اَوْمِنْ وَلِهَ اِذَا تَحَیَّرَ وَتَخَبَّطَ عَقْلُهٗ وَكَاَنَّ اَصْلَهٗ وِلاهٌ فَقُلِبَتِ الْوَاوُ هَمْزَةً لِاِسْتِثْقَالِ الْكَسْرَةِ عَلَیْهَا اِسْتِثْقَالَ الضَّمَّةِ فِیْ وُجُوْهٍ ،فَقِیْلَ :اِلٰهٌ كَاِعَاءٍ وَاِشَاحٍ .وَیَرُدُّهُ الْجَمْعُ عَلٰی آلِهَةٍ دُوْنَ اَوْلِهَةٍ. (2) وَقِیْلَ :اَصْلُهٗ لاهٌ مَصْدَرُ لاهَ یَلِیْهُ لَیْهًا وَلاهًا اِذَا احْتَجَبَ وَارْتَفَعَ لِاَنَّهٗ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی مَحْجُوْبٌ عَنْ اِدْرَاكِ الْاَبْصَارِ وَمُرْتَفِعٌ عَنْ كُلِّ شَیْءٍ مِمَّا لایَلِیْقُ بِهٖ ،وَیَشْهَدُ لَهٗ قَوْلُ الشَّاعِرِ :

كَحَلْفَةٍ مِنْ اَبِیْ رَبَاحٍ ::یَسْمَعُهَا لاهُهُ الْكُبَارُ .

ترجمہ:۔یا (لفظ الٰہ) "وَلَهَ" سے ہے جب وہ حیران ہو جائے اور مفتور العقل ہو جائے گویا کہ اس کی اصل "وِلاہ" ہے واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا کیونکہ واو پر کسرہ ثقیل ہے جیسا کہ "وجوہ" میں (واو پر) ضمہ ثقیل ہے پس کہا گیا "اِلٰہٌ"، "اِعَاء" اور "اِشَاح" کی طرح ہے، مگر اس قول کو یہ بات ردّ کرتی ہے کہ (اس کی) جمع "آلِهَة" کے وزن پر ہے نہ کہ "اَولِهَة" کے وزن پر، اور کہا گیا ہے کہ (اِلٰہ) کی اصل "لاہ" ہے جو مصدر ہے "لاهَ یَلِیْهُ لَیْهًا وَلاهًا" کا یہ اس وقت (بولتے ہیں) جب کوئی چیز پوشیدہ ہو اور بلند ہو کیونکہ باری تعالیٰ پوشیدہ ہے آنکھوں کے ادراک سے اور بلند ہے ہر اس شی سے جو اس کے لائق نہیں، اور اس کے لئے شاعر کا قول شاہد ہے: ترجمہ

شعر: ابو رباح کی اس ایک دفعہ کی قسم کی طرح کہ جس کو سن رہا ہے اس کا بڑا معبود۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اِلٰہ" کے مشتق منہ کے بارے میں چھٹا اور ساتواں قول ذکر کیا ہے۔اور لفظ اللہ کی اصل کے بارے میں ایک اور قول کو ذکر کیا ہے کہ لفظ اللہ کی اصل "لاہ" ہے۔

(1) کہ "اِلٰہ" کے مشتق منہ کے بارے میں چھٹا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے "وَلِه" سے جو حیرت زدہ ہونے کے معنی میں ہے یعنی وہ ذات جس کے بارے میں لوگ متحیر ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ساری دنیا حیران ہے کمامرّ۔پس گویا کہ "الٰہ" کی اصل "وِلاہ" ہے واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا کیونکہ واو پر کسرہ ثقیل ہے جیسا کہ "وُجوہ" میں واو پر ضمہ ثقیل

ہے اسلئے اسے ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے" وُجُــوْهٌ" سے "اُجُـــوْهٌ" بناتے ہیں۔ اسلئے کہا گیا ہے کہ "اِلٰه" پر" اِعَاءٌ" اور" اِشَاحٌ" کا قانون جاری ہوا ہے جو کہ اصل میں" وِعَاءٌ" اور" وِشَاحٌ" ہے۔ یاد رہے پہلے پانچ اقوال میں "اِلٰه" مهموز الفاء تھا جبکہ اس چھٹے قول کے مطابق "اِلٰه" کی اصل مثال واوی ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اس چھٹے قول کو اس طرح رد کیا ہے کہ "اِلٰه" کی اصل اگر" وِلٰه" ہوتی تو اس کی جمع" اَوْلِهَة" آنی چاہئے تھی، حالانکہ اس کی جمع "آلِهَة" آتی ہے معلوم ہوا کہ یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ جمع تکسیر اسم کو اپنی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی جمع تکسیر میں اسم کے تمام اصلی حروف ظاہر ہو جاتے ہیں، یہاں "آلِهَة" میں واؤ ظاہر نہیں ہوا معلوم ہوا کہ یہ قول صحیح نہیں۔

(2) ساتواں قول یہ ہے کہ" اَلــلّٰـــه" اصل میں" لَاهٌ" ہے الف لام داخل کر کے" اَلــلّٰـــه" بن گیا۔ اور یہ مصدر ہے "لَاهَ، يَلِيهُ" کا۔ "لَاهَ، يَلِيهُ" کے دو مصدر آتے ہیں" لَيْهاً" اور" لَاهاً" بمعنی چھپ جانا اور بلند ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات آنکھوں سے پوشیدہ ہے، کَـمَـاقَـالَ الـلّٰـهُ تَـعَـالـٰى ﴿لَاتُـدْرِكُـهُ الْاَبْـصَـارُ وَهُـوَيُـدْرِكُ الْاَبْـصَـارَ وَهُـوَاللَّـطِيْفُ الْخَبِيْرُ﴾ [الانعام: ۱۰۳] (نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں، اور وہ تمام نگاہوں کو پالیتا ہے۔ اُس کی ذات اتنی ہی لطیف ہے، اور وہ اتنا ہی باخبر ہے) اور تمام ان صفات سے بالاتر ہے جو باری تعالیٰ کے لائق نہیں۔ اس قول کی تائید کے لئے قاضی صاحبؒ نے شاعر کا شعر پیش کیا ہے جس میں معبود کے لئے لفظ" لَاهٌ" استعمال کیا گیا ہے۔ **شعر**: كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِيْ رَبَاحٍ : يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الْكُبَارُ. (ابو رباح کی اس ایک دفعہ کی قسم کی طرح کہ جس کو سن رہا ہے اس کا بڑا معبود)۔

ابو رباح کا نام حصن بن عمرو ہے اس نے بنو سعد کے ایک شخص کو قتل کیا تھا بنو سعد والوں نے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا کہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، چنانچہ اس نے اپنے بڑے بت کے سامنے قسم لی کہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، مگر بنو سعد نے اسے قسم لینے کے باوجود قتل کیا۔ پھر یہ ضرب المثل ہوا اور ایسے موقع پر کہا جاتا ہے جہاں کسی کی قسم کارآمد نہ ہو۔

قاضی صاحبؒ کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں محجوب کہنا درست نہیں کیونکہ محجوب کا معنی چھپایا ہوا تو اس سے باری تعالیٰ کا مقہور اور مغلوب ہونا ظاہر ہوتا ہے جو مناسب نہیں ہے، لہذا محتجب کہنا صحیح ہے۔

(1) وَقِيلَ: عَلَمٌ لِذَاتِهِ الْمَخْصُوْصَةِ لِاَنَّه يُوْصَفُ وَلَايُوْصَفُ بِهِ، وَلِاَنَّه لَابُدَّلَهُ مِنْ اِسْمٍ تَجْرِيْ عَلَيْهِ صِفَاتُه وَلَايَصْلَحُ لَه مِمَّايُطْلَقُ عَلَيْهِ سِوَاهُ. وَلِاَنَّه لَوْكَانَ وَصْفاً لَمْ يَكُنْ قَوْلُ لَااِلٰهَ اِلَّااللّٰهُ تَوْحِيْداً مِثْلُ لَااِلٰهَ اِلَّاالرَّحْمٰنُ، فَاِنَّه لَايَمْنَعُ الشَّرْكَةَ (2) وَالْاَظْهَرُ اَنَّه وَصْفٌ فِيْ اَصْلِهِ لٰكِنَّه لَمَّاغَلَبَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَايُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِهِ وَصَارَلَهُ كَالْعَلَمِ، مِثْلُ الثُّرَيَّاوَالصَّعْقِ، (3) اُجْرِيَ مَجْرَاهُ فِيْ اِجْرَاءِ الْاَوْصَافِ عَلَيْهِ وَاِمْتِنَاعِ الْوَصْفِ بِهِ وَعَدَمِ تَطَرُّقِ اِحْتِمَالِ الشَّرْكَةِ اِلَيْهِ.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ (لفظ اللہ) علم ہے باری تعالیٰ کی ذات مخصوصہ کا کیونکہ یہ (لفظ) خود موصوف بنتا ہے مگر دوسرے کی صفت نہیں بنتا، اور اسلئے کہ ضروری ہے باری تعالیٰ کے لئے ایک ایسا اسم جس پر آپ کی باقی صفات جاری ہوں اور جتنے ناموں کا آپ اطلاق

لئے کہ اگر لفظ اللہ وصف ہوتو ''لاالٰہ الا اللہ'' مفیدِ توحید نہ ہوتا ہے ان میں سے لفظ اللہ کے سوا کسی اور میں یہ صلاحیت نہیں، اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ وصف ہوتو ''لاالٰہ الا اللہ'' مفیدِ توحید نہ ہوگا جیسا کہ ''لاالٰہ الا الرحمٰن'' مفیدِ توحید نہیں کیونکہ یہ مانع شرکت نہیں، اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اپنی اصل کے اعتبار سے وصف ہے لیکن جب باری تعالیٰ کے لئے غلبۃً اس طرح استعمال ہونے لگا کہ اُن کے غیر میں استعمال نہیں ہوتا تو یہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم کی طرح ہوا جیسے: ''الثُّرَیَّا، الصَّعِق'' تو علم کے قائم مقام کردیا گیا (تین امور میں) اس پر صفات جاری کرنے میں، اور اس کے صفت نہ بننے میں، اور اشتراک کا احتمال نہ رکھنے میں۔

تشریح:۔سابق میں قاضی صاحبؒ نے لفظ اللہ کے مشتق ہونے اور مشتق منہ کی تفصیل اور وجوہ مناسبت کو بیان فرمایا تھا اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں دوسرے قول کو ذکر کرتے ہیں کہ لفظ اللہ مشتق نہیں بلکہ ذاتِ مخصوص کا علم ہے، اس مدعیٰ کے ثبوت کے لئے قاضی صاحبؒ نے تین دلائل ذکر کیے ہیں۔

(۱) کہ لفظِ اللہ باری تعالیٰ کے تمام اسماءِ حسنیٰ کے لئے موصوف بنتا ہے، جیسے: ''اللّٰہ علیمٌ، اللّٰہ خبیرٌ الخ'' مگر خود کسی کے لئے صفت نہیں بنتا تو یہ علامت ہے کہ لفظ اللہ علم ہے کیونکہ علَم کی خاصیت یہ ہے کہ وہ موصوف بنتا ہے کسی کے لئے صفت نہیں بنتا۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات بے شمار ہیں لہٰذا کوئی ایسا اسم ہونا چاہئے جس پر یہ تمام صفات جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے، اور ہم نے لفظ اللہ کے سوا کوئی اور اسم ایسا نہ پایا جس پر باقی تمام صفات جاری ہوں کیونکہ لفظِ اللہ میں وصفیت کا معنی ظاہر نہیں ہے جبکہ دیگر اسماءِ حسنیٰ یقینی طور پر صفات ہیں اور مشتق ہیں، تو یہ علامت ہے کہ لفظ اللہ باری تعالیٰ کا علم ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ علم نہ ہو صفت ہو تو کلمۂ توحید ''لاالٰہ الا اللّٰہ'' مفیدِ توحید نہ ہوگا جیسا کہ ''لاالٰہ الا الرحمٰن'' مفیدِ توحید نہیں، حالانکہ کلمۂ توحید بالا جماع مفیدِ توحید ہے، لہٰذا یہی کہنا پڑتا ہے کہ لفظ اللہ وصف نہیں بلکہ ذاتِ معین کا علم ہے۔ باقی ''لاالٰہ الا الرحمٰن'' مفیدِ توحید اس لئے نہیں کہ لفظ ''الرحمٰن'' وصف ہے اور وصف کا مدلول ہر وہ شی ہے جس کے لئے مشتق منہ ثابت ہو جیسے ''ضارب'' ہر وہ شی ہے جس کے لئے مشتق منہ (ضرب) ثابت ہو۔ ظاہر ہے کہ ہر وہ شی جس کے لئے مشتق منہ ثابت ہو ایک کلی مفہوم ہے جو وقوعِ شرکت سے مانع نہیں ہے، لہٰذا مفیدِ توحید بھی نہیں۔ اگرچہ استعمال میں باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے غیر کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں۔ جبکہ علم کا مدلول ذاتِ معین ہوتی ہے لہٰذا '' لاالٰہ الا اللّٰہ ''میں لفظ اللہ چونکہ علَم ہے اس لئے مفیدِ توحید ہے۔

ف:۔امام رازیؒ نے لفظِ اللہ کے دو خاصے ذکر کیے ہیں، ایک خاصہ لفظی ہے دوسرا معنوی ہے۔ لفظی خاصہ یہ کہ اس کے شروع سے الف کو حذف کردو تب بھی یہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص رہے گا جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ''۔ اور اگر باقی ماندہ میں سے لام اول کو حذف کردے تب بھی یہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص رہے گا جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''لَهٗ مَقَالِیْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ''۔ اور اگر ماقی میں سے لام کو حذف کردے تب بھی یہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص

رہے جیسے ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ'' میں ''هو'' سے ذات باری تعالیٰ مراد ہیں، اس آخری صورت میں واؤ زائدہ ہے کیونکہ تثنیہ اور جمع کی صورت میں گر جاتا ہے جیسے ''هما، هم''۔ واقعی یہ لفظ اللہ کا ایسا خاصہ ہے جو کسی اور اسم میں نہیں پایا جاتا ہے۔ امام رازی نے لفظ اللہ کا معنوی خاصہ یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی کافر کلمہ شہادت میں لفظ اللہ کو ذکر کرتا ہے یوں کہتا ہے ''اشهد ان لا اله الا اللّٰه'' تو وہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہوجاتا ہے، لیکن اگر لفظ اللہ کے سوا ذات باری تعالیٰ کی کسی صفت کو ذکر کرے یا مثلاً یوں کہے ''اشهد ان لا اله الا الرحمٰن او الا الرحیم، او الا الملک، او الا القدّوس'' تو وہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل نہ ہوگا (تفسیر کبیر: ۱/۱۶۴)

(2) قاضی صاحبؒ نے اس دوسرے قول کو ردّ کرتے ہوئے فرمایا کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل میں وصف اور سابقہ قول میں ذکر کسی ایک مشتق منہ سے مشتق ہے علَم ذاتی نہیں۔ مگر اس مسلک پر یہ اشکال ہے کہ اگر لفظ اللہ وصف ہے تو پھر یہ کسی موصوف کے لئے صفت کیوں نہیں بنتا؟ نیز وصف ہونے کی صورت میں کلمہ طیبہ مفیدِ توحید نہ ہوگا حالانکہ کلمۂ طیبہ بالاتفاق مفیدِ توحید ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ لفظ اللہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو وصف ہے مگر اب غلبۂ ذات باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہونے لگا ہے غیر اللہ کے لئے استعمال نہیں ہوتا اب گویا یہ باری تعالیٰ کا علَم ہے اس لئے یہ کسی کے لئے وصف نہیں بنتا، اور اسی وجہ سے کلمۂ طیبہ مفیدِ توحید بھی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس کی کوئی نظیر ہے کہ وصف کسی ذات کے لئے غلبۂ مخصوص ہوا ہو غیر میں مستعمل نہ ہو؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ، جی ہاں: اس کی نظیر لفظ ''الثریا'' اور ''الصَّعِق'' ہے، کہ یہ دو لفظ اپنی اصل کے اعتبار سے وصفی معنی کے لئے وضع ہیں مگر اب یہ علَم کے قائم مقام ہوگئے ہیں۔ یوں کہ ''الثریا''، ''ثروی'' کی تصغیر ہے، ''ثروی'' ہر مالدار عورت کو کہتے ہیں۔ مگر اب مخصوص ستاروں کے مجموعہ کو ''ثُرَیَّا'' کہتے ہیں ان ستاروں کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے مستعمل نہیں۔ اور ''الصَّعِق'' بمعنی سخت آواز، مگر غلبۂ اب یہ خویلد بن نفیل بن عمرو بن کلاب کا علَم بن گیا۔ ہوا یہ کہ خویلد بن نفیل لوگوں کو کھانا کھلاتے تھے ایک دن ان کی ہانڈیاں چولہوں پر تھیں کہ تیز آندھی چلی جس نے اس کی ہانڈیوں میں مٹی ڈال دی، خویلد نے آندھی پر لعنت بھیجی اور گالیاں دینا شروع کردی، جس سے غضب خداوندی جوش میں آیا تیز آواز کے ساتھ بجلی گری اور اس کو جلا کر راکھ کردیا۔

لہٰذا اب لفظ ''اللّٰه'' اس بات میں علَم کے قائم مقام ہے کہ اس پر اعلام کی طرح اوصاف جاری ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کے لئے صفت نہیں بنتا اور شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

ف:۔ قاضی صاحبؒ نے ''والاظهر'' سے اس مسلک کے پسندیدہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ''الصَّعِق'' اور لفظ ''اللّٰه'' دونوں میں غلبہ پایا جاتا ہے البتہ دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ ''الصَّعِق'' میں غلبہ تحقیقی ہے یعنی شروع سے کسی اور معنی میں مستعمل تھا اب غلبۂ خویلد کا نام بن گیا ہے۔ جبکہ لفظ اللہ میں غلبہ تقدیری ہے یعنی شروع ہی سے لفظ اللہ اسی ذات کے لئے مستعمل ہے البتہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شروع سے غیر میں بھی مستعمل ہو۔

ف:۔علامہ محمود آلوسی نوّر اللہ مرقدہ کو قاضی صاحبؒ کی یہ رائے پسند نہیں، فرماتے ہیں: والامام البیضاویؒ مع أن له الیدالبیضاء فی التحقیق لم یتبلج له صبح هذاالقول وهو لایحتاج الی النظر الدقیق فاختار انه وصف فی أصله لکنه لمّاغلب علیه وقدابطل فیه الادلة الثلاث الخ(روح المعانی: ۱/۷۸)

بحیث ....

(3)اس مختصری عبارت میں قاضی صاحبؒ نے گزشتہ مسلک کے تینوں دلائل کا جواب بھی دیا ہے، وہ اس طرح کہ لفظِ اللہ کا کسی کے لئے وصف نہ بننے کی وجہ یہ نہیں کہ لفظ اللہ علم ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ لفظِ اللہ اگرچہ اصل وضع میں وصف ہے مگر غلبۃً اب علم قصدی (وہ اسم جو ابتداءً ذاتِ معینہ کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ اور غلبۃً علم وہ ہے جو ابتداءً وصف ہو پھر اپنے افراد میں سے ایک کے ساتھ خاص ہو جائے) کی طرح ہو گیا ہے اس لئے علم قصدی کی طرح کسی کے لئے صفت نہیں بنتا۔ اور یہ جو کہا تھا کہ باری تعالیٰ کے لئے ایسے اسم کا ہونا ضروری ہے جس پر باقی تمام صفات جاری ہوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے لفظ اللہ کا علم ہونا ضروری نہیں بلکہ قائم مقام علم ہونا بھی کافی ہے۔ اور یہ جو کہا تھا کہ اگر لفظ اللہ وصف ہو تو کلمۂ طیبہ مفیدِ توحید نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کا مفیدِ توحید ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ لفظِ اللہ علم قصدی ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس میں احتمالِ شرکت نہ ہو پھر عام ہے خواہ علم قصدی ہو یا اعلام غالبہ میں سے ہو۔

(1)لِاَنَّ ذَاتَه مِنْ حَیْثُ هُوَبِلااِعْتِبَارِ اَمْرٍ آخَرَ حَقِیْقِیٍّ اَوْغَیْرِه غَیْرُمَعْقُوْلٍ لِلْبَشَرِ فَلایُمْکِنُ اَنْ یُدَلَّ عَلَیْهِ بِلَفْظٍ، (2)وَلِاَنَّه لَوْدَلَّ عَلَی مُجَرَّدِذَاتِهِ الْمَخْصُوْصِ لَمَااَفَادَظَاهِرُقَوْلِهٖ سُبْحَانَه وَتَعَالیٰ: ﴿وَهُوَاللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ﴾ مَعْنًی صَحِیْحاً، (3)وَلِاَنَّ مَعْنَی الْاِشْتِقَاقِ وَهُوَکَوْنُ اَحَدِاللَّفْظَیْنِ مُشَارِکاًلِلآخَرِفِی الْمَعْنٰی وَالتَّرْکِیْبِ وَهُوَحَاصِلٌ بَیْنَه وَبَیْنَ الْاُصُوْلِ الْمَذْکُوْرَةِ.

ترجمہ:۔کیونکہ خود باری تعالیٰ کی ذات کسی دوسرے امر کے اعتبار کے بغیر خواہ (وہ دوسرا امر) حقیقی ہو یا غیر حقیقی کسی بشر کی عقل میں نہیں آسکتی پس ممکن نہیں کہ دلالت کرائی جائے ذات باری تعالیٰ پر کسی اور لفظ سے، اور اس لئے کہ اگر دلالت کرے صرف اس کی ذاتِ مخصوص پر تو بظاہر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿ وَهُوَاللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ﴾ صحیح معنی نہ دے گا، اور اس لئے کہ اشتقاق کا معنی یہ کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہ بات حاصل ہے لفظ اللہ اور اصول مذکورہ میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اپنے پسندیدہ مذہب (کہ لفظِ اللہ عربی لفظ ہے اور مشتق ہے) کے تین دلائل ذکر کئے ہیں (1) کہ باری تعالیٰ کی ذات بنفسہ کسی بندے کی عقل میں نہیں آسکتی ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اُمرِ اخر کا اعتبار نہ کیا جائے یعنی صفاتِ حقیقیہ اور اضافیہ کا اعتبار کئے بغیر بنفسہ ذاتِ باری تعالیٰ کسی بندے کی عقل میں نہیں آسکتی ہے لہذا اس کے لئے کسی لفظ کو بطور علم وضع کر کے اس پر دلالت کرانا ممکن نہیں، کیونکہ الفاظ ان اشیاء پر دلالت کرتے ہیں جن کا انسان اپنی عقل میں تصور کر سکے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ بنفسہ اس طرح نہیں، لہذا لفظ اللہ ذاتِ باری تعالیٰ کا علم نہیں، بلکہ صفت ہے۔

(2) دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر لفظِ اللہ خالص ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرے تو پھر بظاہر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ (الانعام: ۳) صحیح معنی نہ دے گا کیونکہ اس وقت معنی ہوگا" وهو الذات المشخص فی السموات وَالْاَرْضِ "یعنی اللہ تعالیٰ مشخص ذات ہے آسمانوں اور زمین میں۔ ظاہر ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے آسمان اور زمین اللہ تعالیٰ کے لئے ظرف اور اللہ تعالیٰ مظروف ہوگا، جبکہ اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظرف سے منزہ ہے۔ البتہ اگر لفظ اللہ وصف ہو تو پھر آیت مبارکہ کا معنی صحیح ہوگا اس وقت معنی ہوگا "اللہ تعالیٰ معبود ہے آسمانوں میں اور زمین میں" اور یہ معنی اسلامی عقائد کی رُو سے صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ واقعی آسمانوں میں فرشتوں کا معبود ہے جس طرح کہ زمین میں انسانوں کا معبود ہے۔

"لما افاد ظاهر قوله سبحانه وتعالیٰ الخ "میں لفظِ "ظاھر" اس لئے ذکر کیا ہے کہ مذکورہ خرابی آیت مبارکہ کے ظاہر الفاظ سے لازم آتی ہے، ورنہ اس کی صحیح تاویل بھی ہو سکتی ہے یوں کہ یہاں لفظِ "یَعْلَمُ" مقدر مانا جائے "اَیْ وَهُوَ اللّٰهُ يَعْلَمُ فِی السَّمٰوٰتِ "یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں کو جانتا ہے جو آسمانوں میں ہیں" ظاہر ہے کہ یہ معنی درست ہے۔

(3) تیسری دلیل یہ ہے کہ اشتقاق دو لفظوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ معنی اور ترکیب میں شریک ہونے کو کہتے ہیں۔ اور پہلے مذہب کے بیان کے وقت قاضی صاحبؒ یہ ذکر کر چکے ہیں کہ لفظِ اللہ اور اس کے محتملہ مشتق منہ میں مذکورہ مناسبت پائی جاتی ہے، لہذا ایسی کہا جائے گا کہ لفظ اللہ مشتق ہے علَم ذاتی نہیں۔

(1) وَقِيلَ اَصْلُهُ لَاهَا بِالسُّرْيَانِيَّةِ فَعُرِّبَ بِحَذْفِ الْاَلِفِ الْاَخِيْرَةِ وَاِدْخَالِ اللَّامِ عَلَيْهِ، (2) وَتَفْخِيمُ لَامِهِ اِذَا انْفَتَحَ مَاقَبْلَه، اَوِانْضَمَّ سُنَّةٌ. وَقِيلَ: مُطْلَقًا. (3) وَحَذْفُ اَلِفِهِ لَحْنٌ تَفْسُدُبِهِ الصَّلَاةُ وَلَايَنْعَقِدُبِهِ صَرِيحُ الْيَمِيْنِ. وَقَدْجَاءَ لِضَرُوْرَةِ الشِّعْرِ: اَلَا لَابَارَكَ اللّٰهُ فِيْ سُهَيْلٍ:: اِذَا مَا اللّٰهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ.

ترجمہ:۔اور کہا گیا ہے کہ لفظ اللہ کی اصل "لاھا" ہے سریانی زبان میں پھر اسے عربی اس طرح بنایا گیا کہ اخیر سے الف کو حذف کر دیا اور شروع میں اس پر الف لام داخل کر دیا (اللہ ہوا) اور لفظ اللہ کے لام کو پُر پڑھنا جبکہ اس کا ماقبل مفتوح ہو یا مضموم ہو سنت ہے (قراء کا طریقہ ہے)، اور بعض نے کہا ہے کہ مطلقاً (پُر پڑھا جائے گا)، اور لفظ اللہ کا الف حذف کرنا ایسی غلطی ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور (اس صورت میں) اس سے صریح قسم منعقد نہیں ہوتی، البتہ ضرورتِ شعری کی وجہ سے شعر میں (بحذف الف) آیا ہے

ترجمہ: خبردار: اللہ تعالیٰ بابرکت نہ کرے سہیل نامی شخص کو جبکہ اللہ تعالیٰ دوسرے مردوں کو برکت سے نوازے۔

تشریح:۔(1) قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ اللہ کے بارے میں تیسرے قول کو نقل فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ لفظ اللہ کی اصل سریانی زبان میں "لاھــا" ہے پھر اسے اس طرح عربی بنایا گیا کہ اخیر سے الف کو حذف کر دیا گیا اور شروع میں اس پر الف لام داخل کیا اللہ ہوا۔ مگر یہ رائے حقیقت سے بعید معلوم ہوتی ہے کیونکہ ایک لغت کا کوئی لفظ اگر دوسری لغت کے کسی لفظ کا مشابہ ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لفظ پہلی لغت کا اپنا لفظ نہ ہو بلکہ دوسری لغت سے منقول ہو کر آیا ہو۔ لہذا عربی کا لفظ اللہ اگر سریانی کے لفظ لاہ کے

مشابہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ لفظ اللہ سریانی زبان کے لاہ سے منقول ہے۔ قال الامام الفخر الرازیؒ: وهذا بعيد، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية (تفسیر کبیر: ۱/۱۶۳)

(2) یہاں سے قاضی صاحبؒ لفظ اللہ کے پڑھنے کا طریقہ بتلا رہا ہے کہ لفظ اللہ کا ماقبل اگر مفتوح یا مضموم ہو، جیسے: ''اِنَّ اللّٰـہ، یَضْـرِبُ اللّٰـه'' تو لفظ اللہ کے لام کو برائے تعظیم پُر کر کے پڑھنا قراء کی سنت ہے، اور اگر لفظِ اللہ کا ماقبل مکسور ہو، جیسے: ''بِسْمِ اللّٰــــــه'' تو لفظ اللہ کے لام کو ترقیق کے ساتھ پڑھا جائے گا یعنی پُر کر کے نہیں پڑھا جائے گا کیونکہ اس وقت پُر پڑھنے سے ثقل پیدا ہوتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ہر حال میں لفظ اللہ کو پُر کر کے پڑھا جائے گا خواہ ماقبل مفتوح ہو، مضموم ہو یا مکسور۔

(3) لفظِ اللہ کے درمیانی الف کو حذف کرنا ایسی غلطی ہے کہ اگر کسی نے نماز میں اس طرح پڑھا تو شوافع اور احنافؒ دونوں کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ احنافؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ الف حذف کرنے سے معنی بدل جاتا ہے اس لئے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور شوافعؒ کے نزدیک اس لئے فاسد ہوتی ہے کہ مذکورہ الف لفظ اللہ کا جزء ہے اور لفظ اللہ بسم اللہ کا جزء ہے اور بسم اللہ، الحمد للہ کا جزء ہے اور جزء کا انتفاء کُل کے انتفاع کو مستلزم ہے گویا اس شخص نے بسم اللہ اور الحمد للہ نہیں پڑھی اور شوافعؒ کے نزدیک ''لاصَلٰوۃَ اِلّابِالْفَاتِحَۃِ'' یعنی فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کے موقع پر ''بِـلَــــه'' کہا تو اس سے صریح قسم منعقد نہ ہوگی کیونکہ صریح قسم وہ ہے جو بلا نیت منعقد ہو اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں لفظ میں کسی اور معنی کا احتمال نہ ہو جبکہ لفظ ''بِـلَــه'' رطوبت کو بھی کہتے ہیں، لہذا جب تک کہ نیتِ قسم نہ ہو اس لفظ سے صریح قسم منعقد نہ ہوگی۔ ہاں غیر صریح قسم نیتِ قسم کے ساتھ منعقد ہو جائے گی۔

البتہ ضرورتِ شعری کے لئے مذکورہ الف کو حذف کرنا جائز ہے جیسے شاعر کا شعر ہے: ''اَلَا لَا بَــــارَکَ اللّٰــــهُ فِیْ سُهَیْلٍ:: إِذَا مَــا اللّٰــهُ بَـارَکَ فِی الرِّجَـال''۔ اس شعر کے مصرعہ اول میں لفظ اللہ مذکورہ الف کے بغیر ہے، چونکہ شعر کے وزن کو برقرار رکھنے کے لئے الف کو حذف کرنا ضروری تھا اور ''اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ'' کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا ہے۔

ف: قال الامام الفخر الرازیؒ: روی أن فرعون قبل ان يدعی الالهية بنی قصراً و امر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج، فلما ادعى الالهية و ارسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يربه أثر الرشد قال: الٰهی كم ادعوه ولا ارى به خيراً، فقال تعالىٰ: يا موسى، لعلك تريد اهلاكه، أنت تنظر الى كفره وأنا انظر الى ما كتبه على بابه، والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من الهلاک وان كان كافراً فالذی كتبه على سويداء من اول عمره الى آخره كيف يكون حاله؟ (تفسیر کبیر: ۱/۱۶۸)

وقالؒ: مرض موسیٰؑ واشتد وجع بطنه، فشكا الى الله تعالىٰ، فدلّه على عشب في المفازة، فاكل منه فعوفی

باذن الله تعالیٰ،ثم عاوده ذالک المرض فی وقت آخر فاکل ذالک العشب فازداد مرضه،فقال یارب،اکلته اولا فانتفعت به،واکلته ثانیاً فازداد مرضی،فقال:لانک فی المرة الاولیٰ ذهبت منی الی الکلأ فحصل فیه الشفاء،وفی المرة الثانیة ذهبت منک الی الکلاء فازداد المرض،اما علمت ان الدنیا کلها سم قاتل وتریاقها اسمی؟.(تفسیر کبیر: ۱/۱۶۷)

وقال:ان نوحاً علیه السلام لمارکب السفینة قال بسم الله مجراها ومرساها،فوجد النجاة بنصف هذه الکلمة ،فمن واظب علی هذه الکلمة طول عمره کیف یبقی محروماً عن النجاة؟(تفسیر کبیر: ۱/۱۶۹)

(1)وَالرَّحمٰنُ وَالرَّحِيمُ اِسْمَانِ بُنِيَا لِلْمُبَالَغَةِ مِنْ رَحِمَ كَالْغَضْبَانِ مِنْ غَضِبَ،وَالْعَلِيمِ مِنْ عَلِمَ،(2)وَالرَّحْمَةُ فِي اللُّغَةِ رِقَّةُ الْقَلْبِ وَانْعِطَافٌ يَقْتَضِي التَّفَضُّلَ وَالْإِحْسَانَ،وَمِنْهُ الرَّحِمُ لِانْعِطَافِهَا عَلَى مَافِيهَا.(3)وَاَسْمَاءُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِنَّمَاتُوْخَذُ بِاِعْتِبَارِ الْغَايَاتِ الَّتِيْ هِيَ اَفْعَالٌ دُوْنَ الْمَبَادِي الَّتِيْ تَكُوْنُ اِنْفِعَالَاتٍ.(4)وَالرَّحمٰنُ اَبْلَغُ مِنَ الرَّحِيمِ لِاَنَّ زِيَادَةَ الْبِنَاءِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنٰى،كَمَافِي قَطَعَ وَقَطَّعَ وَكُبَارٍ وَكُبَّارٍ،(5)وَذَالِكَ اِنَّمَاتُوْخَذُتَارَةً بِاِعْتِبَارِ الْكَمِّيَّةِ وَاُخْرٰى بِاِعْتِبَارِ الْكَيْفِيَّةِ.فَعَلَى الْاَوَّلِ قِيْلَ:يَارَحْمٰنَ الدُّنْيَالِاَنَّهُ يَعُمُّ الْمُؤْمِنَ وَالْكَافِرَ،وَرَحِيْمَ الْآخِرَةِ لِاَنَّهُ يَخُصُّ الْمُؤْمِنَ.وَعَلَى الثَّانِيْ قِيْلَ:يَارَحْمٰنَ الدُّنْيَاوَالْآخِرَةِ وَرَحِيْمَ الدُّنْيَالِاَنَّ النِّعَمَ الْاُخْرَوِيَّةَ كُلَّهَاجِسَامٌ،وَاَمَّاالنِّعَمُ الدُّنْيَوِيَّةُ فَجَلِيْلَةٌ وَحَقِيْرَةٌ.

ترجمه:۔رحمٰن اور رحیم دواسم ہیں جومبالغہ کے لئے وضع ہیں رحم سے ماخوذ ہیں جیسے غضبان،غضب سے اور علیم،علم سے،اور رحمت لغت میں دل کی ایسی نرمی اور نفسانی میلان کو کہتے ہیں جو مقتضی ہو فضل اور احسان کو،اور اسی سے رحم (بچہ دانی) ہے بوجہ اس کے میلان ونرمی کے اس چیز پر جو اس میں ہے،اور اللہ تعالیٰ کے اسماء ملحوظ ہیں ان نتائج کے اعتبار سے جو کہ افعال ہیں نہ کہ ان مبادی کے اعتبار سے جو انفعالات ہیں،اور الرّحمٰن میں الرّحیم سے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ بناء کی زیادتی دلالت کرتی ہے معنی کی زیادتی پر،جیسا کہ"قَطَعَ"اور"قَطَّعَ"میں،اور"کُبَار"اور"کُبَّار"میں،اور یہ زیادتی کبھی ملحوظ ہوتی ہے کمیت کے اعتبار سے اور کبھی ملحوظ ہوتی ہے کیفیت کے اعتبار سے،پس پہلے اعتبار سے کہاجائے گا"یارَحْمٰنَ الدُّنْیا"کیونکہ یہ مؤمن اور کافر دونوں کو شامل ہے،اور"یارَحِیْمَ الآخِرَۃِ"کیونکہ یہ مؤمن کے ساتھ خاص ہے،اور دوسرے اعتبار سے کہاجائے گا"یارَحْمٰنَ الدُّنْیاوَالآخِرَۃِ"اور"یارَحِیْمَ الدُّنْیا"کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہیں،اور دنیوی نعمتیں بعض بڑی ہیں اور بعض چھوٹی ہیں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ لفظ اللہ کی تحقیق وتفصیلات سے فارغ ہوگئے تو"رحمٰن"اور"رحیم"کی تحقیق کو شروع فرمایا۔

(1) فرماتے ہیں"الرحمٰن"اور"الرحیم"دونوں اسم ہیں مبنی للمبالغہ ہیں یعنی ہیں تو صفت مشبہ کے صیغے مگر مبالغہ کا فائدہ دیتے ہیں۔اور ماخوذ ہیں"رَحِمَ"سے،جیسے:"غضبان"ماخوذ ہے"غَضِبَ"سے،اور"علیم"ماخوذ ہے"عَلِمَ"سے۔"غضبان"نظیر ہے"رحمان"کی اور"علیم"نظیر ہے"رحیم"کی۔

یہاں دو سوال وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ ’’رحمٰن‘‘ اور ’’رحیم‘‘ توصفات ہیں قاضی صاحبؒ نے ان کو اسم کیوں کہا؟

جواب:۔ ان دو کا اسم ہونے سے مراد یہ ہے کہ فعل یا حرف نہیں، یہ مطلب نہیں وصف نہیں، بایں معنی صفت اور اسم میں کوئی تضاد نہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ’’رحمٰن‘‘ اور ’’رحیم‘‘ صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ فعل لازم سے بنتا ہے نہ کہ متعدی سے جبکہ ’’رَحِمَ‘‘ بمعنی رحم کرنا، متعدی ہے، پس قاضی صاحبؒ کا یہ کہنا تو درست معلوم نہیں ہوتا کہ یہ دو ’’رحم‘‘ سے مشتق ہیں؟

جواب:۔ کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے پھر اس سے صفت مشبہ کو مشتق کیا جاتا ہے، یہاں یہی صورت ہے کہ ’’رَحِمَ‘‘ کو لازم کی طرف منتقل کرنے کے بعد ’’رحمٰن، رحیم‘‘ کو اس سے مشتق مانا ہے۔

(2) چونکہ ’’رحمٰن، رحیم‘‘ اور ’’رحمت‘‘ تینوں کا مادہ ایک ہے یعنی ’’راء، حاء، میم‘‘ اس مناسبت سے قاضی صاحبؒ نے ’’رحمت‘‘ کے لغوی اور مرادی معنی کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ’’رحمت‘ کا معنی رقۃ القلب اور انعطاف ہے یعنی دل کا نرم ہونا اور دل کا مائل ہونا۔ ظاہر ہے کہ دل کا نرم ہونا اور دل کا مائل ہونا انفعالی کیفیات (دوسرے کی حالت کو دیکھ کر اثر قبول کرنا) میں سے ہیں، جبکہ باری تعالیٰ انفعالی کیفیات سے منزہ ہے، لہٰذا ذات باری تعالیٰ کو ’’رحمٰن‘‘ اور ’’رحیم‘‘ کے ساتھ متصف کرنا درست نہیں ہونا چاہئے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ’’رحمت‘‘ میں دو چیزیں ہیں ایک مبدأ یعنی دل کا نرم ہونا اور دوسری غایت یعنی دل کی نرمی کے نتیجہ میں فضل اور احسان کرنا، تو باری تعالیٰ کی رحمت سے فضل اور احسان مراد ہے۔ لہٰذا ’’رحمٰن‘‘ اور ’’رحیم‘‘ سے مراد باری تعالیٰ کا فضل اور احسان کرنا ہے دل کی نرمی مراد نہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ’’رحمت‘‘ کے مادے سے ’’رِحم‘‘ بھی ہے جو بچہ دانی کو کہتے ہیں چونکہ بچہ دانی بھی اپنے اندر موجود چیز پر مائل اور نرم ہوتی ہے اسلئے بچہ دانی کو ’’رِحم‘‘ کہتے ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ نے قاعدہ کلیہ کے طور پر ایسی تمام صفات پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے جن صفات کا ذات باری تعالیٰ پر مبدأ کے اعتبار سے اطلاق صحیح نہیں۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ ایسی صفات کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اپنی غایت کے اعتبار سے ہے کیونکہ مبدأ انفعال (دوسرے کی حالت سے متاثر ہونا) ہے جس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے اور غایت فعل (دوسرے پر اثر ظاہر کرنا) ہے، مثلاً ’’غضب‘‘ سے مراد انتقام لینا ہے اور ’’حیاء‘‘ سے مراد قبیح افعال کے ارتکاب سے بچنا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صفات میں مبالغہ ہے مگر ’’رحمٰن‘‘ میں ’’رحیم‘‘ کی بنسبت مبالغہ زیادہ ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس کلمہ کے حروف زیادہ ہوں اس کے معنی میں بھی زیادتی ہوگی، اور ’’رحمٰن‘‘ کے حروف پانچ ہیں اور ’’رحیم‘‘ کے حروف چار ہیں، اس لئے ’’رحمٰن‘‘ میں مبالغہ زیادہ ہے۔ پھر قاضی صاحبؒ نے حروف کی زیادتی کا معنی کے زیادتی پر دلالت کرنے کے دو نظائر پیش کئے ہیں۔ ایک ’’قَطَعَ‘‘ بمعنی کاٹنا، اور ’’قَطَّعَ‘‘ بمعنی بار بار کاٹنا۔ اور دوسری نظیر ’’کُبَار‘‘ بمعنی بڑا، اور ’’کُبَّار‘‘ بمعنی بہت بڑا۔ ان دونوں مثالوں میں زیادتی معنی کی وجہ کثرت حروف ہے۔

مسئلہ:۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ آج کل عبدالرحمان، فضل الرحمان وغیرہ ناموں میں تخفیف کر کے رحمان کہتے ہیں، اور اس

کو اس لفظ سے خطاب کرتے ہیں یہ نا جائز و گناہ ہے (معارف القرآن: ۱/۷۶)

(5) پھر "رحمٰن" میں معنی کی یہ زیادتی کبھی کمیت کے اعتبار سے ہوگی یعنی زیادتی صرف بحسب الکمیت پیش نظر ہو اور یہ وہاں ہوگا جہاں مرحومین (جن افراد پر رحمت ہو رہی ہے) کی تعداد زیادہ ہو۔ اور کبھی یہ زیادتی صرف کیفیت کے اعتبار سے پیش نظر ہوگی اور یہ وہاں ہوگا جہاں رحمتیں بڑی بڑی ہوں۔ پس پہلے اعتبار سے کہا جائے گا "یارحمٰن الدُّنیا" اور "یارحیم الآخرۃ" کیونکہ دنیا میں مرحومین (جن افراد پر رحمت ہو رہی ہے) کی تعداد زیادہ ہے اس لئے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی رحمتیں مسلمان، کافر بلکہ تمام کائنات کو شامل ہیں اور آخرت میں صرف مسلمانوں پر اللہ کی رحمتیں ہوں گی، لہذا دنیا کے لئے مرحومین کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے لفظ "رحمٰن" مناسب ہے اور آخرت کے لئے مرحومین کی تعداد کم ہونے کی وجہ سے لفظ "رحیم" مناسب ہے۔ اور کیفیت کی زیادتی کے اعتبار سے کہا جائے گا "یارحمٰنَ الدُّنیا والآخرۃِ" اور "یارحیمَ الدُّنیا" کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہیں اور دنیا کی بعض نعمتیں بڑی ہیں اور بعض چھوٹی ہیں، ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے میں "رحمٰن" کے معنی میں زیادتی ہے بنسبتِ "رحیم" کے معنی کے۔

ف:۔ ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم احمر، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته، ثم ان البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت، فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها، ولايزال على هذه الحال الى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه، فعند ذالك تعود أمه اليه، ولهذا السبب جاء في أدعية العرب: يا رازق النعاب في عشه، فظهر بهذا المثال أن فضل الله عام، واحسانه شامل، ورحمته واسعة. (تفسير كبير: ۱/۲۳۳)

(1) وَاِنَّمَا قُدِّمَ وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي التَّرَقِّي مِنَ الْاَدْنىٰ اِلَى الْاَعْلىٰ لِتَقَدُّمِ رَحْمَةِ الدُّنْيَا، وَلِاَنَّه صَارَ كَالْعَلَمِ مِنْ حَيْثُ اَنَّه لَايُوْصَفُ بِه غَيْرُه، لِاَنَّ مَعْنَاه الْمُنْعِمُ الْحَقِيْقِيُّ الْبَالِغُ فِي الرَّحْمَةِ غَايَتَهَا وَذَالِكَ لَايَصْدُقُ عَلٰى غَيْرِه (2) اِنَّ مَنْ عَدَاه هُوَ مُسْتَعِيْضٌ بِلُطْفِه وَاِنْعَامِه يُرِيْدُ بِه جَزِيْلَ ثَوَابٍ اَوْ جَمِيْلَ ثَنَاءٍ اَوْ يُزِيْحُ رِقَّةَ الْجِنْسِيَّةِ اَوْ حُبَّ الْمَالِ عَنِ الْقَلْبِ. (3) ثُمَّ اِنَّه كَالْوَاسِطَةِ فِي ذَالِكَ لِاَنَّ ذَاتَ النِّعَمِ وَوُجُوْدَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلٰى اِيْصَالِهَا وَالدَّاعِيَةَ الْبَاعِثَةَ عَلَيْهِ، وَالتَّمَكُّنَ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهَا وَالْقُوَى الَّتِيْ بِهَا يَحْصُلُ الْاِنْتِفَاعُ اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ مِنْ خَلْقِه لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا اَحَدٌ غَيْرُه. (4) اَوْ لِاَنَّ الرَّحْمٰنَ لَمَّا دَلَّ عَلٰى جَلَائِلِ النِّعَمِ وَاُصُوْلِهَا ذَكَرَ الرَّحِيْمَ لِيَتَنَاوَلَ مَا خَرَجَ مِنْهَا فَيَكُوْنُ كَالتَّتِمَّةِ وَالرَّدِيْفِ لَه، (5) اَوْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلٰى رُؤُوْسِ الْآيِ.

ترجمه:۔ اور "رحمٰن" کو مقدم کر دیا گیا حالانکہ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ ترقی ادنیٰ صفت سے اعلیٰ کی طرف ہو، بوجہ دنیا کی رحمت مقدم ہونے کے اور اس لئے کہ "رحمٰن" علم کی طرح ہے اس حیثیت سے کہ یہ غیر کی صفت نہیں بنایا جاتا کیونکہ اس کا معنی ہے، وہ منعم حقیقی جو رحمت میں اس کی انتہائی کو پہنچا ہوا ہو اور یہ معنی صادق نہیں آتا ہے غیر اللہ پر کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا (جو بھی ہو) وہ اپنے لطف اور انعام

کا عوض چاہتا ہے (آخرت میں) بڑے ثواب کا ارادہ کرتا ہے یا (دنیا میں لوگوں سے) اچھی تعریف (کی خواہش رکھتا ہے) یا دور کرتا ہے ہم جنس ہونے کی رقت کو یا (دور کرتا ہے) حب مال کو دل سے، پھر بندہ واسطہ کی طرح ہے اپنے اس انعام میں کیونکہ نعمتوں کی ذات اوران کا وجود اور غیر کو پہنچانے پر قدرت، اور وہ داعیہ جو بندہ کو انعام کرنے کا باعث ہے، اور قدرت دینا ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانے کی ، اور وہ قوتیں جن کے ذریعہ انسان نفع اٹھاتا ہے اور ان کے علاوہ دیگر چیزیں سب اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہیں، نہیں ہے قادر ان پر اللہ کے سوا کوئی بھی۔ اور یا اس لئے کہ "رحمٰن" جب دلالت کرتا ہے بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر تو "رحیم" کو (بعد میں) ذکر کیا تا کہ شامل ہو ان نعمتوں کو جو (رحمٰن) سے خارج ہیں پس ("رحیم" کا ذکر "رحمٰن" کے ساتھ) تتمہ اور ردیف جیسا ہے ، یا رؤس آیتوں (فاصلوں) کی محافظت کے لئے (رحیم کو مؤخر ذکر کیا)۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ کی یہ عبارت ایک سوال اور اس کے چار جوابات پر مشتمل ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ سابق میں ثابت ہوا کہ "الرحمٰن" میں مبالغہ زیادہ ہے "الرحیم" سے، لہذا "الرحمٰن" اعلیٰ ہے "الرحیم" سے، اور کسی کے اوصاف بیان کرنے میں قاعدہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف کی جاتی ہے یعنی پہلے ادنیٰ وصف کو ذکر کیا جاتا ہے اور پھر اعلیٰ کو، کیونکہ اعلیٰ مشتمل ہوتا ہے ادنیٰ پر، پس اعلیٰ کو پہلے ذکر کرنے کے بعد ادنیٰ کو ذکر کرنے میں تکرار لازم آتا ہے۔ جبکہ بسم اللہ میں معاملہ برعکس ہوا ہے کیونکہ بسم اللہ میں اعلیٰ یعنی "الرحمٰن" کو مقدم ذکر کیا ہے اور ادنیٰ یعنی "الرحیم" کو مؤخر ذکر کیا ہے؟

جواب نمبر ۱ :۔ لفظ "الرحمٰن" میں اگر ابلغیت کمیت کے اعتبار سے ہو تو اس سے دنیوی نعمتیں مراد ہوں گی کیونکہ دنیوی نعمتوں کی مقدار زیادہ ہے، اور "الرحیم" سے اخروی نعمتیں مراد ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ دنیوی نعمتیں وجود میں اخروی نعمتوں سے مقدم ہیں، پس جو لفظ دنیوی نعمتوں پر دال ہو اس کو ذکر میں مقدم رکھنا مناسب ہے اس لفظ سے جو اخروی نعمتوں پر دال ہو تا کہ وضع طبع کے مطابق ہو۔ جہاں تک یہ اعتراض ہے کہ ادنیٰ کو مؤخر ذکر کرنے میں تکرار لازم آتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکرار وہاں لازم آتا ہے جہاں اعلیٰ ادنیٰ پر مشتمل ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ "الرحمٰن" سے دنیوی نعمتیں مراد ہیں اور "الرحیم" سے اخروی نعمتیں، لہذا یہاں تکرار لازم نہیں آتا۔

جواب نمبر ۲ :۔ لفظ "الرحمٰن" موصوف تو بنتا ہے مگر غیر کے لئے صفت نہیں بنتا اس وجہ سے "الرحمٰن" اس علم (یعنی لفظ اللہ) کی طرح ہوا جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے، پس لفظ اللہ کے ساتھ اس مناسبت کی وجہ سے مناسب یہ ہے کہ "الرحمٰن" لفظ "اللہ" کے متصل ہو۔

درمیان میں یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ لفظ "الرحمٰن" غیر کے لئے صفت کیوں نہیں بنتا؟ تو اس کا جواب قاضی صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ "الرحمٰن" کا معنی ہے وہ منعم جو رحمت کرنے میں رحمت کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہو یعنی احسان کرنے میں اپنی کوئی غرض اور اپنا کوئی

مفاد نہ رکھتا ہو اور نعمت کے بدلے میں کسی عوض کا امیدوار نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ اس طرح منعم صرف اللہ تعالیٰ ہی ہوسکتا ہے اللہ کا غیر اس طرح نہیں ہوسکتا۔ اسلئے لفظ الرّحمٰن ''لفظ'' اللّٰہ'' کی طرح غیر کا وصف نہیں بن سکتا ہے۔

(2) اور یہ بات کہ اللہ کے سوا کوئی منعم حقیقی نہیں ہوسکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ جب کسی پر احسان کرتا ہے تو وہ اپنے لطف اور انعام کا عوض چاہتا ہے۔ پھر یہ عوض کبھی تو آخرت میں اللہ تعالیٰ سے بڑے ثواب کی صورت میں مانگتا ہے یعنی کسی انسان پر انعام اس لئے کرتا ہے تا کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ منعم کو اس سے بڑھ کر بدلہ دے۔ اور کبھی دنیا میں لوگوں کی تعریف کی صورت میں چاہتا ہے یعنی کسی پر احسان اس لئے کرتا ہے تا کہ لوگ دنیا میں اس کی خوب تعریف کریں۔ اور کبھی عوض کی یہ صورت ہوتی ہے کہ خود سے رقیتِ جنسیت کو دفع کرتا ہے یعنی کبھی یوں ہوتا ہے کہ ایک انسان اپنے ہم جنس دوسرے انسان کو بدحالی میں دیکھتا ہے تو مضطرب ہو جاتا ہے اور اس کا دل نرم ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ اس بدحال انسان پر انعام کرتا ہے، جس سے اس کے دل کی نرمی دور ہو جاتی ہے۔ تو یہ بھی ایک طرح کا فائدہ حاصل کرنا ہے۔ اور کبھی عوض لینے کی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر انعام کرتا ہے مقصود یہ ہوتا ہے کہ میرے دل میں جو مال کی محبت ہے وہ دور ہو جائے کیونکہ صدقہ کرنے سے حبِّ مال دل سے زائل ہو جاتا ہے تو یہ بھی ایک طرح کا فائدہ حاصل کرنا ہے۔ بندے کے بالمقابل اللہ تعالیٰ ایسا منعم ہے کہ وہ کسی بھی مفاد کے لئے کسی پر احسان نہیں کرتا اس لئے باری تعالیٰ منعم حقیقی ہیں بندہ منعمِ حقیقی نہیں۔

(3) **قولہ ثمّ انّہ کالواسطۃ الخ** اس عبارت میں لفظِ ''ثمّ'' ترقی کے لئے ہے، گویا اس سے پہلے قاضی صاحبؒ نے تسلیم کیا تھا کہ بندہ بھی منعم ہوسکتا ہے، اب ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ منعم ہو نہیں سکتا بلکہ بندہ ایک طرح سے منعم اور منعَم علیہم کے درمیان واسطہ ہے، کیونکہ ذاتِ انعام، اور انعام کو وجود دینا، انعام کو منعَم علیہم تک پہنچانے کی قدرت، وہ سببِ داعی جو احسان کرنے پر ابھارتا ہے، انعام سے فائدہ اٹھانے کی قدرت دینا، اور وہ قوتیں جن کے ذریعہ بندہ انعام سے فائدہ اٹھاتا ہے وغیرہ وغیرہ، یہ سارے امور باری تعالیٰ کی تخلیق سے ہیں اللہ کے سوا کوئی بھی ان امور پر قادر نہیں، لہذا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی منعم حقیقی نہیں، اسلئے لفظ ''رحمٰن'' باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے کسی اور پر اس کا اطلاق درست نہیں۔

قاضی صاحبؒ نے ''کَالتَّتِمَّۃ'' (تتمہ کی طرح ہے) اس لئے کہا کہ تتمہ تو وہ ہے جو شئی اول کو مکمل کردے جبکہ ''الرحیم'' تو ''الرحمٰن'' کی تکمیل نہیں کر رہا بلکہ وہم کو دور کر رہا ہے کما مر۔

(4) **جواب نمبر ۳**:۔ سوال یہ تھا کہ ''الرّحمٰن'' کو ''الرّحیم'' سے مقدم کیوں ذکر کیا ہے؟ اس سوال کے دو جواب اس سے پہلے آچکے ہیں تیسرا جواب یہ ہے کہ ''رحمٰن'' میں اگر ابلغیت کیفیت کے اعتبار سے ہو تو اس وقت لفظِ ''الرحمٰن'' سے اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نعمتیں مراد ہوں گی یعنی وہ اللہ جس نے بڑے بڑے احسانات کئے ہیں اور مقام کبریاء کے مناسب یہ ہے کہ اللہ کے بڑے احسانات کا ذکر مقدم ہو۔ اب چونکہ یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ شاید چھوٹی نعمتیں اللہ تعالیٰ کے غیر سے مانگی جاتی ہیں اس وہم کو دور کرنے کے

لئے اللہ تعالیٰ نے "الرّحیم" کو ذکر کیا تو گویا "الرّحیم" سے رحمتوں کا تتمہ اور تکمیل ہوگئی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے سے یوں کہا کہ اے میرے بندے: جیسا کہ تو نے مجھے پہچانا کہ میں "رحمٰن" ہوں اپنے بندوں پر بڑے احسانات کرنے والا ہوں اسی طرح جان لو کہ میں "رحیم" بھی ہوں لہٰذا مجھ سے چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو۔ روایت میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: "یاموسیٰ سَلْ حاجتک منّی حتی مِلح طعامِک وشِسع نعلِک"۔

(5) **جواب نمبر ٤**:۔ مذکورہ سوال کا چوتھا جواب یہ ہے کہ "الرّحمٰن" کو "الرّحیم" سے اس لئے مقدم ذکر کیا تاکہ آیتوں کے رؤس محفوظ ہوں یعنی آیتوں کے فاصلے محفوظ ہوں۔ فاصلہ آیتوں کے آخری حروف کا ایک جیسا ہونے کو کہتے ہیں جیسا کہ الحمدللہ کی آیتوں میں آخری حرف یاء ساکن کے بعد واقع ہے مثلاً "الرّحمٰن الرّحیم، رب العالمین، یوم الدین، نستعین"۔ ظاہر ہے کہ اگر "الرحیم" کو مقدم ذکر کرتے تو فاصلہ برقرار نہ رہتا۔

قاضی صاحبؒ کا یہ جواب اس صورت پر بناء کہ بسم اللہ کو الحمدللہ کا جزء قرار دیا جائے جیسا کہ شوافعؒ کا مسلک ہے، کیونکہ جزء ہونے کی صورت ہی میں فاصلوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے۔ احنافؒ کے نزدیک چونکہ بسم اللہ، الحمدللہ کا جزء نہیں لہٰذا الحمدللہ کی آیتوں کے ساتھ اس کے فاصلہ کو برابر کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔

ف:۔قال الفخر الرازیؒ:سمی نفسه رحماناًورحیماًفکیف لایرحم؟روی أن سائلاًوقف علی بابِ رفیعٍ فسأل شیئاً،فأعطیٰ قلیلاً،فجاء فی الیوم الثانی بفأسٍ وأخذیخرب الباب فقیل له:ولِم تفعل؟قال:اِماأن یجعل الباب لائقاًبالعطیة اوالعطیة لائقة بالباب.اِلهنااِن بحار الرحمة بالنسبة الی رحمتک أقل من الذرة بالنسبة الی العرش،فکماألقیت فی اول کتابک علی عبادک صفة رحمتک فلاتجعلنامحرومین عن رحمتک وفضلک.(تفسیر کبیر: ١/١٦٨)

(1)وَالاَظْهَرُاَنّه غَیْرُمَصْرُوْفٍ،وَاِنْ حَظَرَاِخْتِصَاصُه بِاللّٰهِ تَعَالیٰ اَنْ یَکُوْنَ لَه مُؤنّثٌ عَلٰی فَعْلیٰ اَوْفَعْلَانَةٍ اِلْحَاقًالَه بِمَاهُوَ الْغَالِبُ فِی بَابِه،(2)وَاِنَّمَاخُصَّ التَّسْمِیَةُ بِهٰذِهِ الْاَسْمَاءِ لِیَعْلَمَ الْعَارِفُ اَنَّ الْمُسْتَحِقَّ لَاَنْ یُسْتَعَانَ بِه فِی مَجَامِعِ الْاُمُوْرِهُوَالْمَعْبُوْدُالْحَقِیْقِیُّ الَّذِیْ هُوَمُوْلِی النِّعَمِ کُلِّهَاعَاجِلِهَاوَآجِلِهَاجَلِیْلِهَاوَحَقِیْرِهَافَیَتَوَجَّهُ بِشَرَاشِرِهِ اِلیٰ جَنَابِ الْقُدُسِ وَیَتَمَسَّکُ بِحَبْلِ التَّوْفِیْقِ وَیُشْغِلُ سِرَّه بِذِکْرِهٖ وَالْاِسْتِمْدَادِبِه عَنْ غَیْرِه.

ترجمہ:۔ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ مانع ہے اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہونا اس سے کہ اس کا مؤنث فعلیٰ یافعلانۃ کے وزن پر ہو، ملحق کرتے ہوئے اس کو ان کلمات کے ساتھ جن میں عدم انصراف غالب ہے، اور بسم اللہ کو ان اسماء کے ساتھ مختص کیا تاکہ عارف جان لے کہ اس بات کا مستحق کہ جس سے مدد لی جائے تمام امور میں وہ معبود حقیقی ہے جو عطاء کرنے والا ہے تمام نعمتوں کا خواہ دنیوی ہوں یا اخروی، خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی، پس متوجہ ہو جائے اپنے پورے دل ودماغ سے جناب باری تعالیٰ کی طرف

اور مضبوطی سے پکڑے توفیق کی رسی کو اور مشغول کردے اپنے باطن کو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے ساتھ اور اس سے مدد طلب کرنے کے ساتھ
، غیر سے اعراض کرے۔

تشریح:۔ یہاں سے قاضی صاحبؒ نے لفظ ''رحمٰن'' کے بارے میں نحوی بحث چھیڑی ہے۔

(1) یہ مسئلہ نحو کی کتابوں میں مذکور ہے کہ الف و نون زائدتان کبھی اسم میں زائد ہوتے ہیں اور کبھی صفت میں۔ اگر اسم میں زائد ہوں تو غیر منصرف ہونے کے لئے علم ہونا شرط ہے۔ اور اگر وصف میں زائد ہوں تو اس وقت نحاۃ کے دو فریق ہوگئے ہیں۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ ایسا وصف اُس وقت غیر منصرف ہوگا کہ اس کی مؤنث ''فلانۃٌ'' کے وزن پر نہ ہو۔ دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ ایسا وصف اُس وقت غیر منصرف ہوگا کہ اس کی مؤنث ''فعلیٰ'' کے وزن پر ہو۔ اور لفظِ ''رحمٰن'' چونکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اس لئے اس کی مونث سرے سے آتی نہیں، نہ ''فعلانۃٌ'' کے وزن پر اور نہ ''فعلیٰ'' کے وزن پر۔ اس لئے اس میں اختلاف ہوگیا جو حضرات ''فعلانۃ'' کے وزن پر مونث نہ آنے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک ''رحمٰن'' غیر منصرف ہے کیونکہ عدم انصراف کی شرط (کہ مؤنث ''فعلانۃ'' کے وزن پر نہیں) موجود ہے۔ اور جو حضرات ''فعلیٰ'' کے وزن پر مونث آنے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک منصرف ہے کیونکہ عدم انصراف کی شرط (مؤنث کا ''فعلیٰ'' کے وزن پر ہونا) نہیں پائی جارہی ہے۔

قاضی صاحبؒ نے مذکورہ اختلاف کو اس طرح حل کیا ہے کہ ''رحمٰن'' غیر منصرف ہونا چاہئے اگرچہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہونا مانع ہے اس سے کہ اس کی مونث ''فعلیٰ'' یا ''فعلانۃٌ'' کے وزن پر ہو۔ مگر اس کو اپنے نظائر پر حمل کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھا جائے گا کیونکہ فعلان صفتی کے صیغوں میں اغلب عدم انصراف ہے، جیسے: ''عطشان، غرثان، سکران'' وغیرہ، لہٰذا ''رحمٰن'' کو بھی اغلب کے ساتھ ملحق کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھا جائے گا۔

(2) یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تسمیہ میں اپنے بہت سارے اسماءِ حسنیٰ میں سے لفظ ''اللہ، رحمٰن، رحیم'' کا انتخاب کیوں کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ ماقبل میں گذر چکا کہ ''اللّٰہ'' بمعنی معبودِ حقیقی، اور ''رحمٰن'' بمعنی بڑے بڑے انعامات کرنے والا خواہ دنیوی ہوں یا اخروی، اور ''رحیم'' بمعنی چھوٹی چھوٹی نعمتیں عطاء کرنے والا۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جہاں حکم کسی وصف پر لگے وہ وصف اس حکم کے لئے علت ہوتا ہے پس جب اللہ تعالیٰ نے استعانت باسم اللہ کو لفظ ''اللّٰہ، رحمٰن، رحیم'' کے ساتھ معلق کردیا تو ایک عارف شخص جان لے گا کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے اپنے تمام امور میں استعانت حاصل کرنے کی علت یہ ہے کہ وہ معبودِ حقیقی ہے اور چھوٹی، بڑی، دنیوی، اخروی تمام نعمتوں کا عطاء کرنے والا ہے۔ پس جب عارف کو معلوم ہوگا کہ وہ اتنی کامل اور منعم ذات ہے تو وہ اپنے دل و جان سے اس مقدس ذات کی طرف متوجہ ہوگا اور توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے گا اور غیر اللہ سے اعراض کرتے ہوئے اپنے باطن کو اللہ کے ذکر اور اس سے مدد حاصل کرنے کے ساتھ مشغول رکھے گا۔

''مُولِی'' بمعنی عطاء کرنے والا، ''شَرَاشِر'' جمع ہے ''شَرشَر'' کی بمعنی نفس، مرادی معنی ہے مکمل طور پر یعنی جو اپنے

ظاہر اور باطن سے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو،''جناب'' بمعنی گھر کا صحن، یہاں تعظیماً ذات باری تعالیٰ مراد ہے اور''القدس'' کی طرف اضافت از قبیل اضافۃ الموصوف الی الصفۃ ہے''ای الجناب القدس''یعنی ذات مقدس۔''عن غیرہ''متعلق ہے''یشغل''کے ساتھ''ای یعرض عن غیرہ''۔

ف:۔قال الفخر الرازیؒ: أن نوحاً علیه السلام لمارکب سفینة قال: بسم الله مجریها ومرساها، فوجد النجاة بنصف هذه الکلمة، فمن واظب علی هذه الکلمة طول عمره کیف یبقی محروماً عن النجاة؟(تفسیر کبیر: ۱/۱۶۹)

وقالؒ: ومن کمال رحمته کانه تعالیٰ یقول اعلَمُ منک مالوعلمه أبواک لفارقاک، ولوعلمته المرأة لجفتک، ولوعلمته الأمة لاقدمت علی الفرار منک، ولوعلمه الجار لسعی فی تخریب الدار، وأنا اعلم ذالک واستره بکرمی لتعلم أنی إلٰهٌ کریمٌ. .... وقالؒ: کتب قیصر الی عمر رضی الله عنه ان بی صداعاً لایسکن فابعث لی دواءً، فبعث الیه عمر قلنسوة فکان اذا وضعها علی رأسه یسکن صداعه، واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع، فعجب منه ففتش القلنسوة فاذا فیها کاغذ مکتوب فیه: بسم الله الرحمن الرحیم. (تفسیر کبیر: ۱/۱۷۱)

وقالؒ: مر عیسی بن مریم علیه السلام علی قبر فرأی ملائکة العذاب یعذبون میتاً، فلما انصرف من حاجته مر علی القبر فرأی ملائکة الرحمة معهم أطباق من نور، فتعجب من ذالک، فصلی ودعا الله تعالیٰ فأوحی الله تعالیٰ الیه: یاعیسیٰ، کان هذا العبد عاصیاً ومذمات کان محبوساً فی عذابی، وکان قد ترک إمرأة حبلیٰ فولدت ولداً وربته حتی کبر، فسلمته الی الکُتّاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمٰن الرحیم، فاستحییت من عبدی أن أعذبه بناری فی بطن الأرض وولده یذکر اسمی علی وجه الأرض. (تفسیر کبیر: ۱/۱۷۲)

ف:۔علامہ محمود آلوسیؒ فرماتے ہیں: نعم التسمیة علی الحرام والمکروہ ممالاینبغی بل هی حرام فی الحرام لا کفر علی الصحیح مکروهة فی المکروهة وقیل مکروهة فیهما ان لم یقصد استخفافاً وان قصده. والعیاذ بالله تعالیٰ. کفر مطلقاً وهذا لایضر فیما قلناه کما لایخفی(روح المعانی: ۱/۹۰)

ف:۔امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت ذبح کرنے والا اس طرح کہے''بِاسْمِ اللّٰہ، وَاللّٰہ اکبر''مکمل''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ''نہ کہے کیونکہ قتل اور قتال کے وقت''رحمٰن، رحیم''جیسی صفات کا ذکر مناسب نہیں۔

الحمدللہ یہاں تک بسم اللہ کی تفسیر مکمل ہوگئی، اللہ تعالیٰ کی ذات عالی سے امید ہے کہ بقیہ تفسیر کی بھی اپنی رضا کے مطابق توفیق عطاء فرمائیں گے۔اور بندہ پُر امید ہے کہ باری تعالیٰ اپنے عالی دربار میں بندہ کی اس حقیری کوشش کو محض اپنے فضل وکرم سے قبول فرمائیں گے۔

﴿اَلْحَمْدُلِلّٰہِ﴾(1)اَلْحَمْدُھُوَالثَّنَاءُ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیْ مِنْ نِعْمَۃٍ اَوْغَیْرِھَا،وَالْمَدْحُ ھُوَالثَّنَاءُ عَلَی الْجَمِیْلِ مُطْلَقاًتَقُوْلُ:حَمِدْتُ زَیْداًعَلٰی عِلْمِہٖ وَکَرَمِہٖ،وَلَاتَقُوْلُ:حَمِدْتُہ عَلٰی حُسْنِہٖ بَلْ مَدَحْتُہ

(2)وَقِیْلَ:ھُمَااَخَوَانِ،(3)وَالشُّکْرُفِیْ مُقَابَلَۃِ النِّعْمَۃِ قَوْلاًوَعَمَلاًوَاعْتِقَاداً.قَالَ:اَفَادَتْکُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّیْ ثَلَاثَۃً:یَدِیْ وَلِسَانِیْ وَالضَّمِیْرَالْمُحَجَّبَا(4)فَھُوَاَعَمُّ مِنْھُمَامِنْ وَجْہٍ وَاَخَصُّ مِنْ آخَرَ.

ترجمه:۔[تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں] حمد تعریف کرنا ہے اچھی اور اختیاری صفت پر(زبان سے) خواہ مقابلہ میں نعمت ہو یا نہ ہو،اور مدح تعریف کرنا ہے اچھی صفت پر مطلقاً،آپ کہہ سکتے ہیں''حَمِدْتُ زَیْداًعَلٰی عِلْمِہٖ وَکَرَمِہٖ''اور''حَمِدْتُہ عَلٰی حُسْنِہٖ''نہیں کہہ سکتے،بلکہ''مَدَحْتُ زَیْداًعَلٰی حُسْنِہٖ''(کہہ سکتے ہیں)،اور کہا گیا ہے کہ یہ دونوں بھائی ہیں،اور شکر نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے خواہ قول سے ہو عمل سے ہو یا اعتقاد سے ہو،شاعر نے کہا ہے''تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا،میرے ہاتھ کا میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا۔پس شکر حمد اور مدح سے من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے۔

تشــــــریــــــع:۔قاضی صاحبؒ کی غرض اس عبارت سے حمد کی ایسی تعریف بیان کرنا ہے کہ جس سے حمد،مدح اور شکر سے ممتاز ہو جائے۔قاضی صاحبؒ نے حمد کی تعریف کے بعد مدح اور شکر کی بھی تعریف کی ہے کیونکہ یہ دو حمد کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔

حمد اور مدح میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں اشتقاق کبیر میں مشترک ہیں۔

اشتقاق کا معنی ہے دو لفظوں کا ایک دوسرے کے ساتھ معنی اور ترکیب میں شریک ہونا۔پھر اشتقاق کی تین قسمیں ہیں(۱)اشتقاق اکبر،جس میں دو لفظوں کا اکثر حروف اصلیہ میں اشتراک ہوتا ہے تمام میں اشتراک نہیں ہوتا،البتہ جن میں اشتراک نہیں وہ قریب المخرج ہوں،جیسے:''فلذ،فلج،فلق''۔(۲)اشتقاقِ کبیر،جس میں دو لفظوں کا تمام حروف اصلیہ میں اشتراک ہوتا ہے مگر حروف کی ترتیب ایک طرح نہیں ہوتی ہے،جیسے:''حَمْدَ،مَدَحَ''اور''جَذَبَ،جَبَذَ''کہ''حمد''میں حاء مقدم اور''مدح''میں حاء مؤخر ہے،اور''جذب''میں باء مؤخر اور''جبذ''میں باء درمیان میں واقع ہے۔(۳)اشتقاقِ صغیر،جس کے حروف اصلیہ اور ترتیب دونوں ایک طرح ہوں،جیسے:''ضَرْب''اور''ضَرَبَ''۔حمد اور شکر میں مناسبت یہ ہے کہ حمد،شکر کی ایک قسم ہے۔

(۱)حمد کا لغوی معنی تعریف کرنا اور اصطلاح میں حمد کسی کے اچھے اور اختیاری فعل پر زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نہ ہو یعنی خواہ جس کی آپ تعریف کر رہے ہیں اس نے آپ پر کوئی احسان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔اور مدح کا لغوی معنی تعریف کرنا اور اصطلاح میں مطلقاً کسی کے اچھے افعال پر تعریف کرنا۔مطلقاً سے مراد یہ ہے کہ خواہ وہ افعال اس محمود کے اختیار میں ہوں یا نہ ہوں۔

حمد اور مدح میں فرق اس طرح ہوا کہ حمد میں جن افعال کی وجہ سے تعریف کی جاتی ہے وہ افعال محمود کے اختیار میں ہونا ضروری ہے،جبکہ مدح میں محمود علیہ افعال کا محمود کے اختیار میں ہونا ضروری نہیں۔قاضی صاحبؒ اسی فرق پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

''حمدتُ زیداً علٰی علمہٖ و کرمہ'' (میں نے زید کی تعریف کی اس کے علم اور کرم پر) کہنا صحیح ہے کیونکہ علم اور کرم زید کے اختیاری افعال ہیں اور اختیاری افعال پر حمد کرنا صحیح ہے۔ مگر ''حمدتُ زیداً علٰی حُسنہٖ'' (میں نے زید کی تعریف کی اس کے حسن پر) کہنا صحیح نہیں کیونکہ حسن زید کا اختیاری فعل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ ہے لہٰذا حسن پر حمد کرنا صحیح نہیں۔ البتہ ''مدحتُ زیداً علٰی حُسنہٖ'' (میں زید کی مدح کی اس کے حسن پر) کہنا صحیح ہے کیونکہ مدح میں محمود علیہ فعل کا محمود کے اختیار میں ہونا ضروری نہیں۔

(2) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حمد اور مدح مترادف الفاظ ہیں یعنی جو حمد ہے وہ مدح ہے اور جو مدح ہے وہ حمد ہے۔ اس قول کے مطابق مدح میں بھی محمود بہ خوبی کے اختیاری ہونے کی قید بڑھائی جائے گی اور یا حمد کی تعریف میں سے اختیاری ہونے کی قید کو گرایا جائے گا۔

(3) شکر کا لغوی معنی ہے شکر گزاری، اور شکر کی اصطلاحی تعریف قاضی صاحبؒ نے اس طرح کی ہے کہ ''کسی کے احسان کرنے کے مقابلے میں اس کی تعریف کرنا خواہ زبان سے ہو یا فعل سے ہو یا اعتقاد سے ہو''۔ آگے قاضی صاحبؒ نے اپنے اس دعوے پر کہ شکر کا صدور تین اعضاء (زبان، اعضاء، دل) سے ہوسکتا ہے استشہاد کے لئے شاعر کا شعر پیش کیا: **ترجمہ**: تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا، میرے ہاتھ کا میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا۔ شاعر اس شعر میں محسن کی نعمتوں کے مقابلے میں شکریہ ادا کر رہا ہے اور اس کا تعلق اس نے تین اعضاء (ہاتھ، زبان، دل) سے قائم کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ شکر تینوں اعضاء سے صادر ہوسکتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شکر کی نسبت حمد اور مدح کے ساتھ عموم خصوص من وجہ کی ہے۔ عموم خصوص من وجہ وہ نسبت ہے جس میں طرفین میں سے ہر ایک من وجہ عام ہو اور من وجہ خاص ہو۔ پس حمد اور مدح اپنے متعلَّق کے اعتبار سے شکر سے عام ہیں کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے جبکہ حمد اور مدح نعمت و غیر نعمت ہر دو صورتوں میں ہوتی ہیں۔ اور شکر اپنے مورد کے اعتبار سے حمد اور مدح سے عام ہے کیونکہ شکر کا صدور تین اعضاء سے ہوتا ہے جبکہ حمد اور مدح کا صدور صرف زبان سے ہوتا ہے۔

نسبت عموم خصوص من وجہ میں تین مادے بنتے ہیں جن میں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔ پس شکر اور حمد کی نسبت میں اجتماعی مادہ کی صورت یہ ہے کہ کسی نے آپ پر احسان کیا آپ نے اس کی زبان سے تعریف کی تو یہ حمد بھی ہے اور شکر بھی ہے۔ اور افتراقی مادے کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی نے آپ پر احسان نہیں کیا ہے آپ اس کی اچھی صفت پر اس کی تعریف کرے تو یہ حمد ہے مگر شکر نہیں کیونکہ شکر نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اور افتراقی مادے کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی نے آپ پر احسان کیا آپ نے دل یا ہاتھ سے اس کی تعظیم کی تو یہ شکر ہے مگر حمد نہیں کیونکہ حمد کا صدور دل اور ہاتھ سے نہیں ہوتا ہے۔

شکر کی تعریف میں ''قولاً و عملاً و اعتقاداً'' منصوب بنزع الخافض ہے تقدیری عبارت ہے ''الشکر فی مقابلۃ النعمۃ بالقول وبالعمل وبالاعتقاد''۔

(1) وَلَمَّا كَانَ الْحَمْدُ مِنْ شُعَبِ الشُّكْرِ أَشْيَعَ لِلنِّعْمَةِ وَأَدَلَّ عَلٰى مَكَانِهَا لِخَفَاءِ الْاِعْتِقَادِ وَمَا فِي آدَابِ الْجَوَارِحِ مِنَ الْاِحْتِمَالِ، جُعِلَ رَأْسَ الشُّكْرِ وَالْعُمْدَةَ فِيْهِ. فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ: اَلْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ مَا شَكَرَ اللّٰهَ مَنْ لَمْ يَحْمَدْهُ، (2) وَالذَّمُّ نَقِيْضُ الْحَمْدِ وَالْكُفْرَانُ نَقِيْضُ الشُّكْرِ.

ترجمہ:۔اور جب حمد شکر کی اقسام میں سے نعمت کو زیادہ ظاہر کرنے والی ہے اور اس کے وجود پر زیادہ دلالت کرنے والی تھی کیونکہ اعتقاد مخفی چیز ہے اور اعضاء کے آداب میں غیر کا احتمال ہے اس لئے حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ قسم قرار دیا، پیغمبر ﷺ نے فرمایا ''حمد شکر کی اصل ہے، اس شخص نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا نہیں کیا ہے جس نے اس کی حمد نہ کی ہو'' اور ذم نقیض ہے حمد کی اور کفران نقیض ہے شکر کی۔

تشریح:۔اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے شکر کے بجائے لفظِ ''الحمد'' کو اختیار کرنے کی وجہ بیان کی ہے باوجود کہ شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے کما مر۔ پھر حمد اور شکر کی نقیض کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے حمد کی ترجیح کی وجہ ایک اعتراض کے ضمن میں بیان فرمائی ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ کے گذشتہ بیان سے ثابت ہوا کہ حمد اور شکر میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، حالانکہ پیغمبر ﷺ نے ایک موقع پر حمد کو شکر کے لئے سر قرار دیا ہے اور شی کا سر اس کا جزء ہوتا ہے اور جزء اور کل میں عموم خصوص کی نسبت قائم نہیں ہوسکتی ہے۔اسی طرح پیغمبر ﷺ نے فرمایا ہے ''جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہیں کی اس نے اللہ تعالیٰ شکر ادا نہیں کیا ہے''، یعنی انتفاء حمد مستلزم ہے انتفاء شکر کو، حالانکہ جن دو اشیاء کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان میں سے ایک کے انتفاء سے دوسری کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے، معلوم ہوا کہ حمد اور مدح میں عموم خصوص کی نسبت نہیں؟

جواب:۔قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ شکر کی تین شاخیں ہیں، زبان سے شکر کرنا، دل سے شکر کرنا، اعضاء سے شکر کرنا۔ان تینوں میں سے زبانی شکر (جو کہ حمد ہے) نعمت کو سب سے زیادہ واضح کرتا ہے اور نعمت کے وجود پر سب سے زیادہ دلالت کرتا ہے کیونکہ زبانی بیان میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہوتا ہے الفاظ معنی کے لئے موضوع ہوتے ہیں جس کے معنی کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔جبکہ دل کا شکر اتنا واضح نہیں ہوتا کیونکہ دل خود مخفی چیز ہے اور اس میں موجود تعظیم بھی پوشیدہ ہے جس پر شاکر تو مطلع ہوسکتا ہے مگر جس کی تعظیم کی جارہی ہے اس کے مطلع ہونے کی کوئی صورت نہیں۔اور اعضاء کے اشارے سے شکر ادا کرنے میں شکر کے علاوہ کا احتمال ہوتا ہے کیونکہ یہ دلالتِ عقلی ہے اور لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں ہر ایک اپنی عقل کے مطابق اشارہ سے سمجھے گا، لہذا یہ بھی نعمت پر دلالت کرنے میں لفظ کی طرح واضح نہیں۔تو معلوم ہوا کہ شکر کی شاخوں میں زبانی شکر (حمد) عمدہ شاخ ہے اس لئے اسے تشبیہاً شکر کا سر قرار دیا ہے کہ جیسا کہ سر جسم کا عمدہ حصہ ہے اسی طرح زبانی شکر (حمد) شکر کی عمدہ شاخ ہے، اور اسی لئے حمد کے انتفاء کو ادعاءً شکر کا انتفاء قرار دیا کیونکہ شی کی عمدہ نوع کا انتفاء ادعاءً شی کا انتفاء قرار دیا جاتا ہے۔

ف:۔حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ لکھتے ہیں: ایک حدیث میں ہے کہ ''اگر ساری دنیا کی نعمتیں کسی ایک شخص کو حاصل ہوجائیں اور وہ اس پر ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہ'' کہہ لے تو یہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہ'' اُن ساری دنیا کی نعمتوں سے افضل ہے''۔قرطبیؒ نے بعض علماء سے نقل

کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "اَلْحَمْدُلِلّٰہ" زبان سے کہنا بھی اللہ ہی کی ایک نعمت ہے، اور یہ نعمت ساری دنیا کی نعمتوں سے افضل ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ "اَلْحَمْدُلِلّٰہ" سے میزانِ عمل کا آدھا پلّہ بھر جاتا ہے۔ (معارف القرآن: ۹۶/۱)

ف:۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ ہر بندہ پر دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں متناہی ہیں، جب ان متناہی نعمتوں کے مقابلے میں بندہ "اَلْحَمْدُلِلّٰہ" کہتا ہے تو اس کی یہ حمد غیر متناہی ہے، اور یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ غیر متناہی سے جب متناہی کو ساقط کیا جائے تو وہ پھر بھی غیر متناہی ہی رہے گا، لہذا بندہ کی حمد غیر متناہی باقی رہے گی جس کی وجہ سے بندہ ابدی ثواب اور سرمدی خیر کا مستحق بنتا ہے (تفسیر کبیر: ۲۲۳/۱)

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حمد کی نقیض ذم ہے کیونکہ حمد کسی کی خوبیوں کے ذکر کو کہتے ہیں تو اس کی نقیض ذم ہوگی جو کہ کسی کی برائیوں کے ذکر کو کہتے ہیں۔ اور شکر کی نقیض کفران ہے کیونکہ شکر منعم کے انعام کو اپنے ایسے فعل کے ذریعہ ظاہر کرنے کو کہتے ہیں جس سے منعم کی تعظیم ظاہر ہو، اور کفران منعم کے انعام کو چھپانے اور اس کا احتقار کرنے کو کہتے ہیں اپنے ایسے فعل کے ذریعہ جو منعم کی تعظیم کے منافی ہو۔

(۱) وَرَفْعُهُ بِالْاِبْتِدَاءِ وَخَبَرُه لِلّٰهِ، وَاَصْلُهُ النَّصْبُ. وَقَدْقُرِئَ بِهٖ (2) وَاِنَّمَا عُدِلَ عَنْهُ اِلَى الرَّفْعِ لِيَدُلَّ عَلٰى عُمُوْمِ الْحَمْدِوَثَبَاتِه دُوْنَ تَجَدُّدِهٖ وَحُدُوْثِهٖ (3) وَهُوَمِنَ الْمَصَادِرِالَّتِي تُنْصَبُ بِاَفْعَالٍ مُضْمَرَةٍ لَاتَكَادُتُسْتَعْمَلُ مَعَهَا. (4) وَالتَّعْرِيْفُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ وَمَعْنَاهُ الْاِشَارَةُ اِلٰى مَايَعْرِفُهُ كُلُّ اَحَدٍاَنَّ الْحَمْدَمَاهُوَ (5) اَوْلِلْاِسْتِغْرَاقِ اِذِالْحَمْدُفِي الْحَقِيْقَةِ كُلُّهُ لَهُ اِذْمَامِنْ خَيْرٍ اِلَّاهُوَمُوْلِيْهِ بِوَسَطٍ اَوْبِغَيْرِوَسَطٍ. كَمَاقَالَ: وَمَابِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ

ترجمہ:۔ "الحمد" مرفوع ہے مبتدا ہونے کی بناء پر اور اس کی خبر "للّٰہ" ہے، اور اس کی اصل منصوب ہونا ہے، اور ایک قرأۃ میں منصوب پڑھا ہے، اور نصب سے عدول کیا ہے رفع کی طرف تا کہ (جملہ اللہ کے لئے) عموم حمد اور ثباتِ حمد پر دلالت کرے، نہ کہ تجدد حمد اور حدوث حمد پر، اور "الحمد" ان مصادر میں سے ہے جو منصوب ہوتے ہیں افعال مقدرہ کی وجہ سے جو قریب نہیں کہ مستعمل ہوں افعال کے ساتھ، اور لام تعریف جنس کے لئے ہے اور اس سے مقصود اشارہ کرنا ہے حمد کی اس حقیقت کی طرف جس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ حمد کیا ہے، یا الف لام استغراق کے لئے ہے کیونکہ درحقیقت حمد کے تمام افراد اللہ کے لئے ہیں کیونکہ نہیں ہے کوئی بھلائی مگر اس کا دینے والا اللہ ہیں خواہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ، جس طرح کہ قولِ باری تعالیٰ ہے "وَمَابِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ"۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے سابقہ عبارت میں لفظِ "اَلْحَمْدُ" کی تحقیق فرمائی۔ اپنی اس عبارت میں لفظِ "اَلْحَمْدُ" کا اعراب بیان فرمایا ہے۔ اور "اَلْحَمْدُ" کے الف لام کے بارے میں بتایا ہے کہ جنسی ہے یا استغراقی۔

(۱) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ "اَلْحَمْدُ" مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور لفظِ "لِلّٰہ" اس کے لئے خبر ہے۔ یہ ترکیب بالکل ظاہر ہے صرف آگلی بات کو اس پر تفریع کرنے کے لئے اس کو ذکر کیا ہے۔ یعنی "اَلْحَمْدُ" میں اصل یہ ہے کہ فعل مقدر کی

وجہ سے منصوب ہوتا کہ اگلے جملے ''ایـــاک نـعـبـد'' کے ساتھ جملہ فعلیہ ہونے میں موافق ہو جائے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہو ''نحمدُالحَمدَلله''۔ ''اَلحَمدُ'' کا اصل میں منصوب ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایک شاذ قرأۃ میں ''اَلحَمدُ'' منصوب پڑھا گیا ہے، اس قرأۃ کے مطابق ''اَلــحَـمــدُ'' بناء بر مفعول مطلق منصوب ہوگا پھر عامل کو حذف کر دیا اور مصدر کو اس کے قائم مقام بنا دیا، جیسے: ''حَمداً'' اور ''شُکراً'' میں عامل کو حذف کر دیا ہے اور مصدر کو اس کے قائم مقام بنا دیا ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ جب ''اَلــحَـمــدُ'' میں اصل نصب ہے تو پھر نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا ہے یعنی ''الحمد'' کو مبتدأ ہونے کی بناء مرفوع کیوں قرار دیا ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ نصب کی صورت میں فعل مقدر ہوگا تقدیری عبارت ہوگی ''نحمدُالحَمدَلله'' اور فعل حدث اور تجدد پر دلالت کرتا ہے کیونکہ فعل کے اندر نسبت الی الزمان اور نسبت الی الفاعل پائی جاتی ہے، جیسے: ''ضَـرَبَ زَیْـدٌ'' میں مخصوص زمانے (ماضی) کی طرف نسبت پائی جاتی ہے لہذا اس میں دوام نہیں، اور جب مخصوص فاعل کی طرف منسوب ہوا تو اس میں عموم بھی نہ رہا، لہذا ثابت ہوا کہ جملہ فعلیہ میں نہ دوام ہے اور نہ عموم۔ جبکہ اس کے بالمقابل جملہ اسمیہ میں مخصوص زمانے اور فاعل کی طرف نسبت نہیں پائی جاتی ہے لہذا جملہ اسمیہ میں دوام اور عموم دونوں پائے جاتے ہیں، اور یہ مقام حمد ہے اس میں دوام اور عموم مناسب بھی ہیں اسلئے ''الحمد'' میں نصب سے رفع کی طرف عدول کیا تاکہ جملہ اسمیہ ہو اور دوام وعموم پر دلالت کرے۔

ف:۔ واضح رہے کہ دوام اور عموم جملہ اسمیہ کا مدلول نہیں بلکہ قرائن سے یہ دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں پس جملہ اسمیہ بنانے کی صورت میں عموم اس طرح پیدا ہوگا کہ الف لام کو استغراق کے لئے لیا جائے تو معنی ہوگا ''تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں''۔ اور دوام جملہ اسمیہ میں مقام کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً یہاں حمد بمقابلہ نعمت واقع ہے اور باری تعالیٰ کے احسانات میں تسلسل اور دوام ہے لہذا یہ مقتضی ہے کہ حمد میں بھی دوام ہو۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلحَمدُ'' ان مصادر میں سے ہے کہ جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب ہوتے ہیں اور یہ مصادر اپنے عامل افعال کے ساتھ تقریباً مستعمل نہیں ہوتے ہیں یعنی ان کے عامل کو حذف کرنا واجب ہوتا ہے، جیسے: ''شکراً، کفراً، سقیاً، رعیاً، عجباً''۔ باقی عامل کے وجوبِ حذف کی علت یہ ہے کہ یہ مصادر اپنے افعال کے لفظاً ومعنیً قائم مقام ہوتے ہیں پس اگر ان کے عامل افعال کو بھی ذکر کیا جائے تو تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی اسلئے ان کے عامل کو حذف کرنا واجب ہے۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: وأرفع القراء ات قراءۃ الرفع لدلالۃ الجملۃ الاسمیۃ علی الثبوت والدوام بقرینۃ المقام بخلاف الفعلیۃ فانھاتدلّ علی التجددوالحدوث (روح المعانی: ۱/۱۰۱)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلـحَـمـدُ'' کا الف لام جنس کے لئے ہے اور ''لـلّــه'' کا لام تخصیص کے لئے ہے۔ اس

صورت میں معنی ہوگا ''جنس حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے''۔ اور جنس حمد کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام افراد حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں کیونکہ اگر حمد کا کوئی ایک فرد بھی غیر اللہ میں پایا جائے تو اس کے ضمن میں جنس بھی پائی جائے گی جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ جنس حمد کے مختص ہونے کے منافی ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ الف لام جنسی سے مقصود اس ماہیت کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ حمد ''اَلثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِي'' کو کہتے ہیں۔ یہ اس لئے کہا تاکہ معرف بلام جنس اور نکرہ میں فرق ہو، کہ الف لام جنسی میں یہ شرط ہے کہ اس سے ماہیت حاضر فی الذہن کی طرف اشارہ ہو جبکہ نکرہ میں یہ شرط نہیں۔

(5) اور یا الف لام استغراق کے لئے ہے اس وقت ''اَلْحَمْدُ'' کا معنی ہوگا ''تمام افرادِ حمد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں''۔ سوال یہ ہے کہ تعریف تو غیر اللہ کی بھی کی جاتی ہے پھر یہ دعوی کیسا صحیح ہوگا کہ تمام افرادِ حمد باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ تمام افرادِ حمد کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمد اچھی صفات اور فعل خیر کے مقابلہ میں ہوتی ہے اور بندوں کو جتنی خیر پہنچتی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے لما قال اللہ تعالیٰ ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ﴾ [النحل: ۵۳] (تمہارے پاس جتنی بھی نعمتیں ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں)۔ البتہ یہ خیر بندے کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کبھی براہ راست پہنچتی ہے اور کبھی بواسطہ دوسرے انسان کے پہنچتی ہے۔ تو اگرچہ یہ واسطہ بھی قابل تعریف ہے مگر اس واسطے کے دل میں خیر پہنچانے کا داعیہ پیدا کرنا اور نعمت پہنچانے پر قدرت دینا وغیرہ چونکہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں لہذا یہی کہا جائے گا کہ نعمتیں تمام اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں تو تعریف کے بھی تمام افراد اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہوں گے۔

(1) وَفِيْهِ اِشْعَارٌ بِاَنَّ تَعَالٰى حَيٌّ قَادِرٌ مُرِيْدٌ عَالِمٌ اِذِ الْحَمْدُ لَا يَسْتَحِقُّهُ اِلَّا مَنْ كَانَ هٰذَا شَانَهُ (2) وَقُرِئَ اَلْحَمْدِ لِلّٰهِ بِاِتْبَاعِ الدَّالِ اللَّامَ وَبِالْعَكْسِ تَنْزِيْلًا لَهُمَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا يُسْتَعْمَلَانِ مَعًا مَنْزِلَةَ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ.

ترجمه: اور لفظ ''الحمد'' میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے قادر ہے ارادہ کرنے والا ہے عالم ہے کیونکہ حمد کا مستحق نہیں ہوگا مگر وہ جس کی یہ شان ہو، اور ''الحمدِ'' کو (بکسر الدال) پڑھا گیا ہے دال کو لام جارہ کا تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس (لام کو دال کا تابع بنا کر) ان دونوں کو کلمۂ واحدہ کے منزلہ میں اتارتے ہوئے اس وجہ سے کہ دونوں اکٹھے استعمال ہوتے ہیں۔

تشریح: قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰه'' کہنے سے باری تعالیٰ کے لئے کونسی صفات ثابت ہوتی ہیں۔ پھر ''اَلْحَمْدُ'' میں دو مزید قرأتوں کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلْحَمْدُ لِلّٰه'' سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ''زندہ ہے، قادر ہے، ارادہ کرنے والا ہے، عالم ہے'' کیونکہ حمد کا مستحق وہی ذات ہے جو فاعل مختار ہو یعنی حمد کا مستحق وہ ذات ہے جس سے فعل جمیل باختیار صادر ہو۔ ظاہر ہے کہ فعل اختیاری اسی سے صادر ہوسکتا ہے جو زندہ ہو، قادر ہو، ارادہ کرنے والا اور عالم ہو۔ اس لئے اس جملہ سے باری

تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلْحَمْدُللّٰہ'' میں دو قرأتیں اور ہیں (۱) ایک یہ کہ ''اَلْحَمْدُ'' کے دال کو ''للّٰہ'' کے لام کا تابع کر کے مکسور پڑھا جائے یعنی ''اَلْحَمْدِلِلّٰہ'' یہ حسن بصریؒ کی قراءۃ ہے (۲) دوسری قرأت اس کے برعکس ہے یعنی ''لِلّٰہ'' کے لام کو ''اَلْحَمْدُ'' کے دال کا تابع کر کے مضموم پڑھا جائے یعنی ''اَلْحَمْدُ لُلّٰہ''۔ یہ ابراہیم بن ابی عبداللہ کی قراءۃ ہے۔ البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حرف کو دوسرے کا تابع اس وقت بنایا جاتا ہے جس وقت کہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں جبکہ یہاں تو دال الگ کلمہ میں ہے اور لام الگ کلمہ میں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ان دو کلموں کو ایک کلمہ کے منزلہ میں اتار دیا ہے کیونکہ یہ دو کلمات ہر وقت اکٹھے استعمال ہوتے ہیں اس لئے ایک کے حرف کو دوسرے کا تابع بنا دیا ہے۔

﴿ربّ العٰلمین﴾ (1) اَلرَّبُّ فِی الْاَصْلِ مَصْدَرٌ بِمَعْنَی التَّرْبِیَةِ، وَھِیَ تَبْلِیْغُ الشَّیْئِ اِلٰی کَمَالِہٖ شَیْئاً فَشَیْئاً ثُمَّ وُصِفَ بِہٖ لِلْمُبَالَغَةِ کَالصَّوْمِ وَالْعَدْلِ. (2) وَقِیْلَ: ھُوَ نَعْتٌ مِنْ رَبَّہ یَرُبُّہ فَھُوَ رَبٌّ کَقَوْلِکَ نَمَّ یَنُمُّ ھُوَ نَمٌّ. (3) ثُمَّ سُمِّیَ بِہِ الْمَالِکُ لِاَنَّہ یَحْفَظُ مَا یَمْلِکُہ وَیُرَبِّیْہِ (4) وَلَا یُطْلَقُ عَلٰی غَیْرِہٖ تَعَالٰی اِلَّا مُقَیَّداً، کَقَوْلِہٖ: ﴿اِرْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ﴾

ترجمہ:۔ رب اصل میں مصدر ہے بمعنی تربیت، اور تربیت کسی شی کو آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانے کو کہتے ہیں، پھر مبالغۃً متصف کیا گیا اللہ تعالیٰ کو اس کے ساتھ، جیسے ''صوم'' اور ''عدل'' (کا اطلاق کسی ذات پر مبالغۃً کیا جائے) اور بعض نے کہا ہے کہ یہ صفت ہے ''ربّہ یَرُبُّ فھو ربٌّ'' سے، جیسے تمہارا قول ''نمّ یَنُمُّ فھو نمٌّ'' پھر اس کے ساتھ مالک کو مسمّٰی کیا گیا کیونکہ وہ اپنی مملوک چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے اور رب کا اللہ تعالیٰ کے غیر پر اطلاق نہیں ہوتا مگر یہ کہ (اضافت) کے ساتھ مقید کیا جائے، کقولہ تعالیٰ ﴿ارجعْ الیٰ ربّک﴾ (اے قاصد تو اپنے مالک کے پاس واپس جا)۔

تشریح:۔ اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے تین امور کو بیان کیا ہے۔ ایک یہ کہ لفظ ''ربّ'' اپنی اصل کے اعتبار سے کیا ہے مصدر ہے یا صفت مشبہ؟۔ دوسرا یہ کہ مالک پر اس کا اطلاق کیوں ہوتا ہے؟ تیسرا یہ کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر کس صورت میں ہوتا ہے؟۔

(1) فرماتے ہیں کہ ''ربّ'' اصل کے اعتبار سے مصدر بمعنی تربیت ہے، اور تربیت کا معنی ہے ''شی کو تدریجاً یعنی آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانا نہ یہ کہ یک بارگی کسی شی کو کمال تک پہنچائے''۔ سوال یہ ہے کہ جب ''ربّ'' مصدر ہے تو اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ باری تعالیٰ ذات ہے اور مصدر محض وصف ہے تو محض وصف کا حمل ذات پر آئے گا جو کہ صحیح نہیں؟۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ باری تعالیٰ پر ''ربّ'' کا اطلاق مبالغۃً ہے یعنی رب تعالیٰ ربوبیت اور پالنے میں اس درجہ کو پہنچ گیا ہے کہ پالتے پالتے اب خود پالنا بن گیا ہے، جیسا کہ ''صوم'' اور ''عدل'' کا اطلاق ذات پر مبالغۃً ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے ''زیدٌ صومٌ، زیدٌ عدلٌ'' حالانکہ زید تو صائم اور عادل ہے صوم اور عدل نہیں مگر مبالغۃً زید کو صوم اور عدل کہا گیا گویا کہ زید روزہ رکھتے رکھتے اب خود روزہ بن گیا اور عدل کرتے کرتے اب خود عدل بن گیا ہے۔

(2) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ "ربّ" "ربّہ یربُہ فھو ربٌّ" باب نصر ینصر سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے، مصدر نہیں ہے۔ مگر اس قول پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ باب نصر تو متعدی ہے جبکہ صفت مشبہ لازم سے بنتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کو لازم یعنی باب "کرُمَ" کی طرف منتقل کرنے کے بعد اس سے صفت مشبہ بنایا گیا ہے۔

چونکہ ماضی مفتوح العین اور مضارع مضموم العین سے صفت مشبہ کا آنا نادر تھا اس لئے اس کی تائید کے لئے استشہاد پیش کیا اور فرمایا، جیسے: "نَمَّ یَنُمُّ فھو نَمٌّ" کا ماضی مفتوح العین اور مضارع مضموم العین ہے اور اس سے صفت مشبہ کا صیغہ "نمّ" آتا ہے۔ اسی طرح "ربّہ یربّہ" سے بھی صفت مشبہ کا صیغہ "ربّ" آنا صحیح ہے۔ واضح رہے کہ "نَمَّ یَنُمُّ" بھی چونکہ متعدی ہے لہذا اس سے بھی صفت مشبہ اس وقت بنائی جائے گی جس وقت کہ اسے فعل لازم کی طرف منتقل کیا جائے۔

قاضی صاحبؒ نے اس قول کو اس لئے قیل سے پیش کیا کہ اس کے مطابق فعل متعدی کو لازم کی طرف منتقل کرنا پڑے گا جبکہ پہلے قول میں اس طرح کی کسی تکلف کی ضرورت نہیں اسلئے یہ دوسرا قول ضعیف ہے۔ "نمّ ینمّ" بمعنی چغل خوری کرنا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "ربّ" جیسا کہ گذر چکا کہ مصدر ہے تربیت کے معنی میں ہے۔ بعد میں "ربّ" کا اطلاق مالک پر ہونے لگا ہے۔ اور چونکہ مالک اس کا مجازی معنی ہے اور مجازی اور حقیقی معنی میں مناسبت ضروری ہے اسلئے قاضی صاحبؒ نے دونوں کے درمیان مناسبت بیان کی ہے، فرماتے ہیں کہ مالک بھی چونکہ اپنی مملوکہ چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے لہذا حقیقی اور مجازی معنی میں مناسبت موجود ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "ربّ" جب تک کہ مضاف نہ ہو اس کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے غیر اللہ پر نہیں ہوتا۔ ہاں اضافت کے بعد غیر اللہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کا قول حکایۃً نقل کیا ہے کہ جس ملک مصر کا قاصد حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس آیا اور قید سے نکلنے کے بارے میں ملک کا پیغام پہنچایا تو حضرت یوسف علیہ السلام نے ان سے کہا: ﴿ارْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ﴾ (جاؤ اپنے رب یعنی ملک مصر کے پاس) اور ان سے کہہ دو کہ ان عورتوں کا کیا قصہ تھا جنہوں نے فرطِ عشق میں اپنی انگلیوں کو کاٹا تھا۔ آیتِ مبارکہ میں لفظ "ربّ" کاف ضمیر کی طرف مضاف ہو کر غیر اللہ کے لئے استعمال ہوا ہے۔ تو یہ دلیل ہے کہ اضافت کی صورت میں غیر اللہ کے لئے لفظِ "ربّ" کا استعمال صحیح ہے کیونکہ گذشتہ کسی شریعت کے کسی حکم پر جب تک کہ ہماری شریعت نے انکار نہ کیا ہو تو وہ ہمارے لئے حجت ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ کی یہ بحث لغت کے اعتبار سے ہے، شرعی اعتبار سے لفظِ "ربّ" کا استعمال کسی ذی عقل کی طرف مضاف کرنے کی صورت میں بھی ناجائز ہے کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "لَا یَقُلْ اَحَدُکُمْ اَطْعِمْ رَبَّکَ وَاسْقِ رَبَّکَ" (یعنی تم میں سے کوئی اس طرح نہ کہے کہ اپنے ربّ کو کھانا کھلا دو اپنے ربّ کو پانی پلا دو)۔ باقی حضرت یوسف علیہ السلام نے جو ذی عقل کی طرف مضاف کر کے استعمال کیا ہے یہ ان کی شریعت کا حکم ہے ہماری شریعت میں جائز نہیں جیسا کہ سجدہ تعظیمی

ان کی شریعت میں جائز تھا ہماری شریعت میں جائز نہیں۔

ف:۔امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''رب'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات کسی محل میں حلول کرنے سے منزہ ہے کیونکہ جب باری تعالیٰ ''رَبّ الْعَالَمِیْنَ'' ہے تو تمام ماسوا اللہ کا خالق ہوگا اور خالق مخلوق سے مقدم ہوتا ہے لہذا ذاتِ باری تعالیٰ ہر محل سے بھی مقدم ہوگی کیونکہ محل بھی ماسوا اللہ ہے اور وجود میں مقدم اپنے سے مؤخر ذات سے مستغنی ہوتا ہے، پس نصاریٰ اور حلولیہ فرقہ کا حلول کا عقیدہ باطل ہے (تفسیر کبیر بتغیر: ۱/ ۱۱۸)

(1) وَالْعَالَمُ اِسْمٌ لِمَا یُعْلَمُ بِهٖ کَالْخَاتَمِ وَالْقَالَبِ غَلَبَ فِیْمَا یُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ (2) وَهُوَ کُلُّ مَاسِوَاهُ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ فَاِنَّهَا لِاِمْکَانِهَا وَافْتِقَارِهَا اِلٰی مُؤَثِّرٍ وَاجِبٍ لِذَاتِهٖ تَدُلُّ عَلٰی وُجُوْدِهٖ. (3) وَاِنَّمَا جَمَعَهٗ لِیَشْمَلَ مَاتَحْتَهٗ مِنَ الْاَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةِ (4) وَغَلَّبَ الْعُقَلَاءَ مِنْهُمْ فَجَمَعَهٗ بِالْیَاءِ وَالنُّوْنِ کَسَائِرِ اَوْصَافِهِمْ.

ترجمہ:۔عالَم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ دوسری شی کا علم ہو جیسے: خاتم اور قالب، پھر غلبۃً ان چیزوں میں استعمال ہونے لگا جن سے صانع کا علم ہو، اور عالَم ہر وہ چیز ہے جو صانع کے سوا ہو یعنی جواہر اور اعراض، کیونکہ یہ چیزیں اپنے ممکن ہونے اور ایسے مؤثر کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جو واجب لذاتہ ہے دلالت کرتی ہیں صانع کے وجود پر، اور اس کو جمع اسلئے لایا تا کہ شامل ہو اپنے ماتحت تمام اجناس کو، اور غلبہ دیا ذوی العقول کو ان اجناس میں سے اس لئے اس کو یاء اور نون کے ساتھ جمع لایا جیسے عقلاء کے دوسرے اوصاف۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''عالَم'' کے بارے میں تحقیق کی ہے کہ لفظ ''عالَم'' کا اصل معنی کیا ہے اور پھر غلبۃً کس معنی میں مستعمل ہونے لگا ہے۔ پھر لفظ ''عالَم'' کا مصداق بیان کیا ہے؟ پھر یہ بتایا ہے کہ اس کو جمع کیوں لایا ہے اور یاء ونون کے ساتھ کیوں جمع لایا ہے۔

(1) فرماتے ہیں کہ ''عالَم'' صفت نہیں بلکہ نام ہے اس شی کا جس سے دوسری شی کا علم حاصل ہو یعنی ''عالَم'' اسم آلہ ہے۔ لہذا ''عالَم'' عِلم سے ہے نہ کہ علامت سے۔ جیسا کہ ''خاتَم'' اسم آلہ ہے بمعنی وہ چیز جس سے مہر لگائی جائے، اور ''قالَب'' اسم آلہ ہے بمعنی وہ چیز جس سے دوسری چیز کو پلٹ دیا جائے۔ لفظِ ''عالَم'' کا معنی تو اصلاً مطلق وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو خواہ وہ دوسری شی صانع ہو یا غیر صانع ہو، مگر پھر غلبۃً اس کا استعمال ان اشیاء میں ہونے لگا کہ جن سے صانع عالم کا وجود معلوم ہو۔

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''عالَم'' تمام کائنات کے مجموعہ کا نام ہے یا قدرِ مشترک کا نام ہے یعنی ایسا ہے کہ ہر ایک جنس پر الگ بھی صادق آتا ہے اور تمام کائنات کے مجموعہ پر بھی، جیسے عالَم نباتات، عالَم حیوانات وغیرہ۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ''عالَم'' قدرِ مشترک کا نام ہے کیونکہ اگر مجموعہ کا نام ہو تو پھر اس کی جمع نہیں آنی چاہئے (حالانکہ اس کی جمع عالمین آتی ہے) کیونکہ جمع کا اطلاق اپنے آحادِ مفردہ پر ہوتا ہے یعنی اس کے تحت اس کے کئی مفردات ہوتے ہیں جبکہ ''عالَم'' بایں معنی میں تعدد نہیں ہے لہذا اس کے آحاد بھی نہ ہوں گے جس کی یہ جمع ہو۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے علاوہ دنیا کی ساری چیزوں کو''عـالـم'' کہتے ہیں، خواہ وہ جواہر(وہ اشیاء جوقائم بنفسہ ہوں) کے قبیل سے ہوں یا اعراض (جوقائم بالغیر ہوں جیسے کسی شی کا طول وعرض وغیرہ) کے قبیل سے ہوں۔ کیونکہ جواہراوراعراض وجودِ صانع پر دلالت کرتے ہیں اس لئے کہ تمام جواہراوراعراض ممکنات ہیں اور ممکن وہ ہے جس کا وجود اور عدم برابر ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے اور ممکن کا مؤثر اور محتاج الیہ باری تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ اس دنیا میں صرف باری تعالیٰ کی ذات ایسی ہے جو واجب الوجود ہونے کی وجہ سے غیر کا محتاج نہیں، پس جواہراوراعراض کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے''عالم'' کہتے ہیں۔

(3) سوال یہ ہے کہ عالَم قدرِ مشترک کو کہتے ہیں جیسا کہ گذر چکا لہذا یہ کائنات کے مجموعہ اور ہر ہر جنس سب کو شامل ہے پھر اسے لفظِ جمع سے ذکر کرنے کیا ضرورت تھی؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اگر مفرد لاتے پھر اس پر الف لام استغراق کا داخل کرتے تو کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ شاید صرف ایک جنس کے تمام افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت ثابت کرنا چاہتے ہیں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت اس کے تحت تمام اجناس کو شامل ہو۔

(4) دوسرا سوال یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ ذوی العقول کے حقیقی یا حکمی اوصاف کی جمع واؤنون یا یاءنون کے ساتھ آتی ہے، جیسے: ''مسـلـمون، مسلمین، زیدون، زیدین''۔ حکمی اوصاف سے ذوی العقول کے وہ نام مراد ہیں جو چند افراد میں مشترک ہوں اور ان سب افراد کو بیک وقت تعبیر کرنا مقصود ہو جیسے: ''زیـدون، خالدون''۔ ان دو قسموں کے علاوہ کی جمع واؤنون یا یاءنون کے ساتھ نہیں آتی ہے۔ پس''عـالـم'' کی جمع بھی واؤنون یا یاءنون کے ساتھ نہیں آنی چاہئے تھی کیونکہ''عـالـم'' نہ ذوی العقول کی حقیقی صفت ہے اور نہ حکمی بلکہ ذوی العقول وغیر ذوی العقول دونوں قسموں کو شامل ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بے شک''عـالـم''صرف ذوی العقول کی صفت نہیں ذوی العقول وغیر ذوی العقول دونوں کو شامل ہے مگر چونکہ ان دونوں قسموں میں سے ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر شرافت حاصل ہے اس لئے ذوی العقول کو غلبہ دے دیا گیا اور''عالم'' کی جمع کو یاءنون کے ساتھ لایا۔

(1) وَقِيلَ: اِسْمٌ وُضِعَ لِذَوِى الْعِلْمِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالثَّقَلَيْنِ وَتَنَاوُلُه لِغَيْرِهِمْ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِبَاعِ. (2) وَقِيلَ: عُنِيَ بِهِ النَّاسُ هٰهُنَا فَاِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَالَمٌ مِنْ حَيْثُ اِنَّه يَشْتَمِلُ عَلَى نَظَائِرِ مَافِي الْعَالَمِ الْكَبِيْرِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ يُعْلَمُ بِهَا الصَّانِعُ كَمَا يُعْلَمُ بِمَا اَبْدَعَهُ فِي الْعَالَمِ، وَلِذَالِكَ سَوّٰى بَيْنَ النَّظْرِ فِيْهِمَا. وَقَالَ تَعَالٰى: ﴿وَفِي اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ﴾ (3) وَقُرِئَ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ اَوِ النِّدَاءِ اَوْبِالْفِعْلِ الَّذِيْ دَلَّ عَلَيْهِ الْحَمْدُ (4) وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلَى اَنَّ الْمُمْكِنَاتِ كَمَا هِيَ مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الْمُحْدِثِ حَالَ حُدُوْثِهَا فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الْمُبْقِيْ حَالَ بَقَائِهَا.

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ عالَم اسم ہے وضع ہوا ہے ذوی العلم کے لئے یعنی ملائکہ، جن اور انس کا، اور دوسروں کو شامل ہونا تبعاً ہے، اور

کہا گیا ہے کہ اس سے مراد یہاں لوگ ہیں کیونکہ ہر ایک لوگوں میں سے عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان مشتمل ہے عالم کبیر میں موجود نظائر پر یعنی جواہر اور اعراض پر، جن سے صانع کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح کہ صانع کا وجود معلوم ہوتا ہے ان چیزوں سے جن کو عالَم میں ودیعت کر رکھا ہے اسی وجہ سے عالَم کبیر اور انسان میں یکساں غور کرنے کو کہا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اور خود تمہارے نفسوں میں (قدرت کی نشانیاں ہیں) تو کیا تم نہیں دیکھتے ہو، اور پڑھا گیا ہے ''رَبَّ العالمین'' نصب کے ساتھ بناء بر مدح یا نداء کے یا اس فعل کی وجہ سے جس پر اَلْحَمْدُ دلالت کرتا ہے اور اس میں دلیل ہے کہ ممکنات جیسا کہ محتاج ہیں محدث کے اپنے حدوث کے وقت اسی طرح ممکنات محتاج ہیں باقی رکھنے والے کے اپنی بقاء کی حالت میں۔

تشریح :۔اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے ''عـالَم'' کو یاء نون کے ساتھ جمع لانے کی دو اور وجوہ کو ذکر کیا ہے۔ پھر لفظ ''ربّ'' کی ایک شاذ قرأۃ اور اس کی تین وجوہ کو ذکر کیا ہے۔ پھر اس بات کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ممکنات جیسا کہ اپنے وجود میں محدث کے محتاج ہیں اسی طرح اپنی بقاء کے لئے ایسی ذات کے محتاج ہیں جو ان کو باقی رکھے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''عالَم'' کو یاء نون کے ساتھ اس لئے جمع لایا ہے کہ ''عالَم'' اصل میں ذوی العقول کا نام ہے یعنی جن، انس اور فرشتوں کو ''عالَم'' کہتے ہیں، ان کے مجموعہ کو بھی ''عالَم'' کہتے ہیں اور ہر ایک جنس کو الگ بھی ''عالَم'' کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں اجناس ذوی العقول ہیں اس لئے ان کے وصف کی جمع واو نون یا یاء نون کے ساتھ آنا صحیح ہے۔

مگر اس جواب سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے کہ پھر تو ''رَبِّ الْعَالَمِيْنَ'' سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی ربوبیت صرف ان تین اجناس کے لئے ثابت ہے حالانکہ باری تعالیٰ کی ربوبیت تمام کائنات کے ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ''عـالَـمین'' ساری کائنات کو شامل ہے اجناسِ ثلاثہ کو تو حقیقتاً اور باقی کائنات کو التزاماً اور تبعاً شامل ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ اشرف المخلوقات کا ربّ ہے تو باقی کائنات کا تو بطریقہ اولیٰ ربّ ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اس جواب کو ''قِيْـلَ'' سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجہ ضعیف یہ ہے کہ اس میں اجناس ثلاثہ کے علاوہ باقی کائنات کے لئے ربوبیت التزاماً ثابت ہو رہی ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ''عالَم'' کی جمع یاء نون کے ساتھ لانے کی دوسری وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ ''عالَم'' تو اپنی اصل کے اعتبار سے بے شک اس شی کو کہتے ہیں جس سے دوسری شی کا علم حاصل ہو، مگر یہاں ''عالَم'' سے مراد خاص کر انسان ہے اور انسان چونکہ ذوی العقول میں سے ہے اس لئے اس کی جمع واو نون کے ساتھ آئی ہے۔

باقی ''عالَم'' کو انسان کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ''عالَم'' کی دو قسمیں ہیں، عالَم کبیر، عالَم صغیر۔ عالَم کبیر جیسے آسمان، زمین اور اس میں موجود دیگر کائنات۔ اور عالَم صغیر جیسے انسان۔ انسان عالَم صغیر اس لئے ہے کہ اس میں عالَم کبیر کے نمونے موجود ہیں کیونکہ جس طرح کہ جواہر اور اعراض عالَم کبیر میں پائے جاتے ہیں جس سے باری تعالیٰ کا وجود معلوم ہوتا ہے اسی طرح عالَم صغیر (انسان) میں بھی عجیب وغریب جواہر و اعراض پائے جاتے ہیں مثلاً عالَم کبیر کی زمین میں پہاڑ ہیں تو انسان میں ہڈیاں ہیں، عالَم

کبیر میں شدید گرمی اور بارش ہیں تو انسان کے اندر بھی گرمی ہے اور پسینے کی شکل میں بارش ہے، عالم کبیر میں ندی نالے ہیں جو انسان کے اندر آنکھوں کی شکل میں موجود ہیں، عالم کبیر میں سمندر کا پانی شور ہے تو انسان سے شور پانی خارج ہوتا ہے۔ لہذا عالم کبیر کی طرح انسان کے اندر موجود امور بھی اللہ تعالیٰ کے وجود کے دلائل ہیں۔

اسی وجہ سے باری تعالیٰ نے جہاں عالم کبیر میں غور وفکر کرنے کی دعورت دی ہے وہاں انسان کو اپنے نفس کے اندر بھی غور وفکر کرنے کی دعوت دی ہے، کما قال اللہ تعالیٰ ﴿وَفِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ﴾[الذاریات: ۲۰، ۲۱] (اور زمین میں نشانیاں ہیں یقین رکھنے والوں کے لئے اور تمہارے نفسوں میں پس کیا تم نہیں سمجھتے ہو)۔ قاضی صاحبؒ کو یہ جواب بھی پسند نہیں کیونکہ ''عالم'' کو انسان کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی معتد بہ وجہ نہیں۔

ف:۔ ''عَالَمِیْنَ'' کی تشریح میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نور اللہ مرقدہ لکھتے ہیں: اور یہ بھی کوئی بعید نہیں کہ جیسا یہ ایک عالم ہے جس میں ہم بستے ہیں اور اس کے نظام شمسی وقمری اور برق وباراں اور زمین کی لاکھوں مخلوقات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ سارا ایک ہی عالم ہو، اور اسی جیسے اور ہزاروں لاکھوں دوسرے عالم ہوں جو اس عالم سے باہر کی خلا میں موجود ہوں، امام رازیؒ نے اپنی تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اس عالم سے باہر ایک لا متناہی خلاء کا وجود دلائل عقلیہ سے ثابت ہے، اور یہ بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز پر قدرت ہے، اُس کے لئے کیا مشکل ہے کہ اُس نے اس لا متناہی خلاء میں ہمارے پیش نظر عالم کی طرح کے اور بھی ہزاروں لاکھوں عالم بنا رکھے ہوں۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے منقول ہے کہ ''عالم چالیس ہزار ہیں'' یہ دنیا مشرق سے مغرب تک ایک عالم ہے، باقی اس کے سوا ہیں''، اسی طرح حضرت مقاتلؒ امام تفسیر سے منقول ہے کہ ''عالم اسی ہزار ہیں'' (قرطبی) اس پر جو یہ شبہ کیا جاتا تھا کہ خلاء میں انسانی مزاج کے مناسب ہوا نہیں ہوتی، اس لئے انسان یا کوئی حیوان وہاں زندہ نہیں رہ سکتا، امام رازیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ اس عالم سے خارج خلاء میں جو دوسرے عالم کے باشندے ہوں اُن کا مزاج بھی ہمارے عالم کے باشندوں کی طرح ہو جو خلاء میں زندہ نہ رہ سکیں، یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اُن عالموں کے باشندوں کے مزاج وطبائع، ان کی غذاء وہوا یہاں کے باشندوں سے بالکل مختلف ہوں۔

یہ مضمون تو اب سے سات سو ستتر سال پہلے کے اسلامی فلاسفر امام رازیؒ کا لکھا ہوا ہے، جبکہ فضاء وخلاء کی سیر اور اس کی پیمائش کے آلات وذرائع ایجاد نہ ہوئے تھے، آج راکٹوں اور اسپٹنکوں کے زمانے میں خلاء کے مسافروں نے جو کچھ آکر بتلایا وہ بھی اس سے زیادہ نہیں، کہ اس عالم سے باہر کی خلاء کی کوئی حد ونہایت نہیں ہے، اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس غیر متناہی خلاء میں کیا کچھ موجود ہے، اس دنیا سے قریب ترین سیاروں، چاند، اور مریخ کی آبادی کے بارے میں جو قیاسات آج کے جدید ترین ماہرین سائنس پیش کررہے ہیں وہ بھی یہی ہیں کہ اگر ان سیارات کے اوپر کچھ لوگ آباد ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ وہ انہیں خصوصیات اور اسی مزاج وطبیعت کے ہوں جو اس عالم کے انسان اور حیوانات ونباتات کے لئے ضروری سمجھے جاتے ہیں، بلکہ قرین قیاس یہ ہے کہ اُن کے مزاج وطبیعت، ان کی غذاء

وضروریات یہاں کے لوگوں سے بالکل مختلف ہوں، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

امام رازیؒ کی تائید اور اس سلسلے کی جدید معلومات کے لئے وہ مقالہ کافی ہے جو امریکی خلائی مسافر جان گلین نے حال میں خلاء کے سفر سے واپس آکر شائع کرایا ہے، جس میں شعاعی سال کا نام دے کر ایک طویل مدّت ومسافت کا پیمانہ قائم کیا، اور اس کے ذریعے اپنی وسعتِ فکر کی حد تک خلاء کا کچھ اندازہ لگایا اور پھر یہ اقرار کیا کہ کچھ نہیں بتلایا جاسکتا کہ خلاء کی وسعت کتنی اور کہاں تک ہے۔(معارف القرآن:۱/۸۱)

(3) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے کہ ''رَبَّ الْعَالَمِیْنَ'' ایک قرأۃ کے مطابق بناء بر مدح منصوب ہے یعنی اس سے پہلے فعل ''اَمْدَحُ'' مقدر ہے ''رَبَّ الْعَالَمِیْنَ'' اس کے لئے مفعول بہ ہے اس لئے منصوب ہے۔ اور یا اس بناء پر منصوب ہے کہ ''رَبَّ الْعَالَمِیْنَ'' منادی مضاف ہے اور منادی مضاف منصوب ہوتا ہے تقدیری عبارت ہے ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ یَارَبَّ الْعَالَمِیْنَ''۔ اور یا اس فعل مقدر کا مفعول ہے جس پر لفظِ ''اَلْحَمْدُ'' دال ہے تقدیری عبارت ہے ''اَلْحَمْدُلِلّٰہِ نَحْمَدُ رَبَّ الْعَالَمِیْنَ''۔

(4) قاضی صاحبؒ نے لفظِ ''رَبِّ الْعَالَمِیْنَ'' سے علم کلام کے ایک مسئلہ کا استنباط فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا وصف ''ربّ العالمین'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ممکنات جس طرح کہ حالتِ حدوث میں محدِث وموجِد کے محتاج ہیں اسی طرح حالتِ بقاء میں باقی رکھنے والے کے محتاج ہیں کیونکہ ''رَبّ'' کا معنی ہے تربیت کرنے والا اور تربیت کسی شی کو تدریجاً کمال تک پہنچانے کو کہتے ہیں، اور کسی شیٔ کو کمال تک پہنچانے کی صورت یہ ہے کہ اس کو زوال اور فنا سے بچایا جائے اور زوال سے بچانا ہی باقی رکھنا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ ممکنات جس طرح کہ حالتِ حدوث میں محدِث اور موجِد کے محتاج ہیں اسی طرح حالتِ بقاء میں باقی رکھنے والی ذات کے محتاج ہیں۔

﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾(1) کَرَّرَ لِلتَّعْلِیْلِ عَلٰی مَاسَنَذْکُرُہٗ. ﴿مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ﴾(2) قَرَاَہٗ عَاصِمٌ وَالْکَسَائِی وَیَعْقُوْبُ وَیَعْضُدُہٗ قَوْلُہٗ تَعَالٰی ﴿یَوْمَ لَاتَمْلِکُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَیْئاً وَالْاَمْرُیَوْمَئِذٍلِّلّٰہِ﴾(3) وَقَرَاَ الْبَاقُوْنَ مَلِکِ وَهُوَالْمُخ... قِرَاۃُ اَهْلِ الْحَرَمَیْنِ وَلِقَوْلِہٖ: ﴿لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ﴾ وَلِمَافِیْہِ مِنَ التَّعْظِیْمِ وَالْمَالِکُ هُوَالْمُتَصَرِّفُ فِی الْ... الْمَمْلُوْکَۃِ کَیْفَ شَاءَ مِنَ الْمِلْکِ، وَالْمَلِکُ هُوَ ... الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِی الْمَاْمُوْرِیْنَ مِنَ الْ...

ترجمه:۔ جو سب پر مہربان ہے، بہت مہربان ہے، مکرر ذکر کیا ہے اس علت کی ... کے دن کا، اس کو عاصم، کسائی اور یعقوب نے (الف کے ساتھ) پڑھا ہے جس کا مؤید ... لِّنَفْسٍ شَیْئاً وَالْاَمْرُیَوْمَئِذٍلِّلّٰہِ﴾ اور باقی قراء نے ''مَلِکِ'' (بلا الف) پڑھا ہے اور یہی مختار ہے ... ، اور بوجہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ﴾ کے، اور اس وجہ سے کہ اس میں تعظیم ہے، اور مالک تصرف ... اعیان مملوکہ میں جس طرح چاہے، ماخوذ ہے ''مِلک'' سے، اور ''مَلِک'' وہ ہے جو تصرف کرتا ہے امر ونہی کے ذریعہ ما... ، ماخوذ ہے ''مُلک'' سے۔

تشــــریــح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تین امور کو بیان کیا ہے، ایک یہ کہ شوافعؒ کے مسلک کے مطابق "الـرَّحْـمٰنِ الرَّحِیْمِ" کے تکرار پر سوال وارد ہوتا ہے قاضی صاحبؒ نے اس کا جواب دیا ہے، تفصیل آگے آئے گی۔ پھر دو مشہور قرأتوں اور پہلی قرأۃ کی ایک وجہ ترجیح اور دوسری کی تین وجوہ ترجیح کو بیان کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ ان دو میں سے دوسری قرأۃ میرے نزدیک مختار ہے۔

(1) شوافعؒ کے نزدیک بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے اس لئے ان پر سوال وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مسلک کے مطابق "الـرَّحْـمٰنِ الرَّحِیْمِ" سورۃ فاتحہ میں دو مرتبہ ذکر ہوا ہے اور فصیح بلیغ کلام میں تکرار شنیع ہے، قاضی صاحبؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لئے انہوں نے آگے جا کر اس سوال کا جواب ذکر کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ تکرار وہاں شنیع ہے جہاں دونوں مرتبہ ذکر کرنے سے ایک ہی مقصد ہو۔ باقی جہاں ہر مرتبہ ذکر سے الگ مقصد ہو وہاں تکرار بلا وجہ نہیں اس لئے شنیع بھی نہیں۔ پس بسم اللہ میں "الـرَّحْـمٰنِ الرَّحِیْمِ" کو اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ اس سے باری تعالیٰ کے نام سے استعانت اور برکت حاصل کرنے کی علت کی طرف اشارہ ہو کہ اللہ تعالیٰ سے استعانت اور برکت اس لئے حاصل کرتا ہوں کہ وہ "رحمٰن" اور "رحیم" ذات ہے۔ اور دوبارہ ذکر کرنے میں "اَلْـحَمْدُلِلّٰہ" کی علت کی طرف اشارہ ہے کہ تمام تعریفیں اس لئے اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں کہ وہ "رحـمٰـن" اور "رحیـم" ذات ہے۔ قاضی صاحبؒ نے وعدہ کیا ہے کہ اس کی وجہ آگے جا کر بیان کروں گا۔ پھر آگے جا کر اپنی اس عبارت "وَاجْـرَاءُ هٰـذِهِ الْاَوْصَـاف عـلى اللّٰه تعالىٰ مِنْ كَونِهٖ مُوْجِداً لِلْعَالَمِيْنَ الخ" میں اس تکرار کی وجہ بیان کی ہے۔ احنافؒ چونکہ بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کا جز نہیں سمجھتے ہیں اس لئے ان پر تکرار کا سوال وارد نہیں ہوتا ہے۔

(2) لفظ "مَـالِکِ" کو عاصم، کسائی اور یعقوب نے الف کے ساتھ (مَـالِکِ) پڑھا ہے اس قراءۃ کی تائید باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے ﴿يَـوْمَ لَاتَـمْلِکُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئاً وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ﴾ [الانفطار: ۱۹] (وہ ایسا دن ہے کہ نہیں مالک ہوگا ایک نفس دوسرے نفس کے لئے کسی شئ کا)، کیونکہ "تَـمْلِکُ" باب ضرب سے ہے اور "مِـلْک" سے مشتق ہے "مُـلْک" سے مشتق نہیں ہے کیونکہ "تَـمْلِکُ" متعدی ہے "شیـئاً" کی طرف جبکہ "مُلْک" لازم ہے بواسطہ حرفِ جر متعدی ہوتا ہے براہ راست متعدی نہیں ہوتا۔ لہذا ثابت ہوا کہ "تَـمْلِکُ" مشتق ہے "مِلْک" سے تو "مَـالِکِ یَـوْمِ الـدِّیـن" کا "مَـالِک" بھی "مِلْک" سے مشتق ہوگا کیونکہ "لاتـمـلک الـخ" میں جس دن میں غیر اللہ سے ہر شی کی نفی کر کے اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کی ہے "مـالک یـوم الدین" میں بھی اللہ تعالیٰ کے لئے اسی دن میں مالکیت کو ثابت کیا ہے لہذا دونوں کا مشتق منہ "مِلْک" ہے۔ اور یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ "مِلْک" سے "مالک" مشتق ہوسکتا ہے "مَلِک" مشتق نہیں ہوسکتا کیونکہ "مَلِک" صفت مشبہ ہے اور صفت مشبہ لازم سے مشتق ہوتا ہے متعدی سے مشتق نہیں ہوتا۔

(3) مذکورہ بالا قراء کے علاوہ باقی قاریوں نے "مَلِک" (الف کے بغیر) پڑھا ہے بمعنی بادشاہ، جو "مُلْک" سے مشتق ہے ۔ قاضی صاحبؒ کو بھی یہی قرأۃ پسند ہے اس لئے کہا "وَهُـوَالْـمُخْتَـار" کہ پسندیدہ قرأۃ یہی ہے۔ اس قرأۃ کی ترجیح کی قاضی صاحبؒ

نے تین وجوہ ذکر فرمائی ہیں (۱) اہل حرمین کی قراءۃ ''مـــــلِک'' (الف کے بغیر) ہے جن کی قراءۃ پر عالم اسلام متفق ہے۔ نیز ان کو دوسرے لوگوں کی بنسبت اولویت حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید اسی طرح پڑھیں جس طرح نازل ہوا ہے۔

(۲) اس قراءۃ کے مطابق یہ آیت قرآنِ مجید کی اس آیت ''لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْم'' [المؤمن:۱۶] (کس کی بادشاہی ہے آج) کے موافق ہو جائے گی جس میں باری تعالیٰ کو قیامت کے دن صفتِ ''مُلک'' کے ساتھ متصف کیا ہے تو مذکورہ آیت ''مٰلِکِ یَوْمِ الدِّین'' میں بھی ''مَلِک'' پڑھنا چاہئے تاکہ دونوں آیتوں میں معنوی موافقت پیدا ہو جائے۔

(۳) ''مَلِک'' میں ''مالک'' کی بنسبت تعظیم زیادہ ہے کیونکہ ''مالک'' ''مِلک'' سے ہے جو صرف اپنی مملوک اشیاء (مثلاً غلام، باندی وغیرہ) میں جس طرح چاہے تصرف کرتا ہے جبکہ ''مَلِک'' ''مُلک'' سے بمعنی بادشاہ ہے جو مملوک وغیر مملوک ہر دو قسم کی مخلوق میں اَمر اور نہی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے یعنی ''مَلِک'' اشراف و اشرار، آزاد و غلام ہر قسم کے لوگوں میں تصرف کرتا ہے۔ نیز اہل شہر میں سے ہر شخص اپنی مملوک چیز کا ''مالک'' ہو سکتا ہے جبکہ ''مَلِک'' لوگوں میں سے صرف وہی ہوگا جس کی شان تمام شہر والوں سے عالی ہو۔

ف:۔ صاحبِ روح المعانی علامہ آلوسیؒ نے قاضی صاحبؒ کی پہلی دو وجوہ کا جواب دیا ہے (۱) فرماتے ہیں کہ اہل حرمین کی قراءۃ ''مَلِک'' ہونا کوئی وجہ ترجیح نہیں، کیونکہ ان کے اوائل اگرچہ اعلم بالقرآن ہیں مگر مشہور قراء کے زمانے میں یہ بات نہیں آپ احادیث کے باب میں دیکھیں کہ بخاری شریف کو ترجیح حاصل ہے موطا امام مالکؒ پر حالانکہ امام مالکؒ مدینہ منورہ کے عالم ہیں، پس جب مدینہ منورہ کا رہائشی ہونے کی وجہ سے باب حدیث میں کسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی تو باب قراءۃ میں بھی مدینہ منورہ کے قاریوں کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

(۲) اور ''لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْم'' کی موافقت کو دلیل بنانا اس لئے وجہ ترجیح نہیں کہ اسی طرح کی وجہ ترجیح تو ''مالک'' والی قراءۃ کو بھی حاصل ہے کیونکہ اس میں ''یَوْمَ لاتَمْلِکُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَیئاً'' کے ساتھ موافقت پائی جاتی ہے۔ (روح المعانی:۱/۱۱۲)

تیسری وجہ کا بعض شراح نے یہ جواب دیا ہے کہ تعظیم مالک میں زیادہ ہے کیونکہ مالک کا تصرف اپنی مملوک شی میں اَتم ہوتا ہے یوں کہ مالک اپنی مملوک شی کو فروخت بھی کر سکتا ہے، جبکہ مَلِک کا تصرف رعایا میں اتنا تام نہیں ہوتا کیونکہ بادشاہ عوام میں خرید و فروخت کا تصرف نہیں کر سکتا۔

یاد رہے کہ یہ دونوں قراءتیں تواتر سے ثابت ہیں لہٰذا قطعی طور پر ایک کو راجح اور دوسری کو مرجوح قرار دینا مناسب نہیں، البتہ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ''مالک'' میں ''مَلِک'' کی بنسبت ایک حرف زیادہ ہے جس پر دس نیکیاں زیادہ ملتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے، اس لئے میں اسے ''مالک'' پڑھتا ہوں۔

ف:۔ وقال الفخر الرازیؒ: قراءۃ المالک ارجح من قراءۃ المَلِک، لانّ اقصٰی مایرجی من الملک العدل والانصاف وان ینجو الانسان منه راساً براس، اماالمالک فالعبدیطلب منه الکسوة والطعام والرحمة والتربية

فکانه تعالیٰ یقول: انامالککم فعلیّ طعامکم وثیابکم وثوابکم وجنتکم......وقال: أن الملک اذاعرض علیه العسکرلم یقبل الامن کان قوی البدن صحیح المزاج، أمامن کان مریضاًفانه یرده ولایعطیه شیئامن الواجب، أماالمالک اذاکان له عبدفإنْ مرض عالجه وان ضعف أعانه وان وقع فی بلاء خلصه ،فالقراۃ بلفظ المالک اوفق للمذنبین والمساکین. وقالؒ: الملک له هیبۃٌ وسیاسۃٌ، والمالک له رأفۃ ورحمۃ، واحتیاجناالی الرافۃ والرحمۃ أشدمن احتیاجناالی الهیبۃ والسیاسۃ. (تفسیر کبیر: ۱/۲۴۰)

وَقُرِئَ مَلْکُ بِالتَّخْفِیْفِ، وَمَلَکَ بِلَفْظِ الْفِعْلِ، وَمَالِکاًبِالنَّصْبِ عَلَی الْمَدْحِ اَوِالْحَالِ، وَمَالِکٌ بِالرَّفْعِ مُنَوَّناًاَوْمُضَافاًعَلٰی أَنَّه خَبَرُمُبْتَدَإٍ مَحْذُوْفٍ، وَمَلِکُ مُضَافاًبِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ.

ترجمہ:۔اور پڑھا گیا ہے"مَلْک" تخفیف کے ساتھ، اور "مَلَکَ" لفظِ فعل ماضی کے ساتھ، اور (پڑھا گیا ہے) " مالکاً" نصب کے ساتھ بناء بر مدح یا بناء بر حال، اور "مالکٌ" رفع کے ساتھ تنوین کے ساتھ یا مضاف کر کے اس بناء پر کہ خبر ہے مبتدأ محذوف کی، اور "مَلِکُ" مضاف کر کے رفع اور نصب کے ساتھ۔

تشریح:۔یہاں سے قاضی صاحبؒ نے لفظِ"مالک" کی چھ شاذ قرأتوں کو ذکر فرمایا ہے (۱) "مَلْک" لام کے سکون کے ساتھ (۲) "مَلَکَ" فعل ماضی ہو اور "یَوْمِ الدِّیْن" اس کا مفعول بہ ہو۔ اس قرأۃ کو بعض علماء نے پسند کیا ہے کیونکہ اس میں گذشتہ دونوں احتمال ہو سکتے ہیں کہ "مُلک" سے بھی ماخوذ ہو سکتا ہے، اور "مِلک" سے بھی۔ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں اس قرأۃ کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف کی ہے، مگر علامہ خفاجیؒ لکھتے ہیں: وفی نشرابن الجزری القراء ات المنسوبۃ لابی حنیفۃؒ التی جمعهاابو الفضل محمدبن جعفرالخزاعی ونقلهاعنه ابوالقاسم الهذلی وغیره لااصل لها......وابوحنیفۃؒ بریٔ منها(حاشیۃ الشهاب: جلد: ۱/۱۵۲)۔(۳) "مالکاً" منصوب ہو، پھر نصب کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بنابر مدح منصوب ہو"ای امدح مالکایوم الدین"، اور یا بنابر حالیت منصوب ہو"ای حال کون اللّٰہ مالکایوم الدین"۔(۴) چوتھی قرأۃ یہ ہے کہ "مالکٌ" مرفوع ہو، پھر چاہے اس پر تنوین پڑھے یا "یَوْمِ الدِّین" کی طرف مضاف کر کے بلاتنوین پڑھے۔(۵) "مَلِکُ" مرفوع ہو اور "یَوْمِ الدِّیْن" کی طرف مضاف ہو"ای مَلِکُ یوم الدین"۔(۶) "مَلِکَ" منصوب ہو اور "یَوْمِ الدِّین" کی طرف مضاف ہو۔

(1) وَیَوْمِ الدِّیْنِ یَوْمُ الْجَزَاءِ، وَمِنْهُ کَمَاتَدِیْنُ تُدَانُ. وَبَیْتُ الْحَمَاسَۃِ: وَلَمْ یَبْقَ سِویٰ الْعُدْوَانِ:: دِنَّاهُمْ کَمَادَانُوْا. (2) اَضَافَ اِسْمَ الْفَاعِلِ اِلَی الظَّرْفِ اِجْرَاءً لَه مُجْرَی الْمَفْعُوْلِ بِهِ عَلَی الْاِتِّسَاعِ (3) کَقَوْلِهِمْ یَاسَارِقَ اللَّیْلَۃِ اَهْلَ الدَّارِ. (4) وَمَعْنَاهُ مَلَکَ الْاُمُوْرَیَوْمَ الدِّیْنِ (5) عَلٰی طَرِیْقَۃِ ﴿وَنَادیٰ اَصْحَابُ الْجَنَّۃِ﴾ (6) اَوْلَهُ الْمُلْکُ فِی هٰذَاالْیَوْمِ عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِمْرَارِلِتَکُوْنَ الْاِضَافَۃُ حَقِیْقِیَّۃً مُعِدَّۃً لِوُقُوْعِهٖ صِفَۃً لِلْمَعْرِفَۃِ.

ترجمہ:۔اور "یوم الدین" جزاء کا دن ہے، اور اسی سے (مثل مشہور) "کَمَاتَدِیْنُ تُدَانُ" ہے اور حماسہ کا شعر: "وَلَمْ یَبْقَ سِوَی الْعُدْوَانِ الخ" ہے، مضاف کیا ہے اسم فاعل کو ظرف کی طرف اس کو مفعول بہ کا قائم مقام بناتے ہوئے علی سبیل التوسع، جیسے عرب کا قول: "یَاسَارِقَ اللَّیْلَةِ اَهْلَ الدَّارِ" معنی ہوگا "اللہ تعالیٰ مالک ہوا تمام امور کا جزاء کے دن" جیسا کہ "وَنَادیٰ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ" ہے (کہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا ہے)، یا اللہ تعالیٰ کے لئے ملک ہے اس دن دائمی طور پر (یہ اسلئے) تاکہ "مالک" کی اضافت حقیقی ہو قابل ہو معرفہ کے لئے صفت واقع ہونے کا۔

تشریح:۔اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے لفظ "الدِّیْن" کا معنی یوم الجزاء سے کر کے اس معنی پر بطورِ استشہاد مثل مشہور اور حماسہ کے شعر کو پیش کیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ "مالک" کی اضافت "یَوْمِ الدِّیْن" کی طرف اضافت بتقدیر فی نہیں ہے بلکہ ظرف کو قائم مقام مفعول بنادیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ اسم فاعل یہاں ماضی یا استمرار کے معنی میں ہے تاکہ اضافتِ معنوی ہو کر معرفہ کے لئے صفت بننے کا قابل ہو۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "یَوْمِ الدِّیْن" بمعنی جزاء کا دن۔ یعنی قیامت کا دن جہاں طلوع وغروب آفتاب نہیں ہوتا، اس معنی سے اشارہ کیا کہ عرفی یوم (طلوع آفتاب سے غروب تک) یا شرعی یوم (صبح صادق سے غروب تک) مراد نہیں بلکہ لغوی یوم مراد ہے جو مطلق وقت کے معنی میں ہے۔ اس معنی پر قاضی صاحبؒ نے استشہاد کے طور پر مثل مشہور کو پیش کیا ہے "کَمَاتَدِیْنُ تُدَانُ" (جس طرح تو بدلہ دے اسی طرح تجھے بدلہ دیا جائے گا) اس مثال میں لفظِ "دین" بمعنی بدلہ وجزاء استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح حماسہ (عربی ادب کی مشہور کتاب ہے) کے شعر میں بھی لفظِ "دین" بمعنی جزاء استعمال ہوا ہے مکمل شعر اس طرح ہے: شعر: "فَلَمَّا صَرَّحَ الشَّرُّ وَاَمْسیٰ وَهُوَعُرْیَانٌ:: وَلَمْ یَبْقَ سِوَی الْعُدْوَانِ:: دِنَّاهُمْ کَمَادَانُوْا" (جب شر اچھی طرح کھل گیا اور بالکل ظاہر ہوا اور ہمارے اور ان کے درمیان (انصاف کی صورت نہ رہی) ظلم وعدوان متعین ہوا تو ہم نے ان کو بدلہ دیا جس طرح انہوں نے کیا تھا)۔ مذکورہ شعر میں "دنّاهم" اور "دانوا" دین سے ہے جو بدلہ اور جزاء کے معنی میں ہے۔

باقی یہ سوال کہ "دنّاهم" تو بے شک بدلہ کے معنی میں ہے مگر "مقابل کے فعل کو "دانوا" کیوں کہا ہے انہوں نے تو ابتداء کی ہے اور جس فعل سے ابتداء کی جائے اس کو تو بدلہ نہیں کہا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ اعتراض صحیح ہے مگر ان کے ابتدائی فعل کو بدلہ "دنّاهم" کی مشاکلت کی وجہ سے کہا ہے۔ اسی طرح کا سوال وجواب "کَمَاتَدِیْنُ تُدَانُ" میں بھی ہے۔ اگلی عبارت میں قاضی صاحبؒ نے "الدین" کے دو معانی اور بیان کئے ہیں۔

ف:۔امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ قیامت کا دن جس میں بندوں سے ان کے اعمال کا حساب لیا جائے گا اس لئے ضروری ہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگ ظالم اور بعض مظلوم ہوتے ہیں اور ظالم مظلوم پر مسلّط ہوتا ہے اور مسلّط ہونے کی قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ دنیا میں اس ظالم سے ظلم کا انتقام نہیں لیتا ہے تو اس کی تین وجوہ ہوسکتی ہیں یا تو اللہ تعالیٰ انتقام لینے سے عاجز ہیں یا ظالم

کے ظلم سے بے خبر ہیں اور یا اس کے ظلم پر راضی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں وجوہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ ظالم سے ظلم کا انتقام لے، مگر جب دارِ دنیا میں انتقام نہیں لیا تو ضروری ہے کہ ایک اور دار ہو جس میں اللہ تعالیٰ ظالم سے انتقام لے گا جس کو دارِ آخرت کہتے ہیں اور "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" سے یہی دارِ آخرت مراد ہے (تفسیر کبیر:۱/۲۳۶)

(2) یہاں سے قاضی صاحبؒ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" میں "مالک" کی اضافت "یَوْمِ الدِّیْن" کی طرف اضافت لفظی ہے (جس میں صیغۂ صفت اپنے معمول فاعل یا مفعول کی طرف مضاف ہوتا ہے) اور اضافت لفظی سے مضاف میں تعریف یا تخصیص حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا اضافتِ لفظی میں مضاف مضاف الیہ ملکر موصوف معرفہ کے لئے صفت نہیں بن سکتا جبکہ یہاں "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْن" میں اضافت لفظی ہونے کے باوجود معرفہ (لفظ اللہ) کے لئے صفت بن گیا ہے؟

جواب:۔ "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْن" میں اضافت لفظی نہیں بلکہ معنوی (اضافتِ معنوی وہ ہے جس میں صیغۂ صفت اپنے معمول فاعل یا مفعول کی طرف مضاف نہ ہو) ہے۔ کیونکہ "یَوم" لفظِ "مالک" کا مفعول بہ نہیں بلکہ "مالک" کا مفعول بہ لفظِ "الأمور" مقدر ہے۔ اور "یوم" اس مقدر مفعول کا قائم مقام ہے کیونکہ لفظِ "یوم" ظرف ہے اور ظروف میں وسعت ہوتی ہے اس لئے بناء برتوسع اس ظرف کو مفعول بہ کا قائم مقام بنا دیا ہے۔ پس چونکہ اس اضافت میں صیغۂ صفت اپنے مفعول بہ کی طرف مضاف نہیں اس لئے یہ اضافت لفظی نہیں بلکہ معنوی ہے اور اضافتِ معنوی تعریف کا فائدہ دیتی ہے اس لئے موصوف معرفہ کے لئے اس کا صفت بننا صحیح ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ بطورِ نظیر اس طرح کی کوئی اور ترکیب پیش کرسکتے ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ جی ہاں: "یَاسَارِقَ اللَّیْلَةِ اَهْلَ الدَّار" (اے رات کے وقت گھر والوں سے مال کو چوری کرنے والے) اس کی نظیر ہے۔ جس میں بظاہر لگتا ہے کہ "اَللَّیْلَة" مفعول بہ ہے اور صیغۂ صفت (سَارِق) اپنے مفعول بہ (اَللَّیْلَة) کی طرف مضاف ہے۔ حالانکہ "اَللَّیْلَة" مفعول بہ نہیں بلکہ اصل مفعول بہ مقدر ہے "اللیلة" ظرف اس کے قائم مقام بنایا گیا ہے تقدیری عبارت ہے "یَاسَارِقَ الْمَالِ فِیْ اللَّیْلَةِ اَهْلَ الدَّار" (اے رات کے وقت گھر والوں سے مال کو چوری کرنے والے)۔ "سَرَقَ" دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اول کی طرف براہ راست اور دوسرے کی طرف بواسطہ حرفِ جر، اور کبھی حرفِ جر کو حذف کیا جاتا ہے براہ راست متعدی کیا جاتا ہے، پس تقدیری عبارت ہے "یَاسَارِقَ الْمَالِ فی اللَّیْلَةِ مِنْ اَهْلِ الدَّار"، "اهل الدار" مفعول ثانی ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ ہم "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" میں "یَوْمِ الدِّیْنِ" کو "مالک" کے لئے حقیقی مفعول بہ قرار دیتے ہیں، لہذا یہ اضافت لفظی ہے اور اضافتِ لفظی تعریف کا فائدہ نہیں دیتی اسلئے اس کا لفظ اللہ کیلئے صفت بننا صحیح نہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ یہاں "مالک" عمل نہیں کررہا کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ حال

یا استقبال کے معنی میں ہو حالانکہ یہاں ''مالک'' فعل ماضی کے معنی میں ہے اس کا معنی ہے ''مالک الأمور یوم الدّین'' لہذا یہ اضافت لفظی نہیں معنوی ہے اس لئے اس کا معرفہ کے لئے صفت ہونا درست ہے۔ اور چونکہ قیامت کا دن قطعی اور یقینی ہے اسلئے اس اسم فاعل کو ماضی متحقق کے معنی میں کر دیا۔

(5) مگر سوال یہ ہے کہ ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' کا مضمون تو مستقبل میں واقع ہونے والا ہے یعنی قیامت کا دن مستقبل میں آنے والا ہے فی الحال یا ماضی میں اس کا وقوع نہیں ہوا ہے پھر اس کا معنی ماضی سے کرنا کیسا درست ہوگا؟ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ کبھی ایسے اُمورِ مستقبلہ جن کا وقوع قطعی ہو کو بمنزلہ ماضی قرار دے کر ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَنَادٰی اَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابَ النَّارِ﴾[الاعراف:۴۴] (اور جنت کے لوگ دوزخ والوں سے پکار کر کہیں گے) ہے کیونکہ جنت والوں کا کفار کو پکارنے کا زمانہ قیامت کا دن ہے، مگر قطعی اور یقینی ہونے کی وجہ سے اس کو ماضی سے تعبیر کیا ہے۔

(6) اور یا ''مالک'' اس لئے عمل نہیں کر رہا کہ ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ملک ہے اس دن میں وجہ الاستمرار، پس حال یا استقبال کے معنی میں نہ ہونے کی وجہ سے ''مالک'' عمل نہیں کر رہا۔ اس تاویل کی وجہ وہی ہے کہ تاکہ یہ اضافت معنوی ہو اور معرفہ کے لئے اس کا صفت واقع ہونے کی قابل ہو۔

(1) وَقِيْلَ: اَلدِّيْنُ الشَّرِيْعَةُ. وَقِيْلَ: الطَّاعَةُ. وَالْمَعْنَى يَوْمُ جَزَاءِ الدِّيْنِ. (2) وَتَخْصِيْصُ الْيَوْمِ بِالْإِضَافَةِ إِمَّا لِتَعْظِيْمِهِ اَوْ لِتَفَرُّدِهِ بِنُفُوْذِ الْاَمْرِ فِيْهِ. (3) وَإِجْرَاءُ هٰذِهِ الْاَوْصَافِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ كَوْنِهِ مُوْجِدًا لِلْعَالَمِيْنَ رَبًّا لَهُمْ مُنْعِمًا عَلَيْهِمْ بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرِهَا وَبَاطِنِهَا عَاجِلِهَا وَآجِلِهَا مَالِكًا لِاُمُوْرِهِمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ الْحَقِيْقُ بِالْحَمْدِ لَا اَحَدَ اَحَقَّ بِهِ مِنْهُ بَلْ لَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَى الْحَقِيْقَةِ سِوَاهُ. فَإِنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يُشْعِرُ بِعِلِّيَّتِهِ لَهُ. (4) وَلِلْاِشْعَارِ مِنْ طَرِيْقِ الْمَفْهُوْمِ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَأْهِلُ لِاَنْ يُحْمَدَ فَضْلًا عَنْ اَنْ يُعْبَدَ (5) لِيَكُوْنَ دَلِيْلًا عَلٰى مَا بَعْدَهُ.

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ دین بمعنی شریعت ہے اور کہا گیا ہے کہ دین بمعنی طاعت ہے، اور معنی ہے ''يَوْمِ جَزَاءِ الدِّيْنِ'' (شریعت وطاعت کی جزاء کے دن کا مالک) اور یوم کی تخصیص اضافت کے لئے یا تو یوم کی تعظیم کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ باری تعالیٰ متفرد ہے اس دن تنفیذ حکم کے ساتھ۔ اور جاری کرنا ان اوصاف کا باری تعالیٰ پر کہ وہ جہاں والوں کا موجد ہے، ان کا مربی ہے، ان پر تمام انعامات کرنے والا ہے خواہ ظاہری انعامات ہوں یا باطنی، خواہ دنیوی ہوں یا اُخروی، مالک ہے ان کے امور کا ثواب اور عقاب کے دن، تاکہ دلالت کرے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ زیادہ لائق ہے حمد کا، نہیں ہے زیادہ حقدار حمد کا اللہ سے زیادہ کوئی، بلکہ حمد کا مستحق کوئی نہیں حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے سوا، کیونکہ حکم کا مرتب ہونا وصف پر بتاتا ہے کہ وصف اس حکم کے لئے علت ہے، اور یہ بتانے کے لئے مفہوم مخالف کے طور پر کہ جو ذات ان اوصاف کے ساتھ متصف نہ ہو وہ اس کا اہل نہیں کہ اس کی حمد کی جائے چہ جائے کہ اس کی عبادت کی

جائے، تاکہ ہو دلیل اپنے مابعد کیلئے۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چار امور کو بیان کیا ہے۔ایک لفظِ ''الدین'' کی تفسیر شریعت اور طاعت سے کی ہے،اور لفظ ''قیل'' سے اس تفسیر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔پھر''وَالْمَعْنٰی یَوْمَ جَزَاءِ الدِّیْن'' سے مذکورہ دو صورتوں میں معنی کی صحت کو بیان کیا ہے۔پھر ایک سوال اور اس کے دو جوابوں کو ذکر کیا ہے۔پھر مذکورہ چار اوصاف (ربّ، رحمٰن، رحیم، مالک) کو باری تعالیٰ پر جاری کرنے میں جو نکتے ہیں اس عبارت میں چاروں اوصاف کے مجموعہ کے فائدے کو بیان کیا ہے۔اگلی عبارت میں ہر ایک وصف کے فائدے کو بیان کیا ہے۔

(1) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''الدین'' بمعنی شریعت، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ''الدین'' بمعنی طاعت ہے۔دونوں صورتوں میں معنی ہوگا ''مَالِکِ یَوْمِ جَزَاءِ الدِّیْنِ اَیْ جَزَاءِ الشَّرِیْعَةِ اَوْجَزَاءِ الطَّاعَةِ'' (اللہ تعالیٰ شریعت یا طاعت کی جزاء کے دن کا مالک ہے) یعنی لفظ ''جزاء'' مقدر ہے اس لئے یہ معنی صحیح ہے ورنہ تو ''یوم الشریعة'' یا ''یوم الطاعة'' کا کوئی صحیح مطلب نہیں نکلتا ہے۔ان دو صورتوں کو قاضی صاحبؒ نے لفظ ''قیل'' کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا کہ ان میں ''الدین'' سے پہلے لفظ جزاء مضاف کو مقدر ماننا پڑتا ہے، جبکہ پہلی صورت میں کسی لفظ کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں۔

(2) سوال یہ ہے کہ لفظ ''مالک'' کو خاص کر ''یوم الدین'' کی طرف مضاف کرنے کی کیا وجہ ہے، حالانکہ باری تعالیٰ تو جیسا کہ قیامت کے دن کا مالک اور بادشاہ ہے اسی طرح باقی تمام دنوں میں بھی ہر وقت اور ہر شئی کا مالک اور بادشاہ ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دئے ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ اس اضافت میں اس دن کی عظمت اور دہشت کی طرف اشارہ ہے کہ اس دن میں تمام انسانیت نے ایک عادل اور علیم وخبیر ذات کے سامنے حساب وکتاب کے لئے پیش ہونا ہے، لہذا یہ کوئی معمولی دن نہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اس اضافت سے اشارہ ہے کہ اس دن تنفیذ احکام کے ساتھ باری تعالیٰ متفرد ہیں یعنی اس دن صرف باری تعالیٰ کے احکام نافذ ہوں گے کسی اور کے نافذ نہ ہوں گے کیونکہ اس دن باقی تمام بادشاہوں کی بادشاہیاں ختم ہو جاتی ہیں اور ان بے چاروں کا کوئی حکم نہیں چلے گا، اسی بات کو باری تعالیٰ کے اس ارشاد ﴿اَلْمُلْکُ یَوْمَئِذِ الْحَقُّ لِلرَّحْمٰنِ﴾ [الفرقان:۲۶] (اس دن صحیح معنی میں بادشاہی خدائے رحمٰن کی ہوگی) میں بیان کیا ہے۔

(3) اس عبارت سے قاضی صاحبؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ میں اللہ تعالیٰ کی چار صفات (ربّ، رحمٰن، رحیم، مالک) کو ذکر کیا ہے تو ان صفات کو ذکر کرنے میں کیا نکتے ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے ان صفات کو ذکر کرنے کے دو نکتوں کو بیان کیا ہے۔فرماتے ہیں: کہ صفتِ ''ربّ'' اس بات پر دال ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا موجد اور مربّی ہے کیونکہ ربّ کا معنی تربیت کرنے والا اور تربیت ایجاد کے بعد ہوتی ہے اس لئے اس صفت میں ایجاد اور تربیت دونوں کی طرف اشارہ ہے۔اور ''الرحمٰن الرحیم'' اس بات پر دال ہیں کہ کائنات پر جتنی نعمتوں کا فیضان ہوا ہے وہ ساری نعمتیں باری تعالیٰ کی طرف سے ہیں

خواہ ظاہری نعمتیں ہوں یا باطنی، دنیوی ہوں یا اُخروی۔ اور ''مالک'' اس بات پر دال ہے کہ ثواب اور عقاب کے دن (قیامت کے دن) کا مالک صرف باری تعالیٰ ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ میں ان چار صفات کو اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ دلالت کریں کہ حمد کا مستحق اللہ تعالیٰ ہیں اللہ سے زیادہ کوئی حمد کا مستحق نہیں بلکہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی حمد کا مستحق ہے نہیں۔

اور ان صفات سے باری تعالیٰ کا استحقاق حمد اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی وصف پر مرتب ہو تو یہ ترتب یہی بتاتا ہے کہ یہ وصف اس حکم کے لئے علت ہے، لہذا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تمام محامد کا مستحق ہونے کی علت اللہ کا رب، رحمٰن، رحیم اور مالک ہونا ہے۔

''**اجراء هذه الاوصاف الخ**'' مبتدأ ہے اور ''**للدلالة علی أنه الحقيق بالحمد**'' اس کے لئے خبر ہے۔

(4) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ان صفات کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادت کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ ان صفات کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو ذات ان چار صفات کے ساتھ متصف نہ ہو وہ لائق حمد نہیں۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کائنات میں سے کسی میں بھی یہ صفات نہیں پائی جاتی ہیں لہذا کائنات میں سے کوئی بھی حمد کا مستحق نہیں اور جب کوئی حمد (جو کہ ادنیٰ ہے) کا مستحق نہیں تو وہ عبادت (جو کہ اعلیٰ ہے) کا کس طرح مستحق ہوگا، لہذا ثابت ہوا کہ عبادت کا مستحق صرف اللہ ہیں۔

(5) نیز یہ چار صفات اپنے مفہوم موافق کے اعتبار سے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہ'' کے لئے علت ہیں اور اپنے مفہوم مخالف کے اعتبار سے اپنے مابعد کے لئے دلیل ہیں یعنی ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' (ہم صرف آپ کی عبادت کرتے ہیں) کی دلیل ان اوصاف کا مفہوم مخالف ہے وہ اس طرح کہ ہم صرف آپ کی عبادت اس لئے کرتے ہیں کہ کسی اور میں یہ چار اوصاف نہیں پائے جاتے ہیں، لہذا آپ کے سوا کوئی اور عبادت کا مستحق نہیں۔

(1) فَالْوَصْفُ الْاَوَّلُ لِبَيَانِ مَاهُوَ الْمُوْجِبُ لِلْحَمْدِ وَهُوَ الْاِيْجَادُ وَالتَّرْبِيَةُ، وَالثَّانِيْ وَالثَّالِثُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى أَنَّهُ مُتَفَضِّلٌ بِذَالِكَ مُخْتَارٌ فِيْهِ لَيْسَ يَصْدُرُ مِنْهُ لِاِيْجَابٍ بِالذَّاتِ اَوْ وُجُوْبٍ عَلَيْهِ قَضِيَّةً بِسَوَابِقِ الْاَعْمَالِ حَتّٰى يَسْتَحِقُّ بِهِ الْحَمْدَ. (2) وَالرَّابِعُ لِتَحْقِيْقِ الْاِخْتِصَاصِ فَاِنَّه مِمَّالَايَقْبَلُ الشِّرْكَةَ (3) وَتَضْمِيْنُ الْوَعْدِ لِلْحَامِدِيْنَ وَالْوَعِيْدِ لِلْمُعْرِضِيْنَ.

ترجمہ: پس وصفِ اول اس چیز کے بیان کے لئے ہے جو موجب حمد ہے اور وہ صفتِ ایجاد اور صفت تربیت ہے، اور دوسری اور تیسری صفت اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام کرنے میں محسن اور مختار ہے اور صادر نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ سے واجب بالذات ہونے کی وجہ سے، یا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے گذشتہ اعمال کے تقاضے پر، تا کہ ان انعامات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق ہو، اور چوتھی صفت اختصاص حمد کی تحقیق کے لئے ہے کیونکہ قیامت کی بادشاہی ان چیزوں میں سے ہے جو شرکت کو قبول نہیں کرتی، اور اس لئے بھی یہ (صفات ذکر کی ہیں) تا کہ ان کے ضمن میں حامدین کے لئے وعدہ اور حمد سے اعراض کرنے والوں کے لئے

مزید ظاہر ہو جائے۔

تشـــریح :۔ قاضی صاحبؒ مجموعہ اوصاف کو باری تعالیٰ پر جاری کرنے کا فائدہ بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے ہر ایک وصف کے علیحدہ فائدہ کو بیان کرتے ہیں۔

(1) فرماتے ہیں، کہ اوصاف اربعہ میں سے وصف اول (رب) اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے حمد واجب کرنے کا سبب اللہ تعالیٰ کا رب ہونا ہے یعنی رب تعالیٰ کا کائنات کو ایجاد کرنا (جو تمام نعمتوں کے لئے اصل ہے) اور کائنات کا تربیت کرنا اس کے لئے حمد کو واجب کرتا ہے کیونکہ محسن کا شکریہ ادا کرنا عقلاً واجب ہے۔ اور دوسرے، تیسرے وصف (رحمٰن، رحیم) میں اس طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات پر انعام کرنا علی سبیل الاحسان ہے احسان کے سوا کوئی اور غرض نہیں ہے کیونکہ کسی غرض کے لئے انعام کرنے والے کو رحمت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا، اور اللہ تعالیٰ انعام کرنے میں مختار ہے کیونکہ غیر مختار رحمت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ احسان کرنے پر مجبور ہے، اور نہ ایسا ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر فرمانبردار بندے کو ثواب دینا واجب ہے اس کے سابقہ نیک اعمال کی وجہ سے اور نافرمان کو سزا دینا واجب ہے اس کے سابقہ گناہوں کی وجہ سے، کیونکہ یہ دونوں مذہب اختیار کے منافی ہیں۔ ہمارے مذہب کے مطابق (کہ رب تعالیٰ مختار ہیں) اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق ٹھہرے گا، فلاسفہ اور معتزلہ کے مذہب کے مطابق حمد کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ مجبور حمد کا مستحق نہیں ہوتا، اسی طرح جس پر احسان واجب ہو تو واجب کی ادائیگی پر کوئی حمد کا مستحق نہیں ہوتا۔

(2) اور چوتھی صفت یعنی ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْن'' سے اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ تنہا حمد کے ساتھ مختص ہے کسی اور ذات کے لئے حمد نہیں ہو سکتی، کیونکہ قاعدہ گذر چکا کہ کسی وصف پر حکم کا مرتب ہونا دلیل ہے کہ یہ وصف اس حکم کے لئے علت ہے اور باری تعالیٰ کا ''مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْن'' ہونا ایسا وصف ہے جس میں کسی اور کی شرکت کا کوئی احتمال نہیں، پس جب وصفِ مالکیت کے ساتھ باری تعالیٰ مختص ہے تو حمد کے ساتھ بھی مختص ہوگا کیونکہ علت کا کسی شئ کے ساتھ نفس الأمر میں قطعی طور پر مختص ہونا اس شئ کے ساتھ اختصاصِ حکم کا فائدہ دیتا ہے۔

(3) نیز چوتھی صفت یعنی ''مَـالِكِ يَـوْمِ الـدِّيْـن'' میں ایک اور فائدہ بھی ہے وہ یہ کہ اس سے نیک بندوں کے لئے وعدہ کی طرف اشارہ ہے اور برے لوگوں کے لئے وعید کی طرف اشارہ ہے۔ وہ اس طرح کہ جب قیامت کے دن کا مالک صرف باری تعالیٰ ہے تو وہ وہاں عدل کرے گا اور عدل کی یہی صورت ہے کہ نیک بندوں کو اچھا بدلہ دے اور برے لوگوں کو ان کے اعمال کی سزا دے۔

''تضمين الوعد الخ'' معطوف ہے ''لتحقيق الاختصاص'' پر۔

ف :۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ دنیا میں کسی کی مدح، اور تعظیم چار وجوہ میں سے کسی ایک کی وجہ سے کی جاتی ہے، یا تو اس لئے کہ وہ اپنی ذات اور صفات میں درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہے اور ہر طرح کے نقصان سے منزہ ہے اگر چہ اس نے آپ پر کوئی احسان نہ کیا ہو۔ اور یا اس

لئے کہ اس نے آپ پر احسان اور انعام کیا ہے۔ اور یا اس لئے کہ مستقبل میں آپ اس سے احسان کی امید رکھتے ہیں۔ اور یا اس لئے کہ آپ اس کے قہر اور قدرت سے خائف ہیں۔ چونکہ باری تعالیٰ میں یہ چاروں وجوہ پائی جاتی ہیں، پس گویا کہ وہ بندوں سے فرماتے ہیں کہ اگر تم کمال ذاتی کی وجہ سے تعظیم کرتے ہو تو میری تعظیم کرو کیونکہ میں الٰہ العالمین ہوں "الحمد للّٰہ" سے یہی مراد ہے، اور اگر تم احسان کی وجہ سے تعظیم کرتے ہو تو میں "رَبّ العالمین" ہوں اس لئے میری تعظیم کرو، اور اگر تم مستقبل میں امید پر تعظیم کرو تو میں "رحمٰن، رحیم" ہوں اس لئے میری تعظیم کرو، اور اگر تم خوف کی وجہ سے تعظیم کرتے ہو تو میں "مالک یوم الدّین" ہوں اس لئے میری تعظیم کرو (تفسیر کبیر: ۱/۲۳۰)

﴿اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ﴾ (1) ثُمَّ اِنَّهٗ لَمَّا ذُكِرَ الْحَقِيْقُ بِالْحَمْدِ وُصِفَ بِصِفَاتٍ عِظَامٍ تَمَيَّزَ بِهَا عَنْ سَائِرِ الذَّوَاتِ، تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِمَعْلُوْمٍ مُعَيَّنٍ فَخُوْطِبَ بِذَالِكَ، اَیْ يَامَنْ هٰذَا شَانُهٗ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْاِسْتِعَانَةِ (2) لِيَكُوْنَ اَدَلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ (3) وَلِلتَّرَقِّیْ مِنَ الْبُرْهَانِ اِلَى الْعِيَانِ وَالْاِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى الشُّهُوْدِ. وَكَاَنَّ الْمَعْلُوْمَ صَارَ عِيَانًا وَالْمَعْقُوْلَ مُشَاهَدًا وَالْغَيْبَةَ حُضُوْرًا. (4) بَنٰى اَوَّلَ الْكَلَامِ عَلٰى مَاهُوَ مَبَادِیْ حَالِ الْعَارِفِ مِنَ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ، وَالتَّاَمُّلِ فِیْ اَسْمَائِهٖ وَالنَّظْرِ فِیْ آلَائِهٖ وَالْاِسْتِدْلَالِ بِصَنَائِعِهٖ عَلٰى عَظِيْمِ شَاْنِهٖ وَبَاهِرِ سُلْطَانِهٖ ثُمَّ قَفّٰى بِمَاهُوَ مُنْتَهٰى اَمْرِهٖ. وَهُوَ اَنْ يَخُوْضَ لُجَّةَ الْوُصُوْلِ وَيَصِيْرَ مِنْ اَهْلِ الْمُشَاهَدَةِ فَيَرَاهُ عِيَانًا وَيُنَاجِيْهِ شِفَاهًا. اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الْوَاصِلِيْنَ اِلَى الْعَيْنِ دُوْنَ السَّامِعِيْنَ لِلْاَثَرِ.

ترجمہ:۔ [اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں] پھر جب ذکر کی گئی ماقبل میں لائق حمد (ذات) اور متصف کی گئی ایسی عظیم صفتوں کے ساتھ جن کی وجہ سے وہ ذات ممتاز ہوگئی دوسری ذوات سے، متعلق ہوا علم معلوم معین کے ساتھ تو اب مخاطب کی گئی وہ ذات ان صفات کے ساتھ یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم تجھے خاص کرتے ہیں عبادت اور استعانت کے ساتھ تاکہ ہو زیادہ دلالت کرنے والا اختصاص پر، اور تاکہ ہو ترقی برہان سے عیان کی طرف اور تاکہ ہو انتقال غیبت سے شہود کی طرف اور گویا کہ معلوم چیز عیان ہوگئی (نظر آئی) اور معقول مشاہد ہوگئی اور غائب حاضر ہوگئی، بناء کیا شروع کلام کو ان کیفیات پر جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر اور فکر، اور غور کرنا باری تعالیٰ کے اسماء میں اور فکر کرنا باری تعالیٰ کی نعمتوں میں اور استدلال کرنا اس کی کاریگری سے اس کی عظیم شان پر اور غالب بادشاہت پر، پھر پیچھے لایا ان حالات کو جو عارف کے معاملے کی انتہاء ہے اور وہ یہ کہ داخل ہو جائے وصول کی گہرائی میں اور ہو جائے اہل مشاہدہ میں سے پس دیکھے اللہ کو اپنی آنکھوں سے اور مناجات کرے اس کے ساتھ بالمشافہ، اے اللہ ہم کو بنائیں ان میں سے جو پہنچے ہوئے ہیں تیری ذات تک نہ ان میں سے جنہوں نے سنی ہو تیری خبر۔

تشریح:۔ مذکورہ عبارت میں قاضی صاحبؒ نے تین اُمور کو بیان کیا ہے۔ شروع میں صیغۂ خطاب کو ذکر کرنے کے صحیح ہونے کی وجہ اور "اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ" کی ایسی تفسیر بیان کی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ عبادت اور استعانت کے ساتھ مختص

ہے اور یہ تخصیص تقدیم معمول سے مستفاد ہے۔ پھر علماء ظاہر کے مسلک کے مطابق غائب سے خطاب کی طرف التفات کرنے کی دو وجوہ ترجیح کو بیان کیا ہے۔ پھر علماء باطن کے ذوق کے مطابق مذکورہ التفات کا ایک نکتۂ مرجحہ کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کے شروع یعنی لفظ ''اَلْحَمْدُلِلّٰہ'' میں اس ذات کو بیان کیا جو حمد کا مستحق ہے پھر اس کی چار ایسی عظیم صفات کو ذکر کیا جن کی وجہ سے باری تعالیٰ کی ذاتِ عالی تمام ذوات سے ممتاز ہوگئی تو اب اس امتیاز کی وجہ سے اس شخص کا علم جو اللہ تعالیٰ کو ان عظیم صفات کی وجہ سے جانتا ہے ایک معین اور معلوم ذات (ذاتِ باری تعالیٰ) کے ساتھ متعلق ہوگیا تو اس علمی تعین (جو صفاتِ مذکورہ سے حاصل ہے) کو اپنی قوت کی وجہ سے اس یقین کے درجہ میں اتار دیا جو مشاہدہ اور آنکھوں سے حاصل ہو تو گویا یہ ذات اب نظر آرہی ہے اس لئے اسے خطاب کے صیغہ کے ساتھ مخاطب کر کے کہا ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' یعنی: اے وہ ذات جس کی وہ شان ہے جو مذکورہ بالا صفات سے ثابت ہے ہم اپنی عبادت اور استعانت کے ساتھ تجھے مختص کر دیتے ہیں یعنی صرف تیری عبادت کرتے ہیں کسی اور کی نہیں، اور صرف تجھ سے مدد مانگتے ہیں کسی اور سے نہیں۔

''نخصک بالعبادۃ'' میں باء مقصور پر داخل ہے نہ کہ مقصور علیہ پر، اس لئے اس کا معنی ہوگا ''ہم عبادت کے ساتھ آپ کو مختص کرتے ہیں عبادت میں آپ سے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتے۔

(2) غائب کے صیغہ سے خطاب کی طرف التفات کرنے کو تین وجوہ سے ترجیح حاصل ہے یعنی تین وجوہ سے غائب کے صیغہ کے بجائے خطاب کا صیغہ اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ ایک یہ کہ خطاب کا صیغہ باری تعالیٰ کو عبادت اور استعانت کے ساتھ مختص کرنے پر زیادہ دلالت کرتا ہے، اگرچہ ''اِیَّاہُ نَعْبُدُ وَاِیَّاہُ نَسْتَعِیْنُ'' میں بھی تقدیم ماحقہ التاخیر (ایاہ مفعول بہ کو عامل سے مقدم ذکر کیا ہے) کی وجہ سے اختصاص پایا جاتا ہے مگر خطاب کے صیغہ میں اس تخصیص پر زیادہ دلالت پائی جاتی ہے وہ اس طرح کہ خطابِ مذکور اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے کہ اوصافِ مذکورہ سے جو امتیازِ علمی حاصل تھا اس کو مشاہد اور حاضر کے درجہ میں اتار دیا اس لئے خطاب کا صیغہ استعمال کیا تو حکم عبادت اور استعانت کو کاف خطاب پر مرتب کرنا ایسا ہے جیسا کہ اوصافِ مذکورہ پر مرتب کیا ہو اور قاعدہ گذر چکا کہ جو حکم کسی وصف پر مرتب ہو وہ وصف اس حکم کے لئے بمنزلہ علت کے ہے تو گویا کہ ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' میں عبادت اور استعانت کا حکم اپنی علت کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ''اِیَّاہُ نَعْبُدُ وَاِیَّاہُ نَسْتَعِیْنُ'' کی بنسبت اختصاص پر زیادہ دلالت پائی جاتی ہے۔ یہ صیغۂ خطاب کی پہلی وجۂ ترجیح ہے۔

(3) دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ خطاب کے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے سے ترقی ہے برہان سے مشاہدہ کی طرف اور انتقال ہے غیب سے شہود کی طرف۔ وہ اس طرح کہ شروع میں اللہ تعالیٰ نے اپنا علم ذاتی یعنی لفظ ''اللّٰہ'' کو ذکر کیا پھر ''رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ'' سے ''مالک یوم الدین'' تک باری تعالیٰ نے اپنی عظیم صفات کو ذکر کیا اور صفات اپنے موصوف پر دلالت کرتی ہیں تو ''مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' تک ذاتِ باری تعالیٰ کے دلائل ہیں اور یہی برہان ہے۔ اب ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' سے مشاہدہ کی طرف بڑھا، لہٰذا یہ ترقی ہے

برہان سے عیان کی طرف۔اور اگر اس موقع پر بھی غائب کا صیغہ یعنی ''اِیَّاہُ نَعْبُدُ'' استعمال کرتے تو برہان سے عیان کی طرف ترقی نہ ہوتی۔اس لئے صیغۂ خطاب راجح ہے غائب کے صیغہ سے۔''والانتقال من الغیبة الی الشهود'' عطف تفسیری ہے'' للترقی من البرهان الیٰ العیان'' کی، یعنی دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

ماقبل پر تفریع کرتے ہوئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں''گویا کہ جو بھی درجۂ علم میں تھی وہ درجۂ عیان میں آگئی یعنی نظر آنے لگی اور جو درجۂ عقل میں تھی وہ درجۂ مشاہدہ میں آگئی اور جو درجۂ غیب میں تھی وہ درجۂ حضور میں آگئی''۔

(4) قاضی صاحبؒ نے تیسری وجہ ترجیح علماء باطن کے ذوق کے مطابق بیان کی ہے۔وہ یہ کہ شروع سورۃ میں باری تعالیٰ نے ایک عارف باللہ کے ابتدائی حالات کی طرف اشارہ کیا ہے، عارف کے ابتدائی حالات ذکر اور فکر ہے، اللہ تعالیٰ کے اسماء میں غور کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں فکر کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی کاریگری سے اللہ تعالیٰ کی عظیم شان اور غالب بادشاہی پر استدلال کرنا ہے۔تو''اَلْحَمْدُلِلّٰه'' سے ذکر کی طرف اشارہ ہے''رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ'' اور دیگر اوصاف سے فکر اور باری تعالیٰ کے اسماء میں غور کرنے کی طرف اشارہ ہے، اور''الرَّحمٰن الرَّحیم'' سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں غور کرنے کی طرف اشارہ ہے، اور''مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' میں قدرت کاملہ کی طرف اشارہ ہے۔۔ظاہر ہے کہ اس ذکر اور غور وفکر کے نتیجہ میں بندہ ذات باری تعالیٰ کے اتنا قریب ہو جاتا ہے کہ پھر کائنات کی جس چیز کی طرف التفات کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نظر آتا ہے اس کو مقام مشاہدہ اور مقام وصول کہتے ہیں پس وہ ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ مشافہۃً مناجات کر رہا ہے۔تو غائب کے صیغوں سے خطاب کے صیغہ کی طرف التفات کرنے میں اس ترقی کی طرف اشارہ ہے۔اور اگر اب بھی غائب کا صیغہ ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا اس لئے خطاب کے صیغہ کو ترجیح حاصل ہے۔

وقال الفخر الرازیؒ: انّ من اوّل السورة الی قوله ایّاک نعبد ثناءٌ، والثناء فی الغیبة اولیٰ، ومن قوله ایّاک نعبد وایّاک نستعین الی آخر السورة دعاءٌ، والدعاء فی الحضور اولیٰ (تفسیر کبیر: ۱/۲۵۲)

آخر میں قاضی صاحبؒ نے دعاء کی ہے کہ: یا اللہ ہم کو ان لوگوں میں سے بنائیں جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے ہیں نہ ان میں سے جنہوں نے صرف تیری خبر سنی ہو یعنی درجہ علم سے بڑھا کر درجہ مشاہدہ عطاء فرمائیں۔

ف: بعض سلف صالحینؒ نے فرمایا کہ سورۂ فاتحہ پورے قرآن کا راز (خلاصہ) ہے، اور آیت ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' پوری سورۂ فاتحہ کا راز (خلاصہ) ہے، کیونکہ اس کے پہلے جملے میں شرک سے بری ہونے کا اعلان ہے، اور دوسرے جملے میں اپنی قوت وقدرت سے بَری ہونے کا اظہار ہے کہ بندہ عاجز بغیر اللہ تعالیٰ کی مدد کے کچھ نہیں کرسکتا، جس کا نتیجہ اپنے سب کاموں کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے۔(معارف: ۱/۹۸)

(1)وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ التَّفَنُّنُ فِی الْکَلامِ وَالْعُدُوْلُ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰی آخَرَتَطْرِیَةً لَهٗ وَتَنْشِیْطًالِلسَّامِعِ (2)فَیُعْدَلُ مِنَ الْخِطابِ اِلَی الْغِیْبَةِ وَمِنَ الْغِیْبَةِ اِلَی التَّکَلُّمِ وَبِالْعَکْسِ. کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی﴿حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ﴾وَقوله ﴿وَاللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُسَحَابًافَسُقْنَاهُ﴾وَقَوْلِ امْرِئِ الْقَیْسِ:تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْاَثْمُدِ::وَنَامَ الْخَلِیُّ وَلَمْ تَرْقُدْ::وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهٗ لَیْلَةٌ::کَلَیْلَةِ ذِی الْعَائِرِ الْاَرْمَدِ::وَذَالِکَ مِنْ نَبَاءٍ جَاءَ نِیْ::وَخُبِّرْتُهٗ عَنْ اَبِی الْاَسْوَدِ.

ترجمہ:۔اورعربوں کی عادت ہےکلام میں تفنن اورایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونا تا کہ کلام میں جدت پیدا کرے اور سامع میں نشاط پیدا کرے۔پس عدول کیا جاتا ہے خطاب سے غیب کی طرف اور غیب سے تکلم کی طرف اوراس کے برعکس(عدول کیا جاتا ہے)،جیسے باری تعالیٰ کاقول''حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ''اور باری تعالیٰ کاقول''وَاللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیٰحَ فَتُثِیْرُسَحَابًافَسُقْنَاهُ''،اورامرأالقیس کاقول''تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْاَثْمُدِالخ''ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں التفات کے مزید دوعام فائدے بیان کئے ہیں ایک جدت اوردوسراسامع کی تنشیط ،پھراس کی تائیدقرآن مجید کی دوآیتوں اورامرأالقیس شاعر کے شعر سے پیش کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کلام میں تفنن عربوں کی عادت ہے یعنی کلام میں ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف عدول کرناان کی عادت ہے،جس سے دوفائدے حاصل ہوسکتے ہیں۔ایک یہ کہ مختلف اسلوب میں کلام پیش کرنے سے کلام میں جدت پیدا ہوتی ہے جوکلام کے لئے حسن شمار ہوتی ہے۔یہ فائدہ متکلم کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس سے متکلم کا کمال ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف اسلوب میں کلام کوپیش کرسکتا ہے۔''تطریة''بمعنی تجدید،''طَرِیْتُ الثَّوْبَ''سے ہے یعنی کپڑے کوایسا پاک صاف کرنا کہ وہ جدید معلوم ہو۔اوردوسرافائدہ یہ ہے کہ تفنن فی العبارۃ سامع میں نشاط اوررغبت پیدا کرتا ہے کیونکہ''کُلّ جَدِیْدٍلَذِیْذٌ''جس کی وجہ سے وہ اس کلام کی طرف خوب کان لگا تا ہے۔یہ فائدہ سامع کی طرف منسوب ہے کہ تفنن سے اس میں نشاط اوررغبت پیدا ہوتی ہے۔

(2)التفات میں خطاب سے غیب کی طرف عدول ہوتا ہےاورغیب سے تکلم کی طرف اوراس کے برعکس ہوتا ہے یعنی غیب سے خطاب کی طرف اورتکلم سے غیب کی طرف، یہ چارصورتیں ہوگئیں۔دوصورتیں رہ گئی ہیں ایک یہ کہ خطاب سے تکلم کی طرف عدول ہواوردوسری یہ کہ تکلم سے خطاب کی طرف عدول ہو۔خطاب سے غیب کی طرف عدول کی مثال باری تعالیٰ کاارشاد﴿حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ﴾[یونس:۲۲](یہاں تک کہ تم ہوتے ہوکشتیوں میں اوروہ ان کولے کرچلتی ہیں)ہے جس کے شروع میں مخاطب کی ضمیر''کنتم''کواستعمال کیا ہےاورآخر میں غائب کی ضمیر''بهم''کواستعمال کیا ہے،تو یہ خطاب سے غیب کی طرف عدول ہے۔اورغائب سے تکلم کی طرف عدول کی مثال باری تعالیٰ کاارشاد﴿وَاللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُسَحَابًافَسُقْنَاهُ﴾[فاطر:۹](اوراللہ ہے جس نے بھیجی ہوائیں پھروہ لے چلتی ہیں بادلوں کوپھرچلایا ہم نے بادل مردہ زمین کی طرف)ہے جس کے شروع میں لفظ''اللّٰه''اسم ظاہر ہےاوراسم ظاہر غائب شمار ہوتا ہےاورآخر میں''سقناه''کی ضمیر متکلم کواستعمال

کیا ہے، تو یہ غائب سے تکلم کی طرف عدول ہے۔

اور امرأ القیس کے قول: ''تَطَاوَلَ لَیْلُکَ بِالْاَثْمُدِ:: وَنَامَ الْخَلِیُّ وَلَمْ تَرْقُدْ:: وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَیْلَةٌ:: کَلَیْلَةِ ذِیْ الْعَائِرِ الْاَرْمَدِ:: وَذَالِکَ مِنْ نَبَاءٍ جَاءَ نِیْ:: وَخُبِّرْتُهُ عَنْ اَبِی الْاَسْوَد'' (اے جان: طویل ہوگئی تیری رات اثمد مقام میں اور عشق سے خالی شخص تو سو گیا اور تو نہیں سویا اور رات گذاری اور اس کی رات گذر گئی جیسے آشوب چشم میں مبتلا شخص کی رات، اور یہ ایک خبر سے جو میرے پاس آئی ہے، اور مجھے خبر دی گئی ہے ابوالاسود کی موت کے بارے میں)، میں خطاب (لَیْلُکَ) سے غیب (بَاتَ) کی طرف عدول کیا ہے۔ شاعر کی مراد (لَیْلُکَ) کی کاف ضمیر اور (بَاتَ) کی ضمیر غائب سے اپنا نفس ہے۔ پھر غیب (بَاتَ) سے تکلم (جَاءَ نِی) کی طرف عدول کیا ہے۔ ''بَاتَ'' کی ضمیر غائب اور ''جَاءَ نِی'' کی ضمیر متکلم سے بھی شاعر مراد ہے۔ تو اس شعر میں دو التفات ہیں خطاب سے غیب کی طرف اور غیب سے تکلم کی طرف۔

اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ امرأ القیس سفر میں تھے مقام اثمد میں رات گذاری وہاں اس کو اس کے باپ ابوالاسود کی موت کی خبر دی گئی جس سے وہ ساری رات بے چین رہا، اور اپنے باپ کے مرثیہ میں یہ اشعار پڑھے۔

''وَالْعُدُوْلُ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰی آخر'' عطف تفسیر ہے'' التفنن فی الکلام'' کے لئے۔

(1) وَاِیَّا ضَمِیْرٌ مَنْصُوْبٌ مُنْفَصِلٌ وَمَا یَلْحَقُهُ مِنَ الْیَاءِ وَالْکَافِ وَالْهَاءِ حُرُوْفٌ زِیْدَتْ لِبَیَانِ التَّکَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَیْبَةِ، لَامَحَلَّ لَهَا مِنَ الْاِعْرَابِ کَالتَّاءِ فِی أَنْتَ، وَالْکَافِ فِی اَرَأَیْتَکَ. (2) وَقَالَ الْخَلِیْلُ: اِیَّا مُضَافٌ اِلَیْهَا. وَاحْتَجَّ بِمَا حَکَاهُ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ اِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّیْنَ فَاِیَّاهُ وَاِیَّا الشَّوَابِّ وَهُوَ شَاذٌّ لَایُعْتَمَدُ عَلَیْهِ. (3) وَقِیْلَ: هِیَ الضَّمَائِرُ وَاِیَّا عُمْدَةٌ فَاِنَّهَا لَمَّا فُصِّلَتْ عَنِ الْعَوَامِلِ تَعَذَّرَ النُّطْقُ بِهَا مُفْرَدَةً فَضُمَّ اِلَیْهَا اِیَّا لِتَسْتَقِلَّ بِهِ. (4) وَقِیْلَ: اَلضَّمِیْرُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ. (5) وَقُرِئَ اَیَاکَ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ، وَهِیَاکَ بِقَلْبِهَا هَاءً.

ترجمہ: اور ''اِیَا'' ضمیر منصوب منفصل ہے اور جو ملحق ہوتے ہیں اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء حروف ہیں جو زیادہ کر دیا جاتا ہے تکلم اور خطاب اور غیب کو بیان کرنے کے لئے ان کے لئے محل اعراب نہیں جیسے: تاء ''انت'' میں اور کاف ''ارأیتک'' میں، اور خلیل نحوی کہتا ہے کہ ''اِیَا'' مضاف ہے ان کی طرف، استدلال کیا ہے اس مقولہ سے جو بعض عربوں سے منقول ہے ''اذا بلغ الرجل الستین الخ'' اور یہ شاذ ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اور بعض نے کہا ہے کہ وہ (تاء، کاف، ہا) ضمائر ہیں اور ''اِیَا'' ان کے لئے سہارا ہے کیونکہ یہ ضمیریں جب اپنے عوامل سے الگ کر دی گئیں تو صرف ان کے ساتھ تکلم متعذر تھا پس ملا دیا ان کے ساتھ ''اِیَا''، تا کہ اس کے ساتھ مل کر یہ مستقل ہو جائیں، اور بعض نے کہا ہے کہ مجموعہ ضمیر ہے، اور پڑھا گیا ہے ''اَیَاک'' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اور ''هِیاک'' ہمزہ کو ہاء سے بدلنے کے ساتھ۔

تشریح: قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک اختلاف بیان کیا ہے کہ ''اِیَاک'' میں ضمیر ''اِیَا'' ہے، یا ''ک'' ہے

اور یا دونوں کا مجموعہ ہے۔ پھر ''ایاک'' کے بارے میں دو مزید شاذ قراٰتوں کو بیان کیا ہے۔

(1) ''ایـــا'' کے بارے میں چار قول ہیں۔ جمہور کے مسلک کے مطابق ''ایـــا'' ضمیر منفصل ہے۔ اور اس کے بعد جو ''هاء، کَ، ی'' میں سے کوئی ایک ملحق کیا جاتا ہے وہ صرف اس ضمیر کا مرجع متعین کرنے کے لئے ہے کہ اس کا مرجع غائب ہے یا مخاطب یا متکلم۔ اور ان حروفؒ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں، جیسا کہ ''انت'' میں تاء اور ''ارایتک'' میں کاف کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔

(2) خلیل نحوی کی رائے یہ ہے کہ ''ایا'' ضمیر ہے اور اس کے ساتھ ملحق ''هاء، ک، ی'' اسماء ہیں جن کی طرف ''ایا'' مضاف ہے، لہٰذا ''هـــاء، ک، ی'' محل جر میں ہیں۔ خلیل کی دلیل عربوں کا مشہور مقولہ ہے ''اِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّیْنَ فَاِیَّاہُ وَاِیَّا الشَّوَابِّ'' (جب مرد ساٹھ سال کو پہنچ جائے تو خود کو جوان لڑکیوں سے بچائے اور جوان لڑکیوں کو خود سے بچائے)۔ طرز استدلال یہ ہے کہ ''ایا الشواب'' میں ''ایا'' مضاف ہے ''الشواب'' کی طرف تو ''ایاہ'' میں بھی ''ایا'' مضاف ہوگا ''ہ'' کی طرف۔ مگر یہ قول شاذ ہے قابل اعتماد نہیں کیونکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی، جبکہ اس قول میں ضمیر کو مضاف قرار دیا ہے۔

(3) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''هاء، ک، ی'' ضمائر ہیں جیسا کہ ''ضربه، ضربک، ضربنی'' میں یہی الفاظ ضمائر ہیں پھر جب ان کو اپنے عامل سے الگ کر دیا تو تنہاء ان کے ساتھ تلفظ مشکل تھا اس لئے ان کے ساتھ ان کے سہارے کے لئے ''ایـــا'' لگا دیا تا کہ بالاستقلال ان کے ساتھ تلفظ ہو سکے۔ قاضی صاحب نے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو ''قیل'' سے ذکر کیا، وجہ ضعف یہ ہے کہ شی کا ستون شی سے بڑا نہیں ہوتا جبکہ ''ایا'' ''هاء، ک، ی'' سے بڑا ہے۔

(4) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''ایا'' اپنے ملحقات کے ساتھ ملکر مجموعہ ضمیر ہے تنہاء ضمیر کا ایک جزء ہے ضمیر نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو ''قیل'' سے ذکر کیا۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ ضمیر اکثر بسیط ہوتی ہے جبکہ یہ مرکب ہے۔

(5) یہاں سے قاضی صاحبؒ دو شاذ قراٰتوں کو بیان کر رہے ہیں۔ ایک یہ کہ ''اِیَّاکَ'' کو ''اَیَّاکَ'' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ پڑھے۔ یہ ابو الفضل الرقاشی کی قراٰۃ ہے۔ دوسری یہ کہ ہمزہ کو ہاء سے بدل کر ''هَیَّاکَ'' پڑھے۔ یہ ابو السوار الغنوی کی قراٰۃ ہے۔

(1) وَالْعِبَادَةُ اَقْصٰی غَایَةِ الْخُضُوْعِ وَالتَّذَلُّلِ، وَمِنْهُ طَرِیْقٌ مُعَبَّدٌ اَیْ مُذَلَّلٌ، وَثَوْبٌ ذُوْ عَبَدَةٍ اِذَا کَانَ فِیْ غَایَةِ الصَّفَاقَةِ وَلِذٰلِکَ لَا یُسْتَعْمَلُ اِلَّا فِی الْخُضُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰی. (2) وَالْاِسْتِعَانَةُ طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ وَهِیَ اِمَّا ضَرُوْرِیَّةٌ اَوْ غَیْرُ ضَرُوْرِیَّةٍ، وَالضَّرُوْرِیَّةُ مَا لَا یَتَاَتّٰی الْفِعْلُ بِدُوْنِهٖ کَاقْتِدَارِ الْفَاعِلِ وَتَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلِ آلَةٍ وَمَادَّةٍ یُفْعَلُ بِهَا فِیْهَا، وَعِنْدَ اسْتِجْمَاعِهَا یُوْصَفُ الرَّجُلُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ، وَیَصِحُّ اَنْ یُکَلَّفَ بِالْفِعْلِ. (3) وَغَیْرُ الضَّرُوْرِیَّةِ تَحْصِیْلُ مَا یَتَیَسَّرُ بِهِ الْفِعْلُ وَیَسْهُلُ کَالرَّاحِلَةِ فِی السَّفَرِ لِلْقَادِرِ عَلَی الْمَشْیِ اَوْ یُقَرِّبُ الْفَاعِلَ اِلَی الْفِعْلِ وَیَحُثُّهٗ عَلَیْهِ. وَهٰذَا الْقِسْمُ لَا یَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ صِحَّةُ التَّکْلِیْفِ، (4) وَالْمُرَادُ طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ فِی الْمُهِمَّاتِ کُلِّهَا اَوْ فِیْ اَدَاءِ الْعِبَادَاتِ.

ترجمہ:۔اور عبادت انتہائی درجہ خضوع اور تذلل ہے اسی سے "طَرِیْقٌ مُعَبَّدٌ" ہے یعنی مستعمل راہ، اور (اسی سے) "ثوب ذُوْعَبَدَةٍ" ہے جب کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اسی وجہ سے استعمال نہیں ہوتا مگر اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع خشوع میں، اور استعانت مدد طلب کرنا ہے، اور وہ (معونت) یا ضروری ہوگی یا غیر ضروری، اور ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل صادر نہ ہو سکے جیسے فاعل کا قادر ہونا اور (اس کو) اس کا علم ہونا اور آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا جس آلہ کے ذریعہ فاعل کام کرے اس مادہ میں، ان امور کے جمع ہونے کے وقت آدمی متصف بالاستطاعت ہوتا ہے اور صحیح ہے کہ مکلف بنایا جائے اسے فعل کا، اور غیر ضروری حاصل کرنا ہے اس شئی کو جس کے ذریعہ فعل آسان اور سہل ہو جیسے سواری سفر میں اس (شخص) کے لئے جو قادر ہو پیدل چلنے پر، یا (وہ چیزیں) جو فاعل کو فعل کے قریب کردے اور فعل پر ابھاردے، اور اس قسم پر موقوف نہیں صحت تکلیف، اور مراد معونت طلب کرنا ہے تمام اہم امور میں یا خاص کر عبادات کی ادائیگی میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں عبادت کا لغوی معنی اور محل استعمال کو بیان کیا ہے۔ پھر استعانت کا معنی اور ضروری وغیر ضروری کی طرف تقسیم اور ہر ایک کی تعریف بیان کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ مدار تکلیف استعانت کی کونسی قسم ہے۔ اور مستعان فیہ کو بیان کیا ہے یعنی اس کام کو بیان کیا ہے جس کے کرنے کے لئے سائل نے اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ "نعبد" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عبادت لغۃً انتہائی درجہ کی عاجزی اور ذلت کو ظاہر کرنے کا نام ہے۔ اسی سے "طَرِیْقٌ مُعَبَّدٌ" بھی ہے یعنی وہ راستہ جو کثرتِ آمد و رفت کی وجہ سے تابع اور ذلیل ہو چکا ہو۔ اور اسی سے "ثَوْبٌ ذُوْعَبَدَةٍ" ہے یعنی وہ کپڑا جو موٹا اور سخت بُنا گیا ہو چونکہ ایسا کپڑا کثرت سے کام کاج اور تمام ضروریات کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ذلیل ہوتا ہے اسلئے اسے "ثَوْبٌ ذُوْعَبَدَةٍ" کہتے ہیں۔ "صفاقة" وہ کپڑا جس کی بناوٹ موٹی ہو۔

اصطلاح میں عبادت بندہ کا وہ فعل ہے جس کو بندہ اپنے نفس کے برخلاف اللہ رب العزت کی رضا اور تعظیم کے لئے کرتا ہے جیسے: نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا، نفس نہیں چاہتا ہے مگر بندہ یہ اعمال اپنے رب کی تعظیم کے لئے کرتا ہے۔ چونکہ عبادت انتہائی عاجزی اور ذلت کو ظاہر کرنے کا نام ہے اس لئے شرعاً صرف اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی اس طرح کی عاجزی اور ذلت ظاہر کرنا درست ہے جس کو عبادت کہتے ہیں۔ غیر اللہ کے سامنے اس طرح انتہائی عاجزی ظاہر کرنا شرعاً جائز نہیں۔

(2) "نستعین" ماخوذ ہے استعانت سے اور استعانت معونت اور مدد طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ معونت کی پھر دو قسمیں ہیں، معونتِ ضروریہ، معونتِ غیر ضروریہ۔ معونتِ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل حاصل نہیں ہو سکتا جس کو اصولِ فقہ کی اصطلاح میں قدرۃِ ممکنہ کہتے ہیں یعنی کم سے کم وہ قدرت کہ جس کی وجہ سے بندہ فعل کے ایجاد پر قادر ہو۔ اور ایسی قدرت چار چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، فاعل کو فعل پر قدرت حاصل ہونا، فاعل کا فعل کو جاننا، مادہ کا حاصل ہونا، آلہ فعل کا حاصل ہونا تاکہ اس آلہ کے ذریعہ اس مادہ میں کام کیا جائے، مثلاً ترکھان کا چارپائی بنانے پر قادر ہونا (یعنی اس کی آنکھ، ہاتھ اور عقل وغیرہ کا سالم ہونا) اور چارپائی بنانے کو جاننا، لکڑیاں اور رسیوں کا حاصل ہونا اور بنانے کے اوزار کا اس کے پاس ہونا، یہ چار چیزیں اگر ترکھان کو حاصل ہوں تو کہا جائے گا کہ

ترکھان کو چارپائی بنانے پر معونتِ ضروریہ حاصل ہے۔ اوران چار کے حصول کو استطاعت علی الفعل کہا جاتا ہے اوریہی استطاعت تکلیف کامدار ہے یعنی اس طرح کی استطاعت جس کو حاصل ہو اس کو فعل کا مکلف بنانا صحیح ہوگا۔

(3) اورمعونتِ غیرضروریہ وہ ہے کہ مکلف کو وہ چیز حاصل ہوجائے جس کی وجہ سے اس کے لئے مطلوبہ فعل آسان ہوجیسے کوئی مسافر پیدل چلنے پر قادر ہے پھر اس کو سواری مہیا ہوگئی۔ظاہر ہے کہ سواری کی وجہ سے مسافر کے لئے اب سفر آسان ہوگا۔اوریا ایک چیز حاصل ہوجائے جوفاعل کو مطلوبہ فعل پر ابھاردے اور فعل کے قریب کردے مثلاً فاعل کو مطلوبہ فعل کی ترغیب دینااورترک پر وعید سنانا۔ظاہر ہے کہ ترغیب اور ترہیب فاعل کو فعل پر ابھاردیتی ہے اورفاعل کو فعل کے قریب کردیتی ہے۔اس قسم پر صحتِ تکلیف موقوف نہیں یعنی اگر مکلف کو کسی فعل کے بارے میں اس طرح کی معونت حاصل نہ ہوتو بھی عقلاً اس کو اس فعل کا مکلف بنانا صحیح ہے،اگرچہ شرعاً بہت سارے واجباتِ مالیہ میں قدرتِ میسّرہ کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

ف:۔جبریہ ایک گمراہ فرقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ مجبورِ محض ہے اس کو کسبِ عمل کا بھی اختیار نہیں۔یہ فرقہ ''اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' سے استدلال کرتا ہے۔وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ کو قدرت علی الفعل حاصل ہے تو پھر اللہ تعالیٰ سے مدد مانگنے کی کیا ضرورت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے قدرت کی دو قسمیں بنائی،ضروریہ اور غیرضروریہ۔جس سے اشارہ کیا کہ بندہ کو قدرتِ کاسبہ حاصل ہے البتہ فعل کو وجود دینے میں جن معونتوں کی ضرورت ہے ان میں وہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے جن کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بلافائدہ نہیں ہے۔

(4)''نَسْتَعِیْنُ'' کا مفعول بہ یعنی مستعان فیہ کو ذکر نہیں کیا ہے یعنی یہ نہیں بتایا کہ بندہ کس چیز کے حصول کے لئے اللہ تعالیٰ سے مدد مانگ رہا ہے؟ یا تو اس وجہ سے کہ تاکہ مستعان فیہ میں تعمیم پیدا ہوکہ تمام اہم امور میں ہم اللہ تعالیٰ سے مدد مانگتے ہیں۔ظاہر ہے کہ اس طرح کی تعمیم مستعان فیہ کے تمام افراد ذکر کرنے سے حاصل ہوتی ہے جوکہ تقریباً ناممکن ہے،اوراگر بعض کو ذکر کردیتا اور بعض کو چھوڑدیتا تو ترجیح بلامرجح لازم آتی۔اور یہ بھی صحیح ہے کہ مستعان فیہ خاص کر عبادت کو قرار دیا جائے جس کو اختصاراً حذف کردیا ہو جو وجودِ قرینہ کے وقت جائز ہے اور یہاں قرینہ ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' موجود ہے اسلئے خاص مستعان فیہ محذوف ہے،تقدیری عبارت ہے ''اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ فِیْ الْعِبَادَةِ''۔

ف:۔حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نوّراللہ مرقدہ نے یہاں مسئلہ استعانت کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔فرماتے ہیں:مدد مانگنے کا مسئلہ ذرا تشریح طلب ہے،کیونکہ ایک مدد تو مادی اسباب کے ماتحت ہرانسان دوسرے انسان سے لیتا ہے،اس کے بغیر اس دنیا کا نظام چل ہی نہیں سکتا،صنعت کار اپنی صنعت کے ذریعہ ساری مخلوق کی خدمت کرتا ہے،مزدور،معمار،بڑھی،لوہار سب مخلوق کی مدد میں لگے ہوئے ہیں،اور ہرشخص ان سے مدد لینے مانگنے پر مجبور ہے،ظاہر ہے کہ یہ کسی دین اور شریعت میں ممنوع نہیں،وہ اُس استعانت میں داخل نہیں،جواللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے،اسی طرح غیرمادی اسباب کے ذریعہ کسی نبی یا ولی سے دعاء کرنے کی مدد مانگنا یا ان کا وسیلہ دے

کر براہِ راست اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگنا روایاتِ حدیث اور اشارات قرآن سے اس کا بھی جواز ثابت ہے، وہ بھی اُس استعانت میں داخل نہیں جو صرف اللہ تعالیٰ کے مخصوص اور غیر اللہ کے لئے حرام وشرک ہے۔

اب وہ مخصوص استعانت وامداد جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور غیر اللہ کے لئے شرک ہے وہ کی ہے اس کی دو قسمیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی فرشتے یا پیغمبر یا ولی یا کسی اور انسان کو خدا تعالیٰ کی طرح قادر مطلق اور مختار مطلق سمجھ کر اس سے اپنی حاجت مانگے، یہ تو ایسا کھلا ہوا کفر ہے کہ عام مشرکین بت پرست بھی اس کو کفر سمجھتے ہیں، اپنے بتوں، دیوتاؤں کو بالکل خدا تعالیٰ کی مثل قادر مطلق اور مختار مطلق یہ کفار بھی نہیں مانتے۔

دوسری قسم وہ ہے جس کو اختیار کرتے ہیں، اور قرآن اور اسلام اس کو باطل وشرک قرار دیتا ہے، ''اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' میں یہی مراد ہے، کہ ایسی استعانت وامداد ہم اللہ کے سوا کسی سے نہیں چاہتے، وہ یہ ہے کہ اللہ کی کسی مخلوق فرشتے یا پیغمبر یا ولی یا کسی دیوتا کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اگر چہ قادرِ مطلق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کامل اختیارات اسی کے ہیں، لیکن اس نے اپنی قدرت واختیار کا کچھ حصہ فلاں شخص کو سونپ دیا ہے، اور اُس دائرے میں وہ مختار ہے یہی وہ استعانت واستمداد ہے جو مؤمن وکافر میں فرق اور اسلام وکفر میں امتیاز کرتی ہے، قرآن اس کو شرک وحرام قرار دیتا ہے، بت پرست مشرکین اس کے قائل اور اس پر عامل ہیں۔ (معارف القرآن: ۱/۱۰۰)

(1) وَالضَّمِیْرُ الْمُسْتَکِنُّ فِیْ الْفِعْلَیْنِ لِلْقَارِیٔ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْحَفَظَةِ وَحَاضِرِی صَلٰوةِ الْجَمَاعَةِ، اَوْلَهُ وَلِسَائِرِ الْمُوَحِّدِیْنَ (2) أَدْرَجَ عِبَادَتَهُ فِی تَضَاعِیْفِ عِبَادَتِهِمْ وَخَلَطَ حَاجَتَهُ بِحَاجَتِهِمْ لَعَلَّهَا تُقْبَلُ بِبَرَکَتِهَا وَیُجَابُ اِلَیْهَا، وَلِهٰذَا شُرِعَتِ الْجَمَاعَةُ (3) وَقُدِّمَ الْمَفْعُوْلُ لِلتَّعْظِیْمِ وَالْاِهْتِمَامِ بِهِ وَالدَّلَالَةِ عَلَی الْحَصْرِ، وَلِذٰلِکَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ: مَعْنَاهُ نَعْبُدُکَ وَلَا نَعْبُدُ غَیْرَکَ. (4) وَتَقْدِیْمِ مَاهُوَ مُقَدَّمٌ فِی الْوُجُوْدِ وَالتَّنْبِیْهِ عَلٰی أَنَّ الْعَابِدَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَکُوْنَ نَظْرُهُ اِلَی الْمَعْبُوْدِ اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَمِنْهُ اِلَی الْعِبَادَةِ، لَا مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا عِبَادَةٌ صَدَرَتْ عَنْهُ بَلْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا نِسْبَةٌ شَرِیْفَةٌ اِلَیْهِ وَوُصْلَةٌ بَیْنَهُ وَبَیْنَ الْحَقِّ. فَاِنَّ الْعَارِفَ اِنَّمَا یَحِقُّ وُصُوْلُهُ اِذَا اسْتَغْرَقَ فِیْ مُلَاحَظَةِ جَنَابِ الْقُدُسِ وَغَابَ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰی أَنَّهُ لَا یُلَاحِظُ نَفْسَهُ وَلَا حَالًا مِنْ اَحْوَالِهَا اِلَّا مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا مُلَاحِظَةٌ لَهُ وَمُنْتَسِبَةٌ اِلَیْهِ. (5) وَلِذٰلِکَ فُضِّلَ مَا حَکَی اللّٰهُ عَنْ حَبِیْبِهِ حَیْثُ قَالَ: ﴿لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾ عَلٰی مَا حَکَاهُ عَنْ کَلِیْمِهِ حَیْثُ قَالَ ﴿اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ﴾

ترجمہ:۔ اور دونوں فعلوں ''نعبد، نستعین'' میں پوشیدہ ضمیر سے مراد پڑھنے والا اور اس کے ساتھ موجود نگران فرشتے اور باجماعت نماز کے حاضرین ہیں، یا پڑھنے والا اور تمام موحدین (مراد) ہیں، (پڑھنے والے) نے شامل کر دیا اپنی عبادت کو دوسروں کی چند گنا عبادتوں میں اور ملا دیا اپنی حاجت کو ان کی حاجتوں میں تا کہ (اس کی عبادت) ان کی عبادت کی برکت سے قبول کر لی جائے اور اس کی حاجت (ان کی حاجات کے ساتھ) پوری کر دی جائے اور اسی وجہ سے مشروع ہوئی ہے نماز باجماعت، اور مفعول کو مقدم کر دیا گیا ہے اس کی تعظیم اور اہتمام کے لئے اور حصر پر دلالت کرنے کے لئے اور اسی وجہ سے حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے: کہ اس

کا معنی ہے "ہم تیری عبادت کرتے ہیں تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے"، اور مقدم کر دیا ہے اس کو جو وجود میں (سب سے) مقدم ہے، اور اس بات پر تنبیہ کے لئے کہ عابد کے لئے چاہئے کہ اس کی نظر اولاً وبالذات معبود پر ہو اور اسی سے عبادت کی طرف ہو اس حیثیت سے نہیں کہ یہ عبادت ہے خود اسی عابد سے صادر ہوئی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ ایک شریف نسبت ہے اس کی طرف اور ایک جوڑنے والی چیز ہے عابد و معبود کے درمیان، کیونکہ ایک عارف باللہ شخص کے لئے اللہ تعالیٰ کا وصال اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ مستغرق ہو ذات پاک کے ملاحظہ میں اور غائب ہو اللہ تعالیٰ کے سوا (باقی مخلوق) سے حتی کہ وہ لحاظ نہیں رکھتا اپنی ذات کا اور نہ اپنے احوال میں سے کسی حال کا، مگر اس لئے کہ اس کا نفس اور حال اللہ تعالیٰ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہے اور اس کی طرف منسوب ہے اور اسی وجہ سے اس کلام کو فضیلت دی گئی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب ﷺ سے نقل کیا ہے "لَاتَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا" اس کلام پر جس کو نقل کیا ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے کلیم سے، انہوں نے کہا "اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنَ"۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں دو سوالوں کا جواب دیا ہے۔ ایک سوال "نعبد" جمع کا صیغہ ذکر کرنے پر وارد ہوتا ہے قاضی صاحبؒ نے اس کا جواب دیا ہے۔ دوسرا سوال وارد ہوتا ہے کہ "ایاک" مفعول بہ ہے مؤخر ہونا چاہئے "نعبد" سے مقدم کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے پانچ جوابات دیئے ہیں۔ آخر میں پانچویں جواب پر استشہاد پیش کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے والا قاری تو اکیلا ہے پھر جمع کی ضمیر کیوں استعمال کی ہے یعنی (نَعْبُدُ) صیغہ جمع کیوں لایا ہے؟ **جواب:**۔ قاری کے مختلف احوال کے اعتبار سے اس سوال کے مختلف جوابات ہیں۔ (۱) ایک یہ ہے کہ اگر قاری نماز کے اندر ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اکیلا نماز پڑھ رہا ہوگا یا جماعت کے ساتھ؟ اگر اکیلا ہے تو جمع کے صیغہ سے قاری اور اس کے ساتھ موجود حفاظت کرنے والے فرشتوں کی طرف اشارہ ہے اس لئے ضمیر جمع استعمال کی ہے۔ (۲) اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہے تو اس وقت جمع کی ضمیر سے قاری اور اس کے ساتھ موجود نمازی مراد ہوں گے۔ (۳) اور اگر قاری خارج نماز ہے تو اس وقت جمع کی ضمیر سے قاری اور تمام مسلمان موحدین مراد ہیں۔

(2) باقی یہ سوال کہ قاری نے اپنے ساتھ دوسروں کو عبادت اور دعاء میں کیوں ملا دیا؟ **جواب:** ظاہر ہے کہ جماعت میں شریک مسلمانوں میں یا دوسری صورت میں عام مسلمانوں میں بڑے نیک لوگ موجود ہوتے ہیں جن کی عبادت اور دعا رد نہیں ہوتی تو قاری نے اپنی عبادت اور دعاء کو ان کی عبادات اور دعاؤں میں ملا دیا تا کہ اس کی عبادت اور دعاء بھی ان کی برکت سے قبول ہو کیونکہ باری تعالیٰ کی شان رحیمی و کریمی سے یہ بعید ہے کہ بعض کی عبادت اور دعا کو قبول کر دے اور بعض کو رد کر دے۔ پس گویا قاری یوں سوال کرتا ہے کہ: یا اللہ میری عبادت میں بے شک ہر طرح کی کوتاہیاں ہیں، مگر میں اسے تمام عابدوں کی عبادت میں شامل کرتا ہوں اور یہ بات آپ کی شان کرم سے بعید ہے کہ آپ تمام عابدوں کی عبادت کو رد کریں گے جن میں تیرے بڑے بڑے اولیاء شامل ہیں۔ لہذا میری عبادت کو بھی ان کی عبادت کے ساتھ انضمام کی وجہ سے قبول فرمائیں اور میری حاجت کو بھی ان کی حاجات کے ساتھ ملا کر پوری

فرمائیں۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جماعت کے ساتھ نماز کی مشروعیت میں بھی یہی راز ہے، تاکہ اولیاء اللہ کے ساتھ مل کر سب کی نمازیں قبول ہوں۔

(3) دوسرا سوال یہ ہے کہ مفعول بہ کا رتبہ عامل سے مؤخر ہے اور ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں ''اِیَّاکَ'' مفعول بہ ہے تو اسے ''نَعْبُدُ'' سے مؤخر ذکر کرنا چاہئے تھا جبکہ باری تعالیٰ نے ''اِیَّاکَ'' کو ''نَعْبُدُ'' سے مقدم ذکر کیا ہے؟

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے پانچ جوابات دیئے ہیں (۱) ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں مفعول بہ یعنی ''اِیَّاکَ'' سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو انتہائی درجہ کی تعظیم کا مستحق ہے اور تعظیم کے طریقوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ معظم کو ذکر میں مقدم کیا جائے اس لئے ''اِیَّاکَ'' کو اپنے عامل ''نعبد'' سے مقدم کیا ہے۔(۲) ایک قاری کا سب سے اعلیٰ اور اقویٰ مطلوب اس کا معبود برحق ہے جو ہر طرح کی صفاتِ جلال و جمال کو جامع ہے اور قاری کے لئے تمام ماسوا سے اہم ہے اس لئے قاری کی زبان پر صرف اسی کا ذکر آتا ہے اور اس کے دل میں صرف اسی کی محبت آتی ہے اس لئے وہ ہر شئی سے اپنے معبود کے ذکر کو مقدم رکھتا ہے۔(۳) بغرضِ حصر مفعول کو عامل سے مقدم کیا ہے کیونکہ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کا معنیٰ ''نَعْبُدُکَ وَلَانَعْبُدُ غَیْرَکَ'' (ہم صرف تیری عبادت کرتے ہیں تیرے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے) سے کیا ہے۔

(4) (۴) مفعول بہ سے چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ مراد ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ وجود کے اعتبار سے ہر شئی سے مقدم ہے اس لئے ذکر میں بھی اسے مقدم کردیا تاکہ ترتیبِ ذکری ترتیبِ وجودی کے مطابق ہو۔(۵) عابد کو تنبیہ ہے کہ چاہئے کہ اس کی نظر اولا وبالذات معبود پر ہو پھر ثانیاً عبادت پر نظر ہو مگر اس حیثیت سے نہیں کہ یہ عبادت اس عابد سے صادر ہوئی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ عبادت ایک شریف نسبت ہے باری تعالیٰ کی جانب، اور عابد اور معبود کے درمیان وصال کا ذریعہ ہے۔کیونکہ ایک عارف کے لئے وصال اس وقت ثابت ہوتا ہے جس وقت کہ وہ باری تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کے لحاظ اور توجہ میں مستغرق ہو اور ذاتِ اقدس کے سوا ہر شئی سے غائب ہو حتی کہ اگر کبھی وہ اپنی ذات کا لحاظ کرے یا اپنے نفس کے احوال میں سے کسی حال کا لحاظ کرے تو وہ بھی اس نیت سے کہ اس سے ذاتِ باری تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔

(5) اسی وجہ سے (کہ بندہ کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کے لحاظ اور توجہ میں مستغرق ہو اور ذاتِ اقدس کے سوا ہر شئی سے غائب ہو) حضور نبی کریم ﷺ کے کلام ﴿لَاتَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ۴۰] (غم نہ کر بے شک اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہیں) کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کلام ﴿اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ﴾ [الشعراء: ۶۲] (بے شک میرا رب میرے ساتھ جو عنقریب میری رہنمائی فرمائے گا) پر فضیلت اور ترجیح دی گئی ہے۔یعنی جس وقت نبی ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ غارِ ثور میں چھپے ہوئے تھے مشرکین مکہ غارِ ثور کے قریب آئے تو نبی ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تسلی کے لئے فرمایا ﴿لَاتَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾، پیغمبر ﷺ نے اپنے اس قول میں ذاتِ باری تعالیٰ کو اپنے آپ سے مقدم ذکر کیا ہے۔جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول ﴿اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ

سَيَهْدِيْنِ ﴾ میں ''مَعِی'' کومقدم اور ''رَبِّی'' کومؤخر ذکر کیا ہے۔اگر چہ ''رَبِّی'' میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی رب تعالیٰ کے ذکر کومقدم کر دیا ہے اور یاءِ ضمیر متکلم کومؤخر کر دیا ہے۔

(1) وَكَرَّرَ الضَّمِيْرَ لِلتَّنْصِيْصِ عَلٰى اَنَّهُ الْمُسْتَعَانُ بِهٖ لَاغَيْرُ (2) وَقُدِّمَتِ الْعِبَادَةُ عَلَى الْاِسْتِعَانَةِ لِيَتَوَافَقَ رُؤُسُ الْآيِ وَيُعْلَمَ مِنْهُ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْوَسِيْلَةِ عَلٰى طَلَبِ الْحَاجَةِ اَدْعٰى اِلَى الْاِجَابَةِ. (3) وَاَقُوْلُ لَمَّا نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْعِبَادَةَ اِلٰى نَفْسِهٖ اَوْهَمَ ذَالِكَ تَبَجُّحًا وَاِعْتِدَادًا مِنْهُ بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ، فَعَقَبَهُ بِقَوْلِهٖ: وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ لِيَدُلَّ عَلٰى اَنَّ الْعِبَادَةَ اَيْضًا مِمَّا لَا يَتِمُّ وَلَا يَسْتَتِبُّ لَهٗ اِلَّا بِمَعُوْنَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيْقٍ. (4) وَقِيْلَ: اَلْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنٰى نَعْبُدُكَ مُسْتَعِيْنِيْنَ بِكَ. (5) وَقُرِئَ بِكَسْرِ النُّوْنِ فِيْهِمَا وَهِيَ لُغَةُ بَنِيْ تَمِيْمٍ فَاِنَّهُمْ يَكْسِرُوْنَ حُرُوْفَ الْمُضَارِعَةِ سِوَى الْيَاءِ اِذَا لَمْ يَنْضَمَّ مَا بَعْدَهَا

ترجمہ:۔ اور مکرر ذکر کیا (اِیّاکَ) ضمیر کو اس بات کی تصریح کے لئے کہ مدد اللہ تعالیٰ ہی سے مانگنی چاہئے نہ کہ غیر سے، اور مقدم ذکر کیا عبادت کو استعانت پر تا کہ موافقت ہو آیتوں کے آخر میں اور معلوم ہوا اس سے کہ وسیلہ کو مقدم کرنا طلبِ حاجت سے زیادہ داعی ہے حاجت پوری کرنے کا، اور میں کہتا ہوں: جب منسوب کیا متکلم نے عبادت کو اپنی نفس کی طرف تو اس نے وہم پیدا کر دیا فخر کا اور قابل اعتبار شمار کرنا ہے اس کی جانب سے وہ شئی (عبادت) جو اس سے صادر ہوئی ہے، پس اس کے پیچھے لایا اپنا قول ''وایاک نستعین'' تا کہ دلالت کرے اس بات پر کہ عبادت بھی تام اور درست وسازگار نہیں ہوتی مگر اللہ تعالیٰ کی معونت اور توفیق سے ، اور کہا گیا ہے کہ واؤ حالیہ ہے اور معنی ہے ''ہم تیری عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ آپ سے مدد حاصل کرنے والے ہیں'' اور پڑھا گیا ہے کسرہ نون کے ساتھ دونوں میں اور یہ لغت ہے بنو تمیم کی، کیونکہ وہ کسرہ دیتے ہیں حروفِ مضارعت کو سوای یاء کے جب اس کا (حرف مضارعت کا) مابعد مضموم نہ ہو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اِیّاکَ'' ضمیر کو مکرر لانے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر ''نعبد'' کو ''نستعین'' پر مقدم ذکر کرنے کی دو عام وجوہ، اور پھر ایک خاص وجہ قاضی صاحبؒ نے اپنی طرف سے ذکر کی ہے۔ پھر ''وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ'' کے واؤ کے حالیہ ہونے کو بیان کیا ہے اور لفظِ ''قیل'' سے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر بنو تمیم کی طرف منسوب ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِيْنُ'' میں ''اِیّاکَ'' ضمیر کو مکرر لانے کی کیا وجہ ہے تخصیص اور حصر کا فائدہ تو بلا تکرارِ ضمیر ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِيْنُ'' سے بھی حاصل ہوتا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بے شک تکرارِ ضمیر کے بغیر بھی حصر کا فائدہ حاصل ہو جاتا، مگر ظاہر ہے کہ تکرار کے بغیر یہ احتمال تھا کہ شاید حصر ''نَعْبُدُ'' اور ''نَسْتَعِيْنُ'' دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں ہو یعنی عبادت اور استعانت کا مجموعہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے الگ الگ ہر ایک میں حصر نہ ہو یعنی یہ احتمال تھا کہ شاید صرف عبادت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہ ہو غیر اللہ کی بھی ہو سکتی ہے یا صرف استعانت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہ ہو غیر اللہ سے بھی ہو سکتی

ہو۔باری تعالیٰ نے ضمیر کومکرر ذکر کیا جس سے گویا یہ بات صراحۃً ثابت ہوگئی کہ عبادت اور استعانت میں سے ہر ایک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے یعنی معبود اور مستعان بہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کوئی اور نہیں۔

ف:۔علامہ محمود آلوسیؒ فرماتے ہیں: وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال لابن عباسؓ: "اذا استعنت فاستعن بالله" الحديث وهو ظاهر فيه ولعل ابن عباسؓ من هنا قال به في الآية اذا قلنا بثبوت ذالک عنه وهو الظن الغالب فمن استعان بغيره في المهمات بل وفي غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم أفلا يستعان به وهو العلي الكبير أم كيف يطلب من غيره والكل اليه فقير؟ واني لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وضلة من عقله فكم قد رأينا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلوا وراموا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا الارتفاع فاتضعوا فلا مستعان الا به ولا عون الا منه: اليك والا لتشد الركائب:: ومنک والا فالمؤمل خائب:: وفيک والا فالغرام مضيع:: وعنک والا فالمحدث كاذب (روح المعاني: ۱/۱۲۳)

(2) سوال یہ ہے کہ "نعبد" کو "نستعین" پر کیوں مقدم کیا ہے حالانکہ بندہ باری تعالیٰ کی اعانت کے بغیر عبادت پر قادر نہیں بلکہ کسی شی پر بھی قادر نہیں لہذا التقدیم کا حق استعانت کو حاصل ہے؟ قاضی صاحبؒ نے تین وجوہ ذکر کی ہیں (۱) کہ "نستعین" کو اس لئے مؤخر ذکر کیا تا کہ آیتوں کے رؤس میں موافقت ہو کیونکہ دیگر آیتوں میں بھی ماقبل آخر یاء ساکن ہے، پس "نستعین" کو مؤخر ذکر کیا تا کہ اس آیت کا فاصلہ بھی دیگر آیتوں کے موافق ہو۔ظاہر ہے کہ "نعبد" کو مؤخر ذکر کرنے سے آیتوں کے رؤس میں موافقت حاصل نہ ہوتی۔(۲) اس میں تعلیم ہے کہ سائل کو چاہئے کہ اپنی حاجت طلب کرنے سے پہلے مسئول عنہ کی خدمت میں کوئی وسیلہ پیش کردے کیونکہ وسیلہ پیش کرنا دعاء کی قبولیت کا زیادہ داعی ہے یعنی وسیلہ پیش کرنے میں قبولیتِ دعاء کی امید زیادہ ہوتی ہے اسلئے عبادت کو استعانت سے مقدم کر دیا۔

(3).(۳) تیسری وجہ قاضی صاحبؒ نے اپنی طرف سے یہ پیش کی ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ عبادت اور استعانت کو مخصوص کردینا اصالۃً اور ابتداءً مقصود نہیں بلکہ مقصود باری تعالیٰ کو عبادت کے ساتھ مخصوص کرنے کے ذریعہ اپنے عجز کا اظہار ہے، مگر جب عابد نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کردی کہ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا ہوں تو اس سے ایک طرح کا فخر پیدا ہوا گویا اس سے جو عبادت صادر ہوئی اس نے اس کو بڑی چیز سمجھ لی، پس اس فخر کو ختم کرنے کے لئے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" کے متصل بعد "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کو ذکر کیا تا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ میری عبادت کو جو رتبہ حاصل ہے یا عبادت کی وجہ سے مجھے جو رتبہ حاصل ہوا یہ میرے نفس کی قوت اور کمال نہیں بلکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی اعانت اور توفیق سے ہوا ہے، اس بناء پر استعانت کو عبادت کے بعد ذکر کیا۔

"تَبَجُّحًا" بابِ تفعّل سے ہے بمعنی فرح اور سرور، اور بعض حضرات نے اس کی تفسیر عجب اور کبر سے پیدا شدہ افتخار سے کی ہے۔"لایستتب ای لایستقیم" یعنی درست نہیں۔

ف:۔قاضی صاحبؒ نے اس تیسری وجہ کی نسبت اپنی طرف کی ہے حالانکہ اس کو امام فخر الدین رازیؒ سے نقل کیا ہے۔پس اسے اپنی طرف منسوب کرنے سے قاضی صاحبؒ کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ وجہ مجھے پسند ہے۔علامہ آلوسیؒ نے عبادت کو استعانت پر مقدم کرنے کی گیارہ وجوہ ذکر فرمائی ہے،من شاء فلیراجع (روح المعانی:١/١١٩)

ف:۔وقال الامام الفخر الرازیؒ: لااریدفی الاعانة غیرک لاجبریل ولامکائیل،بل اریدک وحدک واقتدی فی هذاالمذهب بالخلیل علیه السلام لانه لماقیدنمرو ذرجلیه ویدیه ورماه فی النار،جاء جبریل علیه السلام وقال له:هل لک من حاجة؟فقال:أماالیک فلا،فقال:سله،فقال:حسبی من سؤالی علمه بحالی،بل ربماازیدعلی الخلیل فی هذاالباب،وذالک لانه قیدرجلاه ویداه لاغیر،وأماأنافقیدت رجلیّ فلااسیر،ویدی فلااحرکهما،وعینی فلاانظربهما،واذنی فلااسمع بهما،ولسانی فلاأتکلم به،وکان الخلیل مشرفاًعلی نارنمروذوأنامشرف علی نارجهنم،فکمالم یرض الخلیلؑ بغیرک معیناًفکذالک لاأریدمعیناًغیرک،فإیّاکَ نعبُدُواِیّاکَ نستعین(تفسیر کبیر:١/٢٥٤)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''اِیَّاکَ نَعْبُدُوَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ حالیہ ہے ''یعنی ہم صرف آپ کی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ ہم اس میں آپ ہی سے مدد مانگتے ہیں''۔قاضی صاحبؒ نے اس قول کو ''قیل'' سے ذکر کرنے سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جملہ حالیہ جب فعل مضارع ہوتو ذوالحال کے ساتھ اس کے ارتباط کے لئے صرف واؤ کافی نہیں بلکہ ربط کے لئے ضمیر لانا ضروری ہے جبکہ یہاں صرف واؤ پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ نے بنو تمیم کی طرف منسوب ایک شاذ قرأة کو ذکر کیا ہے کہ بنو تمیم یاء کے سوی باقی حروف مضارعت (حروف أتین) کو کسرہ دیتے ہیں بشرطیکہ حروف مضارعت کا مابعد مضموم نہ ہو۔پس بنو تمیم ''نَعْبُدُ'' اور ''نَسْتَعِیْنُ'' کے نون کو مکسور پڑھتے ہیں اور ان دونوں میں نون کا مابعد مضموم نہیں ساکن ہے۔البتہ یاء کو مکسور نہیں پڑھتے۔یاء کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یاء کمزور حرف ہے اس پر کسرہ ثقیل ہے۔علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف بنو تمیم کی لغت نہیں بلکہ بنو قیس،بنو اسد،بنو ربیعہ،اور بنو ہذیل سب کی لغت بکسر النون ہے۔

﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾(1) بَیَانٌ لِلْمَعُوْنَةِ الْمَطْلُوْبَةِ،فَکَاَنَّهٗ قَالَ: کَیْفَ اُعِیْنُکُمْ؟فَقَالُوْا:اِهْدِنَا.(2)اَوْاِفْرَادٌلِمَاهُوَ الْمَقْصُوْدُالْاَعْظَمُ(3)وَالْهِدَایَةُ دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ وَلِذَالِکَ تُسْتَعْمَلُ فِی الْخَیْرِ،وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی:﴿فَاهْدُوْهُمْ اِلٰی صِرَاطِ الْجَحِیْمِ﴾وَارِدٌعَلَی التَّهَکُّمِ.(4)وَمِنْهُ الْهَدِیَّةُوَهَوَادِی الْوُحُشِ لِمُقَدِّمَاتِهَا(5)وَالْفِعْلُ مِنْهُ هَدٰی وَاَصْلُهٗ اَنْ یُعَدّٰی بِاللَّامِ اَوْاِلٰی،فَعُوْمِلَ مُعَامَلَةَاخْتَارَفِی قَوْلِهٖ تَعَالٰی:﴿وَاخْتَارَمُوْسٰی قَوْمَهٗ﴾

ترجمہ:۔[ہدایت فرما ہمیں سیدھے راستے کی] (اس آیت میں) بیان ہے (نستعین سے) مطلوب استعانت کا، پس گویا اللہ تعالیٰ نے کہا: "میں کس طرح تمہاری مدد کروں" پس لوگوں نے کہا: "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ"، اور یا الگ کر دینا ہے وہ شیٔ جو (استعانت مطلوبہ میں سے) مقصودِ اعظم ہے، اور ہدایت نرمی سے رہنمائی کرنا ہے اور اسی وجہ سے استعمال ہوتا ہے صرف خیر میں، اور باری تعالیٰ کا قول: "فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ" بناء برتہکم وارد ہے، اور اسی سے ہدیہ (بمعنی تحفہ) اور "هَوَادِي الْوُحُش" بمعنی وحشی جانوروں کا پیش رو ماخوذ ہیں، اور فعل ماضی اس سے "هَدٰى" آتا ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ متعدی ہو لام یا الیٰ کے ذریعہ مگر اس کے ساتھ "اختار" والا معاملہ کیا جو باری تعالیٰ کے قول "وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ" میں ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط کو بیان کیا ہے کہ "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں بندہ نے جس استعانت کو طلب کیا تھا "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" سے بتادیا کہ وہ استعانت صراطِ مستقیم کی ہدایت ہے۔ اور یا صراطِ مستقیم کی ہدایت معونتِ مطلوبہ میں سے مقصودِ اعظم ہے۔ پھر ہدایت کا لغوی معنی اور مجازی مستعمل فیہ معنی کو بیان کیا اور ساتھ ساتھ ایک سوال کا جواب بھی دیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ ہدایت کا فعل ماضی "هَدٰى" آتا ہے جو اصل میں لام یا الیٰ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے پھر اس کے ساتھ "اختار" والا معاملہ کیا جو "وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ" میں ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے جو معونت مطلوب ہے "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" میں اسی کو بیان کیا ہے۔ دونوں جملوں کو ملا کر مطلب یہ نکلتا ہے کہ یا اللہ صراطِ مستقیم کی ہدایت کرنے میں ہماری مدد فرما۔ پس یہ جملہ مستانفہ ہے "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے جو سوال مقدر پیدا ہوا اس کا جواب ہے گویا "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" کے جواب میں باری تعالیٰ نے یوں سوال کیا کہ کس طرح میں تمہاری مدد کروں؟ مسلمانوں نے جواب میں کہا: "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" (ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت فرما) تاکہ ہماری سیرت خاص کر طاعات میں یا تمام مہمات کی تحصیل میں باعتبارِ اخلاص مومنین کی سیرت کی طرح ہو۔

(2) اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ جملہ ابتدائیہ ہو ماقبل کے لئے بیان نہ ہو۔ اس طرح کہ جب بندہ نے "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں یہ خبر دی کہ میں اپنے تمام اہم امور میں صرف اللہ تعالیٰ سے مدد مانگتا ہوں اللہ تعالیٰ کے سوی کسی سے مدد نہیں مانگتا۔ تو اب "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" میں انسان کے تمام مطلوبہ امور میں سے مقصودِ اعظم (یعنی ہدایت) کو مستقلاً ذکر کیا کہ یا اللہ خاص کر ہمیں صراطِ مستقیم کی ہدایت فرما۔ چونکہ "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" جملہ خبریہ ہے اور "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" انشاء ہے تو دونوں جملوں میں کمالِ انقطاع کی وجہ سے دونوں کے درمیان حرفِ عطف کو ترک کر دیا ہے۔

(3) ہدایت کا معنی نرمی کے ساتھ رہنمائی کرنا یعنی مقصود تک ہمدردانہ اور کریمانہ رہبری کو ہدایت کہتے ہیں۔ چونکہ ہدایت میں لطف کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے یہ لفظ صرف خیر کی طرف رہنمائی کرنے میں استعمال ہوتا ہے۔ باقی یہ سوال کہ "فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ" [الصافات: ۲۳] (پھر چلاؤ ان کو دوزخ کی راہ پر) میں تو لفظ ہدایت جہنم کی طرف رہنمائی کے موقع پر استعمال ہوا ہے

ظاہر ہے کہ جہنم کی طرف رہنمائی خیر کی طرف رہنمائی نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ہدایت اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں بلکہ تہکماً اور استہزاءً استعمال ہوا ہے۔ جیسا کہ ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ﴾ [آل عمران:۲۱] (پس خوشخبری سنادے ان کو دردناک عذاب کی) میں عذاب کی خبر دینے کے موقع پر لفظ بشارت استہزاءً استعمال ہوا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہدایت کا مجازی معنی تقدیم ہے پس آیت کا معنیٰ ''قَدِّمُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ'' (آگے بھیجو ان کو جہنم کی جانب) ہے۔

(4) ''هديه'' (بمعنی تحفہ) بھی ہدایت سے ماخوذ ہے، ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت مجازی معنی (تقدیم) کے اعتبار سے ہے کیونکہ عام عادت ہے کہ ہدیہ دینے والا اپنی حاجت سے پہلے مہدیٰ الیہ کو ہدیہ پیش کرتا ہے۔ اور ''هوادی الوحش'' جانوروں کے پیش رو (جانوروں کے رہبر) کو کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی دیگر جانوروں سے آگے رہبری کرتے ہوئے چلتے ہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ نے آنے والے مسئلہ کی تمہید کے طور پر لفظ ہدایت کے فعل ماضی کو ذکر کیا ہے کہ لفظِ ہدایت کا فعل ماضی ''هَــدٰى'' آتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ہدایت کا فعل دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے پہلے کی طرف براہ راست اور دوسرے کی طرف حرف جار (لام یا الیٰ) کے واسطے سے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَاللّٰـــهُ يَهْــدِىْ مَــنْ يَّشَــاءُ اِلٰــى صِــرَاطٍ مُّسْتَـقِـيْمٍ﴾ [البقرۃ:۲۱۳] (اور اللہ بتلاتا ہے جس کو چاہے سیدھا راستہ)، اور ﴿اِنَّ هٰـــذَا الْــقُــرْاٰنَ يَهْــدِىْ لِــلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ﴾ [الاسراء:۹] (یہ قرآن بتلاتا ہے وہ راہ جو سب سے سیدھی ہے)۔

اب سوال یہ ہے کہ ''اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' میں ''اِهْدِ'' ہدایت کا فعل امر ہے مگر اپنے دوسرے مفعول ''اَلصِّرَاطَ'' کی طرف براہ راست متعدی ہے حرف جار کے واسطے سے متعدی نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ دوسرے مفعول کی طرف حرفِ جار کے واسطے سے متعدی ہو مگر یہاں حذف والایصال والا قانون جاری کیا گیا ہے۔ حذف والایصال یہ ہے کہ حرفِ جار کو حذف کر کے فعل کو مفعول کی طرف براہ راست متعدی کیا جائے اور مفعول کو نصب دیا جائے، جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ﴿وَاخْتَــارَ مُوْسٰــى قَــوْمَــهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا﴾ [الاعراف:۱۵۵] (اور چن لئے موسیٰ علیہ السلام نے قوم میں سے ستر مرد) میں حذف والایصال کا معاملہ کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ ''وَاخْتَارَ'' ''مِن'' جارہ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے اصل میں ﴿وَاخْتَــارَ مُوْسٰــى مِنْ قَوْمِهٖ﴾ ہے پھر ''مِن'' کو حذف کر دیا اور ''اِخْتَارَ'' کو براہ راست ''قَوْمَه'' کی طرف متعدی کر دیا۔

☆ ☆ ☆

(1) وَهِدَايَةُ اللّٰهِ تَتَنَوَّعُ أَنْوَاعًا لَايُحْصِيهَا عَدٌّ وَلٰكِنَّهَا تَنْحَصِرُ فِي أَجْنَاسٍ مُتَرَتِّبَةٍ. (2) اَلأَوَّلُ إِفَاضَةُ الْقُوَى الَّتِي بِهَا يَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ مِنَ الْاِهْتِدَاءِ إِلٰى مَصَالِحِهِ كَالْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ وَالْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ. (3) وَالثَّانِي نَصْبُ الدَّلَائِلِ الْفَارِقَةِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّلَاحِ وَالْفَسَادِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ حَيْثُ قَالَ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، وَقَالَ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾. (4) وَالثَّالِثُ الْهِدَايَةُ بِإِرْسَالِ الرُّسُلِ وَإِنْزَالِ الْكُتُبِ، وَإِيَّاهَا عَنٰى بِقَوْلِهِ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. (5) وَالرَّابِعُ أَنْ يَكْشِفَ عَلٰى قُلُوبِهِمُ السَّرَائِرَ وَيُرِيَهُمُ الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ بِالْوَحْيِ أَوِ الْإِلْهَامِ وَالْمَنَامَاتِ الصَّادِقَةِ، وَهٰذَا قِسْمٌ يَخْتَصُّ بِنَيْلِهِ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْلِيَاءُ وَإِيَّاهُ عَنٰى بِقَوْلِهِ: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

ترجمہ:۔اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت تقسیم ہے مختلف انواع کی طرف جو شمار میں نہیں آسکتیں لیکن وہ منحصر ہیں اجناس مترتبہ میں (یعنی ہر مابعد ماقبل پر مرتب ہے) پہلی جنس ان قویٰ کا فیضان ہے جن کے ذریعہ انسان کے لئے ممکن ہوتا ہے راہ پانا اپنے مصالح کی جانب ،جیسے قوۃ عقلیہ ،حواس باطنہ اور حواسِ ظاہرہ۔اور دوسری جنس ایسے دلائل قائم کرنا ہے جو فرق کرنے والے ہیں حق اور باطل میں اور صلاح وفساد میں،اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے باری تعالیٰ نے اپنے قول: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾ میں،اور تیسری جنس راہنمائی کرنا ہے رسولوں کو بھیجنے اور کتابوں کو نازل کرنے کے ذریعہ،اور یہی معنی مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ سے،اور چوتھی جنس یہ کہ اللہ تعالیٰ منکشف کردے لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں،اور دکھائے ان کو اشیاء جیسا کہ ان کی حقیقت ہے وحی کے ذریعہ یا الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ،اور اس قسم کی ہدایت پانے کے ساتھ مختص ہیں انبیاء علیہم السلام اور اولیاء،اور یہی معنی مراد ہے باری تعالیٰ کے اس قول ﴿أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ سے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ اپنی اس عبارت میں فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی ہدایت کے انواع تو لاتعداد ہیں جو شمار میں نہیں آسکتے ،البتہ اجناس محدود ہیں، پھر چار اجناس کی تفصیل کو بیان فرمایا ہے اور ہر ایک جنس کو قرآن مجید کی آیتوں سے ثابت کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہدایت کے انواع لاتعداد ہیں یعنی ہدایت کے افرادِ جزئیہ اتنے زیادہ ہیں کہ ان کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ انسان کو اپنے اقوال، اعمال، اعتقادیات، اخلاق، احوال اور معارف تمام میں ہدایت کی ضرورت ہے۔اور ان میں سے ہر ایک کے بہت سارے افراد ہیں۔ظاہر ہے کہ ان تمام کو جمع کر کے شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔البتہ ہدایت کے اجناس محدود یعنی چار ہیں جن میں ہدایت کی تمام قسمیں جمع ہوسکتی ہیں۔یہ بھی یاد رہے کہ یہ چاروں اجناس مقصود تک پہنچانے میں مرتب ہیں یعنی

ہر مابعد جنس اپنے ماقبل جنس پر رہنمائی کرنے میں موقوف ہے۔

۔"لایُحْصِیْهَا عَدٌّ" میں "یُحْصِیْهَا" کی نسبت "عَدٌّ" کی طرف مجازاً ہے اصل میں "لایُحْصِیْهَا اَحَدٌ بِالْعَدِّ" ہے۔

(2) ہدایت کی پہلی جنس باری تعالیٰ کی طرف بندہ پر ان قوتوں کا فیضان ہے جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے دنیوی اور اخروی مصالح تک راہ پاتا ہے، جیسے: قوتِ عقلیہ، حواسِ باطنی، حواسِ ظاہری۔ کیونکہ اگر انسان میں عقل نہ ہوتی تو انسان اپنے لئے مفید اور مضر چیزوں میں تمیز نہ کرسکتا اسی طرح اگر انسان کے حواس ظاہری اور باطنی نہ ہوتے تو بھی بہت سارے مفید اور مضر چیزوں میں فرق نہ کرسکتا۔

"النجدین"، "نجد" سے ہے بمعنی بلند راستہ، اب ایسی واضح دلیل کو بھی نجد کہتے ہیں جو اپنی وضاحت کی وجہ سے بلند جگہ کی طرح ہو جس کو ہر دیکھنے والا دیکھ سکتا ہے۔

(3) ہدایت کی دوسری جنس باری تعالیٰ کی جانب سے حق اور باطل، مصالح اور مفاسد میں فرق کرنے کے لئے دلائل کا قائم کرنا ہے اس قسم کی ہدایت کی ضرورت اس لئے ہے کہ مصالح اور مفاسد میں اشتباہ پایا جاتا ہے کیونکہ خیر کے ساتھ شر ہے، نیکی کے ساتھ بدی ہے، کفر کے ساتھ ایمان ہے، لہذا ایسے دلائل کی ضرورت ہے جن کے ذریعہ بابِ اعتقادیات میں حق اور باطل میں امتیاز ہو اور بابِ اعمال میں صلاح اور فساد میں امتیاز ہو۔ اس دوسری جنس کی طرف باری تعالیٰ نے دو آیتوں میں اشارہ فرمایا ہے ایک سورۃ البلد کی آیت ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ۱۰] (یعنی ہم نے ہدایت کی انسان کو طریق خیر وشر کی) ہے۔ اس آیت مبارکہ میں ہدایت سے ہدایت بذریعہ نصب دلائل مراد ہے۔ اور دوسری آیت سورۃ حٰمٓ السجدۃ کی آیت ﴿وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾ [حٰمٓ السجدۃ: ۱۷] (رہے ثمود، تو ہم نے اُنہیں سیدھا راستہ دکھایا تھا، لیکن اُنہوں نے سیدھا راستہ اختیار کرنے کے مقابلے میں اندھا رہنے کو زیادہ پسند کیا) ہے۔ جس میں بھی قوم ثمود کو ہدایت کرنے سے ہدایت بذریعہ قیامِ دلائل مراد ہے۔ یہ دوسری جنس پہلی جنس پر اس طرح مترتب ہے کہ دلائل کے ذریعہ مقصود تک راہ یاب ہونا موقوف ہے قوۃِ عقلیہ اور حواسِ ظاہری وباطنی پر، یعنی ان قوتوں کے بغیر بندہ اپنے مقصود تک صرف دلائل کے ذریعہ راہ نہیں پاسکتا ہے، لہذا دلائل کے ذریعہ مقصود تک راہ پانا مذکورہ بالا قوتوں پر موقوف ہے۔

(4) پھر حق اور باطل، صحیح اور فاسد میں سے بعض امور ایسے ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی یعنی عقل کے ذریعہ ان کا حق ہونا یا باطل ہونا معلوم نہیں ہوسکتا، اس لئے ہدایت کی ایک تیسری جنس کی ضرورت ہے، اور یہ تیسری جنس باری تعالیٰ کی طرف سے بندہ کی رہنمائی کے لئے رسولوں کو بھیجنا ہے اور کتابوں کو نازل کرنا ہے جن کے ذریعہ بندہ مذکورہ امور کو جان لیتا ہے۔ اس تیسری جنس کی طرف بھی باری تعالیٰ نے دو آیتوں میں اشارہ فرمایا ہے۔ ایک سورۃِ انبیاء کی آیت ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا﴾ [سورۃ انبیاء: ۷۳] (اور ان کو بنایا ہم نے پیشوا راہ بتلاتے تھے ہمارے حکم سے) ہے۔ ظاہر ہے کہ آیتِ مذکورہ میں ہدایت سے ہدایت بانزال

الرسل مراد ہے۔اور دوسری سورۃ اسراء کی آیت ﴿اِنَّ ھٰذَا الْقُرْآنَ یَھْدِیْ لِلَّتِیْ ھِیَ اَقْوَمُ﴾[سورۃ اسراء: ۹] (یہ قرآن بتلاتا ہے وہ راہ جو سب سے سیدھی ہے) ہے۔اس آیت میں تصریح ہے کہ ہدایت سے مراد ہدایت بانزال القرآن ہے۔ یہ تیسری جنس دوسری جنس پراس طرح مرتب ہے کہ رسولوں اور کتابوں کے ذریعہ مقصود تک پہنچنا موقوف ہے دلائل پر کیونکہ جب تک کہ دلائل سے رسول کی رسالت ثابت نہ ہواور کتاب کا منزل من اللہ ہونا ثابت نہ ہو صرف ان کے وجود سے مقصود تک بندہ راہ نہیں پا سکتا۔

(5) ہدایت کی چوتھی جنس یہ ہے کہ بندہ کے دل پر راز کی باتیں ظاہر کی جائیں اوران کو اشیاء کی حقیقتیں دکھائی جائیں، یہ رہنمائی کبھی وحی کے ذریعہ سے ہوتی ہے اور کبھی الہام اور کبھی سچے خوابوں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔اس قسم کی ہدایت کے ساتھ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام مختص ہیں۔اس قسم کی طرف بھی باری تعالیٰ نے دو آیتوں میں اشارہ کیا ہے، ایک سورۃ الانعام کی آیت ﴿اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ ھَدَی اللّٰہُ فَبِھُدَاھُمُ اقْتَدِہْ﴾[سورۃ الأنعام: ۹۰] (یہ وہ لوگ تھے جن کو ہدایت کی اللہ تعالیٰ نے سو تو چل ان کے طریقہ پر) ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ خبر معرفہ (اس میں الذین خبر بمنزلہ معرف بلام الجنس ہے) مبتدا پر مقصور ہوتی ہے لہذا ہدایت کی یہ قسم ان ہی کے ساتھ خاص ہے باقی تین اجناس کو شامل نہیں۔اور دوسری آیت سورۃ العنکبوت کی آیت ﴿وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا﴾[سورۃ العنکبوت: ۶۹] (اور وہ لوگ جنہوں نے محنت کی ہمارے واسطے ہم سمجھا دیں گے ان کو اپنی راہیں) ہے، کیونکہ مجاہدہ اور محنت کرنے والے انبیاء اور اولیاء ہیں لہذا ہدایت کی یہ قسم انبیاء اور اولیاء کے ساتھ خاص ہے۔

ف:۔ہدایت کی اقسام اور بہترین تشریح حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے معارف القرآن جلد ا صفحہ ۸۷ تا ۹۱ میں فرمائی ہے۔

(1) فَالْمَطْلُوْبُ اِمَّا زِیَادَۃُ مَامُنِحُوْہُ مِنَ الْھُدیٰ، اَوِ الثَّبَاتُ عَلَیْہِ اَوْ حُصُوْلُ الْمَرَاتِبِ الْمُرَتَّبَۃِ عَلَیْہِ. فَاِذَا قَالَہُ الْعَارِفُ بِاللّٰہِ الْوَاصِلُ عَنیٰ بِہِ اَرْشِدْنَا طَرِیْقَ السَّیْرِ فِیْکَ لِتَمْحُوَ عَنَّا ظُلُمَاتِ اَحْوَالِنَا، وَتُمِیْطَ غَوَاشِیَ اَبْدَانِنَا لِنَسْتَضِیَٔ بِنُوْرِ قُدْسِکَ فَنَرَاکَ بِنُوْرِکَ. (2) وَالْاَمْرُ وَالدُّعَاءُ یَتَشَارَکَانِ لَفْظًا وَمَعْنًی وَیَتَفَاوَتَانِ بِالْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّسَفُّلِ. (3) وَقِیْلَ: بِالرُّتْبَۃِ.

ترجمہ:۔پس (اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ) سے مراد یا تو زیادتی ہے اس ہدایت کی جو ان کو (خدا کی جانب سے) عطاء کی گئی ہے یا اس پر ثابت قدمی ہے یا حاصل کرنا ہے ان مراتب کا جو اس پر مرتب ہیں، پس جب اس کو عارف باللہ واصل شخص کہے تو اس سے مراد ہے ہماری رہنمائی فرما سیر فی اللہ کی راہ کی، تاکہ مٹا دے تو ہم سے ظلمتیں ہمارے احوال کی اور دور کر دے ہمارے جسمانی پردوں کو تاکہ ہم روشنی حاصل کریں آپ کی پاکیزگی کے نور سے پس دیکھیں ہم آپ کو آپ ہی کے نور سے۔اور امر اور دعاء مشترک ہیں لفظاً و معنًی البتہ متفاوت ہیں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے اور بعض نے کہا ہے کہ رتبہ کے اعتبار سے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت کے شروع میں دو سوالوں اور ان کے جوابوں کو ذکر کیا ہے۔پھر امر اور دعاء میں فرق کو بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے یہ سورۃ بندوں کی زبانی کہلوائی ہے پس جب بندہ نے ''اَلْحَمْدُلِلّٰہ'' کہا تو حمد کے تمام افراد کو باری تعالیٰ کے ساتھ خاص کر دیا پھر اللہ تعالیٰ کی شان کے مطابق صفات کو ذکر کیا پھر کہا یا اللہ ہم صرف آپ کی عبادت کرتے ہیں اور صرف آپ سے مدد مانگتے ہیں۔ظاہر ہے کہ اس طرح کا بندہ تو ہدایت یافتہ ہے یعنی مسلمان اور راہ راست پر ہے، پس اب وہ ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' کے ذریعہ کیسا سوال کر رہا ہے کہ یا اللہ میری رہنمائی فرما طریق حق اور ملت اسلام کی طرف۔حالانکہ طریق حق اور ملتِ اسلام کی طرف تو اس کی رہنمائی ہو چکی ہے تو یہ تو تحصیل حاصل ہے جو کہ محال ہے؟

جواب سے پہلے ایک تمہید کو سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ بندہ جب باری تعالیٰ سے قرب کی کوشش کرے گا تو باری تعالیٰ تک پہنچنے کے لئے کئی مقامات طے کرنے ہوں گے مثلاً سب سے پہلے بندہ باری تعالیٰ کے اوامر ونواہی کو بجالائے گا پھر مخلوق سے اعراض کرے گا کہ مخلوق سے کچھ نہیں ہوتا سب کچھ باری تعالیٰ کے ارادہ سے ہوتا ہے،اس سے بڑھ کر پھر ساری مخلوق کو مردہ سمجھے گا، آگے پھر مخلوق کو معدوم کے درجہ میں اتار دے گا، یہاں باری تعالیٰ تک پہنچنے کی کوشش (جس کو سیر الی اللہ کہتے ہیں) مکمل ہوگئی اس کے بعد سیر فی اللہ کا درجہ ہے جس کی کوئی حد نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات غیر متناہی ہیں ان میں غور فکر کرنے سے بندہ ان کی انتہا کو نہیں پہنچ سکتا ہے۔''قال قطب العارفین الشیخ محی الدین: مَنْ شَھِدَ الْخَلْقَ لاَفِعْلَ لَھُمْ فَقَدْفَازَ وَمَنْ شَھِدَھُمْ لاَحَیَاۃَ لَہُمْ فَقَدْجَازَ وَمَنْ شَھِدَھُمْ عَیْنَ الْعَدَمِ فَقَدْوَصَلَ وَھٰذَامَرتبۃُ عَیْنِ الْیَقِیْنِ وَعِنْدَھٰذَایَتِمُّ اَلسَّیْرُاِلَی اللّٰہِ وَھِیَ الْمُسَمّٰی بِالتَّزْکِیَۃِوَالتَّحلیۃِ''۔(حاشیہ لعبدالحکیم سیالکوٹی:۷۸)

پس مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ جو بندہ سیر الی اللہ کے دوران کسی مقام کی ابتداء یا وسط میں ہو اور وہ کہتا ہے ''اِھْدِنَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ: یا اللہ مجھے اس مقام کی انتہاء تک پہنچا۔اور اگر اسی دوران بندہ کسی مقام کی انتہاء کو پہنچ چکا ہے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ: یا اللہ مجھے اس مقام پر ثابت قدم رکھ، کہیں کسی کوتاہی کی وجہ سے پھر تنزل نہ ہو۔اور یا یہ مطلب ہے کہ: یا اللہ مجھے اگلے مراتب پر فائز فرما۔اور اگر بندہ واصل الی اللہ ہے یعنی سیر الی اللہ کی انتہاء کو پہنچ چکا ہے تو اسکے ''اِھْدِنَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ: یا اللہ میری سیر فی اللہ میں رہنمائی فرما تاکہ تو ہم سے ہمارے احوال کی ظلمتوں کو دور کردے، اور ہمارے جسمانی پردوں کو دور کردیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی حاصل کریں تاکہ ہم آپ کو آپ ہی کے نور سے دیکھیں۔کماورد فی الحدیث: ''لاَیَزَالُ الْعَبْدُیَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی اُحِبَّہُ فَاِذَااَحْبَبْتُہُ کُنْتُ یَدَہ وَسَمْعَہُ وَبَصَرَہُ بِیْ یَبْطِشُ وَبِیْ یَسْمَعُ وَبِیْ یُبْصِر''۔

''غواشی ابداننا'' میں اضافت بیانیہ ہے کیونکہ خود جسم روح کے لئے پردہ ہے۔

(2) ''اھدنا'' اُمر کا صیغہ ہے اور ایک بندہ کے لئے باری تعالیٰ کو اُمر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ایک ناقص بندہ کے لئے اتنی عظیم ذات کو اُمر کرنے میں بے ادبی ہے۔مگر چونکہ یہ صیغہ دعاء کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور یہاں مراد بھی دعاء ہے اس لئے

میں بے ادبی نہیں بلکہ عاجزی کا اظہار ہے۔ باقی اَمر اور دعاء میں فرق کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس فرق کو واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں اَمر اور دعاء میں صیغہ اور معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، البتہ استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے یعنی اَمر کا صیغہ استعمال کرنے والا اگر خود کو بڑا سمجھتا ہو خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور مخاطب کو چھوٹا سمجھتا ہو تو جمہور کے نزدیک یہ اَمر ہے، اور اگر اَمر کا صیغہ استعمال کرنے والا خود کو چھوٹا اور مخاطب کو بڑا سمجھتا ہو تو یہ دعاء ہے۔

(3) جمہور معتزلہ نے دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ اگر اَمر کا صیغہ استعمال کرنے والا رتبہ میں بڑا ہو تو یہ اَمر ہے اور اگر رتبہ میں چھوٹا ہو تو یہ دعاء ہے، صرف آمر کا خود کو بڑا سمجھنا یا چھوٹا سمجھنا کافی نہیں ہے۔ قاضی صاحبؒ نے لفظ ''قیل'' سے اس قول کو ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر کم رتبہ شخص خود کو بڑا سمجھ کر کسی بڑے رتبہ والے کو حکم دے تو جمہور اس کو اَمر کہتے ہیں اور اس کو اس کم رتبہ شخص کی طرف سے بے ادبی سمجھتے ہیں تو اگر یہ اَمر نہ ہوتا تو اس کو بے ادبی کیوں سمجھتے۔

(1) وَالسِّرَاطُ مِنْ سَرِطَ الطَّعَامَ اِذَا ابْتَلَعَه. فَكَاَنَّهُ يَسْرِطُ السَّابِلَةَ، وَلِذَالِكَ سُمِّيَ لَقَمًا لِاَنَّه يَلْتَقِمُهُمْ. (2) وَالصِّرَاطُ مِنْ قَلْبِ السِّيْنِ صَادًا لِيُطَابِقَ الطَّاءَ فِي الْاِطْبَاقِ، وَقَدْ يُشَمُّ الصَّادُ صَوْتَ الزَّاىِ لِيَكُوْنَ اَقْرَبَ اِلَى الْمُبْدَلِ مِنْهُ. (3) وَقَرَاَ ابْنُ كَثِيْرٍ بِرِوَايَةِ قُنْبُلٍ عَنْهُ وَرُوَيْسٌ عَنْ يَعْقُوْبَ بِالْاَصْلِ وَحَمْزَةُ بِالْاِشْمَامِ، وَالْبَاقُوْنَ بِالصَّادِ وَهُوَ لُغَةُ قُرَيْشٍ. وَالثَّابِتُ فِي الْاِمَامِ، (4) وَجَمْعُهُ سُرُطٌ كَكُتُبٍ وَهُوَ كَالطَّرِيْقِ فِي التَّذْكِيْرِ وَالتَّانِيْثِ. (5) وَالْمُسْتَقِيْمُ الْمُسْتَوِيْ وَالْمُرَادُ بِهِ طَرِيْقُ الْحَقِّ. وَقِيْلَ: هُوَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ.

ترجمہ:۔ اور ''سراط'' ماخوذ ہے ''سَرِطَ الطَّعَام'' سے جب وہ نگل لے طعام کو تو گویا کہ راستہ بھی نگل لیتا ہے قافلہ کو اور اسی وجہ سے راستہ کو ''لقم'' کہتے ہیں کیونکہ وہ لقمہ بناتا ہے گذرنے والوں کو اور اس کے سین کو صاد سے بدل دیا ہے تاکہ مطابق ہو جائے طاء کے ساتھ اطباق میں اور کبھی بو پیدا کی جاتی ہے صاد میں زاء کی آواز کی تاکہ قریب ہو جائے مبدل منہ (سین) کے، اور پڑھا ہے ابن کثیر نے بروایتِ قنبل ابن کثیر سے، اور رُوَیس نے یعقوب سے اصل کے ساتھ، اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قاریوں نے صاد کے ساتھ اور یہی قریش کی لغت ہے اور ثابت ہے مصحف عثمانی میں، اور ''سِراط'' کی جمع ''سُرُط'' ہے جیسے: ''کتاب'' کی جمع ''کُتُب'' اور ''صراط''، ''طریق'' کی طرح ہے تذکیر اور تانیث میں اور ''المستقیم'' بمعنی سیدھا راستہ اور مراد اس سے راہ حق ہے اور بعض نے کہا ہے ''صراط'' سے مراد ملتِ اسلام ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''الصراط'' کی اصل اور اس کا اصل معنی بتایا ہے اور اصل معنی اور مرادی معنی میں مناسبت بتائی ہے۔ پھر مختلف قرائتوں کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظِ ''سراط'' کی جمع بتائی ہے اور یہ بتایا ہے کہ صراط تذکیر و تانیث میں لفظ ''الطریق'' کی طرح ہے۔ پھر لفظِ ''المستقیم'' کا لغوی معنی اور دو مرادی معانی کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''اَلصِّرَاط'' اصل میں سین کے ساتھ ''اَلسِّرَاط'' ہے، اور ''اَلسِّرَاط'' ماخوذ ہے

''سَرِطَ الطَّعَامَ'' سے یعنی اس نے طعام کو نگل لیا۔ لہذا ''سِرَاط'' کا معنی نگلنا ہے پھر راستہ کو ''سِرَاط'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ راستہ گو
گویا کہ قافلوں کو نگل لیتا ہے یا قافلہ والے راستے کو قطع کر کے گویا نگل لیتے ہیں، اسی وجہ سے راستہ کو ''لَقَم'' بھی کہتے ہیں کیونکہ راستہ
اپنے اوپر گذرنے والوں کو نگل لیتا ہے یا گذرنے والے راستہ کو نگل لیتے ہیں۔

(2) پھر ''اَلسِّرَاط'' کے سین کو صاد کے ساتھ تبدیل کر دیا۔ وجہ یہ ہے کہ آگے ''طاء'' ہے جو کہ حروف مجہورہ مستعلیہ میں سے ہے۔ اور ''سین'' حروف مہموسہ منخفضہ میں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں میں انتہائی بُعد ہے جن کا اجتماع ثقل سے خالی نہیں، اس لئے ''سین'' کو صاد سے تبدیل کر دیا کیونکہ صاد کا طاء کے ساتھ ایک گنا قرب ہے کہ دونوں حروف مطبقہ میں سے ہیں، نیز صاد سین سے بھی قریب ہے کیونکہ دونوں حروف مہموسہ میں سے ہیں۔ حروف مطبقہ کل چار ہیں ''صاد، ضاد، طاء، ظاء''۔

بعض حضرات صاد میں اشمام پیدا کر دیتے ہیں یعنی صاد میں زاء کی بو پیدا کر دیتے ہیں تا کہ صاد مبدل عنہ یعنی سین کے قریب ہو جائے کیونکہ زاء اور سین دونوں منخفضہ اور منفتحہ میں سے ہیں جبکہ صاد مستعلیہ مطبقہ میں سے ہے۔

ف:۔ مجہورہ وہ حروف ہیں جن کا اعتماد اپنے مخرج پر قوی ہوتا ہے یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہے، جس سے آواز میں جہر اور قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور مستعلیہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے وقت آواز اوپر تالو کی طرف بلند ہو جاتی ہے۔ اور مہموسہ وہ حروف ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہوتا ہے یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ رکتی ہو بلکہ ادائیگی اور سانس دونوں جاری ہوں۔ اور منخفضہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے وقت آواز منہ کی نچلی جانب سے نکلتی ہے۔ اور مطبقہ وہ حروف ہیں جن کو ادا کرتے وقت وسطِ لسان تالو سے مل جاتا ہو۔ اور منفتحہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے وقت وسطِ زبان تالو سے نہیں ملتا بلکہ جدا رہتا ہے۔

(3) لفظ ''اَلسِّرَاط'' کو ابن کثیر سین کے ساتھ پڑھتے ہیں جیسا کہ قنبل نے ان سے اصل (یعنی سین) کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اسی طرح رویس نے بھی یعقوب سے سین کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور حمزہ اسے اشمام کے ساتھ پڑھتے ہیں یعنی صاد میں زاء کی بو پیدا کر دیتے ہیں۔ باقی تمام قراء اسے صاد کے ساتھ پڑھتے ہیں اور یہی قریش کی لغت ہے اور حضرت عثمانؓ کے مصحف (جسے امام کہتے ہیں) میں بھی صاد کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

ف:۔ قُنبل، محمد ابن عبدالرحمن المکی المخزومی کا لقب ہے۔ رُوَیس، رأس کی تصغیر ہے یہ ابو عبداللہ محمد المتوکل النوفل کا لقب ہے۔ حضرت عثمانؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے قرآن مجید کو صرف قریش کی لغت پر جمع کرایا اس کو امام کہتے ہیں پھر اس کا ایک ایک نسخہ اپنی تمام ولایتوں میں بھیج دیا تا کہ باقی تمام نسخوں کو اس کے مطابق کیا جائے۔

(4) اور ''سِرَاط'' کی جمع ''سُرُط'' آتی ہے جیسے ''کتاب'' کی جمع ''کُتُب'' آتی ہے۔ اور ''صراط'' کو لفظ ''الطریق'' کی طرح مؤنث بھی پڑھ سکتے ہیں اور مذکر بھی۔ تذکیر اہل حجاز کی لغت ہے اور تانیث بنو تمیم کی لغت ہے۔

(5) ''اَلْمُسْتَقِیْم'' کا لغوی معنی مستوی اور سیدھا ہے۔ مرادی معنی میں دو قول ہیں (۱) ایک یہ کہ ''اَلْمُسْتَقِیْم'' سے مطلق

طریق حق مراد ہے خواہ اسلام ہو یا اس سے پہلے دیگر انبیاء کے طرق ہوں۔بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے خاص کر اسلام مراد ہے۔قاضی صاحبؒ نے اس قول کو لفظِ''قیل'' سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔وجہ ضعف یہ ہے کہ اگلی آیت''اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ'' کو اس سے بدل الکل قرار دیا ہے حالانکہ''اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ'' سے انبیاء،صدیقین،شہداء سب مراد ہیں،تو اس طرح عام کا خاص سے بدل الکل ہونا لازم آتا ہے جو کہ صحیح نہیں کیونکہ بدل الکل اور مبدل منہ دونوں میں ذاتاً اور مصداقاً اتحاد ہوتا ہے نہ یہ کہ ایک عام ہو اور دوسرا خاص ہو۔

﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾(1)بَدَلٌ مِنَ الْاَوَّلِ بَدَلَ الْكُلِّ وَهُوَ فِيْ حُكْمِ تَكْرِيْرِ الْعَامِلِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ بِالنِّسْبَةِ(2)وَفَائِدَتُهُ التَّوْكِيْدُ وَالتَّنْصِيْصُ عَلٰى اَنَّ طَرِيْقَ الْمُسْلِمِيْنَ هُوَ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ بِالْاِسْتِقَامَةِ عَلٰى آكَدِ وَجْهٍ وَاَبْلَغِهِ،لِاَنَّهُ جُعِلَ كَالتَّفْسِيْرِ وَالْبَيَانِ لَهُ فَكَاَنَّهُ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِيْ لَا خِفَاءَ فِيْهِ،اَنَّ الطَّرِيْقَ الْمُسْتَقِيْمَ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقَ الْمُؤْمِنِيْنَ.(3)وَقِيْلَ:اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمُ الْاَنْبِيَاءُ.وَقِيْلَ:اَصْحَابُ مُوْسٰى وَعِيْسٰى عَلَيْهِمَا الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ قَبْلَ التَّحْرِيْفِ وَالنَّسْخِ.(4)وَقُرِئَ صِرَاطَ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ.

ترجمہ:۔[ہماری رہنمائی فرما ان لوگوں کے راستے کی جن پر تو نے انعام کیا ہے]اور''صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' بدل الکل ہے اول سے اور وہ حکم میں تکرارِ عامل کے ہے اس حیثیت سے کہ وہ مقصود ہوتا ہے فعل کی نسبت سے اور اس کا فائدہ تاکید اور تصریح ہے اس بات پر کہ مسلمانوں کا راستہ ہی وہ ہے جس پر گواہی دی جا چکی ہے مستقیم ہونے کی مؤکد ابلغ طریقہ پر،کیونکہ اس کو ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان بنا دیا گیا ہے پس گویا وہ ایسا واضح ہے جس میں کوئی خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مومنین کا راستہ ہے،اور بعض نے کہا ہے کہ''اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' سے انبیاء علیہم السلام مراد ہیں اور بعض نے کہا ہے موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے ساتھی مراد ہیں تحریف اور نسخ سے پہلے۔اور ایک قرأۃ''صِرَاطَ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس آیت کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔پھر توابع میں سے بدل کی خاصیت اور اس کا ایک عام فائدہ اور اس موقع کے مناسب ایک خاص فائدہ ذکر کیا ہے۔پھر''اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' کے مصداق اور ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' بدل الکل ہے''صِرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' سے۔اور بدل الکل وہ تابع ہے جس کا مفہوم بعینہ مبدل منہ کا مفہوم ہو یعنی دونوں میں ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہو اور مقصود بالنسبۃ بدل ہو مبدل منہ صرف برائے تمہید ذکر ہو،پس''صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' اور''الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' دونوں کا مصداق ایک ہے۔اور بدل کی خاصیت یہ ہے کہ یہ حکم میں تکرارِ عامل کے ہوتا ہے یعنی مبدل منہ کا عامل حکماً بدل کے ساتھ مکرر سمجھا جاتا ہے لہٰذا''اِهْدِنَا'' جیسا کہ''الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' کا عامل ہے اسی طرح''صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' کا بھی عامل ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ میں جب ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہے تو پھر بدل ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ یوں کہتے "اِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم" تاکہ عبارت زیادہ لمبی نہ ہو؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بدل لانے میں دو فائدے ہیں (۱) ایک عام فائدہ ہے وہ یہ کہ بدل چونکہ حکم میں تکرارِ عامل کے ہے تو بدل کی صورت میں گویا کہ عامل فعل دو مرتبہ ذکر ہے (ایک مرتبہ مبدل منہ کے ساتھ دوسری مرتبہ بدل کے ساتھ) اور فعل کا تکرار تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فائدہ بدل کے بغیر حاصل نہ ہوتا۔

(۲) دوسرا فائدہ تنصیص ہے یعنی اس بات کو صراحت سے بیان کرنا ہے کہ مومنین ہی کا راستہ وہ ہے جس کے بارے میں مستقیم ہونے کی گواہی دی گئی ہے کیونکہ "صِرَاطَ الْمُسْتَقِيْم" میں تھوڑا سا ابہام ہے کہ پتہ نہیں کہ سیدھے راستے سے کونسا راستہ مراد ہے؟ وضاحت کے لئے "صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو "الصِرَاطَ الْمُسْتَقِيْم" سے بطور بیان وتفسیر بدل بنایا گیا، اور اس بدل سے مراد ان لوگوں کا راستہ ہے جن پر ایمان کا عظیم انعام کیا گیا ہے یعنی اس سے مومنین کا راستہ مراد ہے تو یہ اس بات کی تصریح ہے کہ "الصِرَاطَ الْمُسْتَقِيْم" سے مومنوں کا راستہ مراد ہے، اور یہ گویا ایسا واضح ہے جس میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ بدل اور مبدل منہ میں ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہوتا ہے تو جب "صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" سے مؤمنین کا راستہ مراد ہے تو یہ تصریح ہے اس بات کی کہ مؤمنین ہی کا راستہ وہ ہے جو مستقیم ہے اور جس کے بارے میں مستقیم ہونے کی گواہی دی گئی ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بدل کی صورت میں یہ تنصیص مؤکد اور بلیغ طریقہ پر پائی جاتی ہے، مؤکد اس لئے کہ بدل تکرارِ عامل کے حکم میں ہوتا ہے اور تکرار سے تاکید پیدا ہوتی ہے، اور بلیغ اس لئے کہ یہ بدل بیان اور تفسیر کا درجہ رکھتا ہے لہذا یہ تفسیر بعد الاجمال ہے جس میں مبالغہ پایا جاتا ہے۔

اس توجیہ کے مطابق "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم" سے مراد مومنین ہیں کیونکہ "اَنْعَمْتَ" مطلق ذکر ہے اور شئی جب مطلق ذکر ہو تو اس سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نعمتوں میں فردِ کامل ایمان ہے جس کے ساتھ مومنین مختص ہیں اس لئے اس توجیہ کے مطابق "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم" سے مومنین مراد ہیں خواہ کسی بھی زمانے کے مومنین ہوں۔

(3) یہاں سے قاضی صاحبؒ منعم علیہم کے بارے میں دو قول اور ذکر فرماتے ہیں (۱) ایک یہ کہ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم" سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں کیونکہ منعم علیہم مطلق ذکر ہے جس سے فردِ کامل مراد ہے اور سب سے زیادہ نعمتوں کا فیضان انبیاء علیہم السلام پر ہوا ہے لہذا "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم" سے انبیاء علیہم السلام مراد ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ منعم علیہم سے موسیٰ علیہ السلام اور عیسی علیہ السلام کے ساتھی مراد ہیں کیونکہ اس امت کا ہر فرد جو صراط مستقیم مانگتا ہے تو مناسب یہ ہے کہ وہ ایسا معہود سیدھا راستہ ہو جو گذشتہ زمانے میں کسی کا رہا ہو اور گذشتہ زمانے میں سیدھا راستہ موسی علیہ السلام اور عیسی علیہ السلام کے ساتھیوں کا رہا ہے اس لئے صراط مستقیم سے ان دو حضرات کے ساتھیوں کا راستہ مراد ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کے وہ ساتھی مراد ہیں جو ان کے ادیان میں تحریف واقع ہونے اور ان

کے ادیان کے منسوخ ہونے سے پہلے ان کے ساتھی رہے ہیں تحریف اور تنسیخ کے بعد والے مراد نہیں۔

قاضی صاحبؒ نے ان دو اقوال کو لفظ ''قیل'' سے ذکر کیا ہے جس سے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وجہ ضعف شاید یہ ہو کہ قرآن مجید کی سب سے بہتر تفسیر یہ ہے کہ قرآن مجید کی دوسری آیت سے کی جائے اور قرآن مجید میں دوسری آیت ''اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِمْ مِنَ النَّبِیِّیْنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّہَدَاءِ وَالصَّالِحِیْن'' میں منعم علیہم کے چار طبقات کو ذکر کیا ہے اور یہ چاروں مومنین ہیں کیونکہ لفظ مومن ان سب کو شامل ہے لہٰذا ''اَنْعَمْتَ عَلَیْہِم'' سے بھی مؤمنین مراد ہیں اس لئے باقی دو اقوال ضعیف ہیں۔

ف:۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ لکھتے ہیں: یہاں ایک بات قابل غور ہے اور اس میں غور کرنے سے ایک بڑے علم کا دروازہ کھلتا ہے وہ یہ کہ صراطِ مستقیم کی تعیین کے لئے بظاہر صاف بات یہ تھی کہ '' صِرَاطَ الرَّسُوْل'' یا ''صِرَاطَ الْقُرْآن '' فرمادیا جاتا، جو مختصر بھی تھا اور واضح بھی، کیونکہ پورا قرآن درحقیقت صراطِ مستقیم کی تشریح ہے، اور پوری تعلیمات رسول اسی کی تفصیل، لیکن قرآن کی اس مختصر سورت میں اختصار اور وضاحت کے اس پہلو کو چھوڑ کر صراطِ مستقیم کی تعیین کے لئے اللہ تعالیٰ نے مستقل دو آیتوں میں ایجابی اور سلبی پہلوؤں سے صراطِ مستقیم کو اس طرح متعین فرمایا کہ اگر سیدھا راستہ چاہتے ہو تو ان لوگوں کو تلاش کرو اور ان کے طریق کو اختیار کرو، قرآن کریم نے اس جگہ نہ یہ فرمایا کہ قرآن کا راستہ اختیار کرو، کیونکہ محض کتاب انسانی تربیت کے لئے کافی نہیں، اور نہ یہ فرمایا کہ رسول کا راستہ اختیار کرو، کیونکہ رسول کریم ﷺ کی بقاء اس دنیا میں دائمی نہیں، اور آپ ﷺ کے بعد کوئی دوسرا رسول اور نبی نہیں، اس لئے صراطِ مستقیم جن لوگوں کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے اُن میں نبیین کے علاوہ ایسے حضرات بھی شامل کردیئے گئے ، جو تا قیامت ہمیشہ موجود رہیں گے، مثلاً صدیقین، شہداء اور صالحین۔

خلاصہ یہ ہے کہ سیدھا راستہ معلوم کرنے کے لئے حق تعالیٰ نے کچھ رجال اور انسانوں کا پتہ دیا، کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، ایک حدیث میں ہے کہ جب رسول کریم ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو خبر دی کہ پچھلی امتوں کی طرح میری امت بھی ستر فرقوں میں بٹ جائے گی، اور صرف ایک جماعت ان میں سے حق پر ہوگی، تو صحابہ کرامؓ نے دریافت کیا کہ وہ کونسی جماعت ہے؟ اس پر بھی آنحضرت ﷺ نے جو جواب دیا ہے اس میں بھی کچھ رجال اللہ ہی کا پتہ دیا گیا ہے، فرمایا ''مَا اَنَا عَلَیْہِ وَاَصْحَابِیْ ''یعنی حق پر وہ جماعت ہوگی جو میرے اور میرے صحابہ کے طرز پر ہو۔

اس خاص طرز میں شاید اس طرف اشارہ ہو کہ انسان کی تعلیم و تربیت محض کتابوں اور روایتوں سے نہیں ہوسکتی، بلکہ رجال ماہرین کی صحبت اور ان سے سیکھ کر حاصل ہوتی ہے، یعنی درحقیقت انسان کا معلّم اور مربّی انسان ہی ہوسکتا ہے، محض کتاب معلّم اور مربّی نہیں ہوسکتی، بقول اکبر مرحوم: کورس تو لفظ ہی سکھاتے ہیں:: آدمی، آدمی بناتے ہیں۔ (معارف القرآن: ۱/۹۳)۔ اس مضمون کو مختصر الفاظ میں امام رازیؒ نے بھی بیان فرمایا ہے (تفسیر کبیر: ۱/۱۸۴)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک شاذ قراۃ "صِرَاطَ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" ہے یعنی اسم موصول "الَّذِیْنَ" کے بجائے "مَنْ" ہے۔

(1) وَالْاِنْعَامُ اِیْصَالُ النِّعْمَةِ وَهِیَ فِی الْاَصْلِ الْحَالَةُ الَّتِیْ یَسْتَلِذُّهَا الْاِنْسَانُ فَاُطْلِقَتْ لِمَایَسْتَلِذُّهُ مِنَ النِّعْمَةِ وَهِیَ اللِّیْنُ. (2) وَنِعَمُ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَتْ لَاتُحْصٰی کَمَاقَالَ: ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا﴾ تَنْحَصِرُ فِیْ جِنْسَیْنِ دُنْیَوِیٌّ وَاُخْرَوِیٌّ. فَالْاَوَّلُ قِسْمَانِ: مَوْهَبِیٌّ وَکَسْبِیٌّ. وَالْمَوْهَبِیُّ قِسْمَانِ رُوْحَانِیٌّ کَنَفْخِ الرُّوْحِ فِیْهِ وَاِشْرَاقِهٖ بِالْعَقْلِ وَمَایَتْبَعُهُ مِنَ الْقُوٰی کَالْفَهْمِ وَالْفِکْرِ وَالنُّطْقِ، وَجِسْمَانِیٌّ کَتَخْلِیْقِ الْبَدَنِ وَالْقُوَی الْحَالَّةِ فِیْهِ وَالْهَیْئَاتِ الْعَارِضَةِ لَهٗ مِنَ الصِّحَّةِ وَکَمَالِ الْاَعْضَاءِ. وَالْکَسْبِیُّ تَزْکِیَةُ النَّفْسِ عَنِ الرَّذَائِلِ وَتَحْلِیَتُهَا بِالْاَخْلَاقِ السَّنِیَّةِ وَالْمَلَکَاتِ الْفَاضِلَةِ، وَتَزْیِیْنُ الْبَدَنِ بِالْهَیْئَاتِ الْمَطْبُوْعَةِ وَالْحُلِیِّ الْمُسْتَحْسَنَةِ وَحُصُوْلُ الْجَاهِ وَالْمَالِ. وَالثَّانِیْ اَنْ یَغْفِرَ مَافَرَطَ مِنْهُ وَیَرْضٰی عَنْهُ وَیُبَوِّئَهٗ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ مَعَ الْمَلَائِکَةِ الْمُقَرَّبِیْنَ اَبَدَالْآبِدِیْنَ. (3) وَالْمُرَادُ هُوَ الْقِسْمُ الْاَخِیْرُ وَمَایَکُوْنُ وُصْلَةً اِلٰی نَیْلِهٖ مِنَ الْقِسْمِ الْآخَرِ فَاِنَّ مَاعَدَاذَالِکَ یَشْتَرِکُ فِیْهِ الْمُؤْمِنُ وَالْکَافِرُ.

ترجمہ:۔ اور انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں اور وہ دراصل وہ حالت ہے جس کو انسان لذیذ پاتا ہے پھر ان چیزوں پر اطلاق کیا گیا جن کو انسان لذیذ پاتا ہے۔ (نِعْمَت) "نعمت" (بفتح النون) سے ماخوذ ہے اور وہ بمعنی نرمی ہے، اور اللہ کی نعمتیں اگر چہ شمار میں نہیں آسکتیں کما قال تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا" منحصر ہیں دو جنسوں میں، دنیوی، اُخروی۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں، وہبی، کسبی۔ اور وہبی کی دو قسمیں ہیں، روحانی جیسے: بندے میں روح پھونکنا اور روشن کرنا اس کو عقل سے اور ان قوتوں سے جو اس کے تابع ہیں جیسے: فہم، فکر اور نطق۔ اور جسمانی جیسے: بدن کو پیدا کرنا اور وہ قوتیں جو اس میں سموئی ہوئی ہیں اور وہ کیفیتیں جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور کمال اعضاء، اور کسبی نفس کو پاک کرنا ہے رزائل سے اور مزین کرنا ہے اعلیٰ اخلاق اور عمدہ صفتوں کے ساتھ اور مزین کرنا ہے بدن کو اچھی صلاحیتوں کے ساتھ اور خوبصورت زیورات کے ساتھ اور حاصل ہونا ہے رتبہ اور مال کا، اور ثانی (اُخروی) یہ کہ بخش دیا جائے جو کوتاہی ہوئی ہے اس سے اور راضی ہو جائے اس سے اور ٹھکانہ دیا جائے اس کو اعلیٰ علیین میں مقرب فرشتوں کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اور مراد یہ دوسری قسم ہے اور جو وسیلہ ہے اس کے حصول کا دوسری قسم سے، کیونکہ اس کے علاوہ (دوسری نعمتوں) میں شریک ہیں مؤمن اور کافر دونوں۔

تشــریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں انعام اور نعمت کے معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر باری تعالیٰ کی نعمتوں کی تفصیل بیان کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہاں کونسی نعمتیں مراد ہیں۔

(1) ایک لفظ "انــعــــام" ہے جس کا معنی ہے نعمت پہنچانا، امام راغبؒ فرماتے ہیں کہ انعام کا معنی ذی عقل پر احسان کرنا ہے۔ اور ایک لفظ "نِعمت" ہے جس کا معنی وہ حالت جس سے انسان لذت محسوس کرے۔ پھر مجازاً ان چیزوں پر بھی اس کا اطلاق

ہوتا ہے جن کو انسان لذیذ پاتا ہے یعنی جو چیزیں لذت کا سبب ہیں مثلاً سیب کھانے سے جو لذت کی حالت پیدا ہوتی ہے وہ حقیقۃً نعمت ہے اور مجازاً سیب کو بھی نعمت کہا جاتا ہے۔ اور ''نِعمت'' بکسر النون ''نَعمت'' بفتح النون سے ماخوذ ہے جو نرمی کے معنی میں ہے، ''یقال نعم الشئ نعومة ونعمة ای صار ناعماً ولیناً''۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے افراد اور انواع کو اپنی کثرت کی وجہ سے شمار کرنا تو ممکن نہیں ہے کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا﴾ [النحل: ۱۸] (اور اگر تم اللہ تعالیٰ کی نعمتیں گننے لگو، تو انہیں شمار نہیں کر سکتے)۔ البتہ اجناس کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی نعمتیں دو جنسوں میں منحصر ہیں۔ (۱) دنیوی (۲) اُخروی۔ پھر دنیوی دو قسم پر ہے (۱) موہبی، جن کے حصول میں انسان کے عمل کا دخل نہ ہو (۲) کسبی، جن کے حصول میں انسان کے عمل کا دخل ہو۔

پھر موہبی کی دو قسمیں ہیں (۱) روحانی (۲) جسمانی۔ روحانی انعامات وہ ہیں جن کا تعلق جسم کے ساتھ نہ ہو جیسے: انسان کی ذات میں روح پھونکنا، پھر عقل دے کر اس کے ذریعہ روح کو منور کرنا پھر عقل کی تابع قوتیں یعنی قوتِ فہم، قوتِ فکر اور قوتِ گویائی عطاء کرنا۔ اور جسمانی انعامات وہ ہیں جن کا تعلق انسان کے جسم کے ساتھ ہو جیسے: بدن کو پیدا کرنا، اور اس میں موجود قوتوں کو پیدا کرنا جیسے: قوتِ ذائقہ، قوتِ لامسہ، قوتِ شامہ وغیرہ۔ اسی طرح ان کیفیات کی تخلیق جو بدن کو عارض ہوتی ہیں جیسے: تندرستی، اور اعضاء کا درست ہونا۔

اور کسبی انعامات جیسے: نفس کو بری عادتوں سے پاک کرنا، اور اعلیٰ اخلاق اور بہترین صلاحیتوں کے ذریعہ آراستہ کرنا اور بہترین حالات اور خوبصورت زیورات سے بدن کو مزین کرنا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا۔

اور ثانی یعنی اُخروی نعمتیں (جو اخروی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں)، جیسے انسان سے افراط و تفریط کی صورت میں جو گناہ صادر ہوں اللہ تعالیٰ کا ان کو معاف کرنا اور بندہ سے راضی ہونا اور اعلیٰ علیین میں مقرب فرشتوں کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ٹھکانا دینا۔

''ویتبعه من القویٰ'' میں ''من القوی'' بیان ہے ''ما'' کا اور ''یتبعه'' کی ضمیر منصوب کا مرجع عقل ہے یعنی وہ طاقتیں جو عقل کی تابع ہیں۔ ''من الصحة'' بیان ہے ''هیئات'' کا یعنی وہ حالتیں جو بدن کو عارض ہونے والی ہیں۔ ''الثانی'' کا عطف ''فَالْاَوَّلُ قِسْمَانِ'' پر ہے، اور ''الثانی'' سے اخروی نعمتیں مراد ہیں۔ ''اعلیٰ عِلِیِّیْن'' کے بارے میں دو قول ہیں (۱) ایک یہ کہ جنت کے ایک طبقہ کا نام ہے (۲) عرش عظیم کے نیچے مومنین کے ارواح کے مستقر کا نام ہے۔

(3) اب سوال یہ ہے کہ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم'' میں نعمت کی مختلف اقسام میں سے کونسی قسم مراد ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ نعمت سے اُخروی نعمتیں مراد ہیں یا دوسری قسم (یعنی دنیوی نعمتوں) میں سے وہ نعمتیں جو اُخروی نعمتوں کا ذریعہ ہیں مثلاً دنیا میں نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اچھے اخلاق کے ساتھ مزین کرنا وغیرہ۔ خاص کر اُخروی نعمتیں اس لئے مراد ہیں کہ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم'' میں منعم علیہم سے خاص کر مومنین مراد ہیں اور مومن صرف اُخروی نعمتوں اور ان نعمتوں کے ساتھ مختص ہے جو اُخروی

نعمتوں کا سبب ہیں کیونکہ دنیا کی وہ نعمتیں جو اُخروی نعمتوں کا ذریعہ نہیں ان میں تو مسلمان اور کافر سب مشترک ہیں۔

﴿غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ﴾ (1) بَدَلٌ مِنَ الَّذِیْنَ عَلٰی مَعْنٰی اَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَیْهِمْ هُمُ الَّذِیْنَ سَلِمُوْا مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ (2) اَوْ صِفَةٌ لَهٗ مُبَیِّنَةٌ اَوْ مُقَیِّدَةٌ عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهُمْ جَمَعُوْا بَیْنَ النِّعْمَةِ الْمُطْلَقَةِ وَهِیَ نِعْمَةُ الْاِیْمَانِ وَبَیْنَ السَّلَامَةِ مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ، (3) وَذَالِکَ اِنَّمَا یَصِحُّ بِاَحَدِ التَّاوِیْلَیْنِ اِجْرَاءُ الْمَوْصُوْلِ مُجْرَی النَّکِرَةِ، اِذْ لَمْ یُقْصَدْ بِهٖ مَعْهُوْدٌ کَالْمُحَلّٰی فِیْ قَوْلِهٖ: وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَی اللَّئِیْمِ یَسُبُّنِیْ. وَقَوْلِهِمْ: اِنِّیْ لَاَمُرُّ عَلَی الرَّجُلِ مِثْلِکَ فَیُکْرِمُنِیْ. (4) اَوْ جَعْلُ غَیْرِ مَعْرِفَةً بِالْاِضَافَةِ لِاَنَّهٗ اُضِیْفَ اِلٰی مَالَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُنْعَمُ عَلَیْهِ فَیَتَعَیَّنُ تَعَیُّنَ الْحَرَکَةِ مِنْ غَیْرِ السُّکُوْنِ. (5) وَعَنِ ابْنِ کَثِیْرٍ نَصْبُهٗ عَلَی الْحَالِ مِنَ الضَّمِیْرِ الْمَجْرُوْرِ، وَالْعَامِلُ اَنْعَمْتَ اَوْ بِاِضْمَارِ اَعْنِیْ اَوْ بِالْاِسْتِثْنَاءِ اِنْ فُسِّرَ النِّعَمُ بِمَا یَعُمُّ الْقَبِیْلَتَیْنِ. (6) وَالْغَضَبُ ثَوَرَانُ النَّفْسِ عِنْدَ اِرَادَةِ الْاِنْتِقَامِ فَاِذَا اُسْنِدَ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اُرِیْدَ بِهِ الْمُنْتَهٰی وَالْغَایَةُ عَلٰی مَامَرَّ.

ترجمہ:۔"غیر المغضوب الخ" بدل الکل ہے "الذین" سے بایں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو سالم ہیں غضب اور گمراہی سے یا یہ صفت مبینہ ہے یا مقیدہ ہے بایں معنی کہ انہوں نے جمع کیا ہے نعمت مطلقہ جو کہ ایمان ہے (اور نعمتِ کاملہ) جو کہ سلامتی ہے غضب اور ضلال سے اور (صفت بنانا) صحیح ہے دو تاویلوں میں سے ایک سے، ایک اسم موصول کو نکرہ کے قائم مقام کرنا جب قصد نہ کیا جائے اس سے معہود کا جیسے معرف باللام شاعر کے اس قول: ولقد امرّ الخ" میں، اور جیسا کہ (معرف باللام) عرب کے قول "انی لأمرّ الخ" میں (دوسری یہ) کہ "غیر" کو معرفہ بنانا مضاف ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ مضاف ہے ایسی شی کی طرف جس کی ایک ضد ہے اور وہ منعم علیہ ہے پس (غیر) متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ متعین ہو جاتا ہے حرکت کا معنی "غیر السکون" سے۔ اور ابن کثیر سے منقول ہے اس کا نصب بنا بر حالیت ضمیر مجرور سے، اور عامل "انعمت" ہے یا "اعنی" مقدر کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے اگر تفسیر کی جائے نعمتوں کی ایسی جو دونوں قسموں کو عام ہو۔ اور "غضب" دل کے خون کا جوش مارنا ہے انتقام کے ارادہ کے وقت پس جب اس کی نسبت کی جائے اللہ تعالیٰ کی جانب تو اس سے منتہیٰ اور غایہ مراد ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ الخ" کی نحوی تحقیق کی ہے۔ پھر اس جملہ کا ماقبل کے لئے صفت ہونے کی صورت میں اعتراض وارد ہوتا ہے، قاضی صاحبؒ نے اس کی دو تاویلیں ذکر کی ہیں۔ پھر "غضب" کا معنی بیان کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے غضب کی توجیہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" کی تین ترکیبیں کی ہیں۔ ایک یہ کہ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" بدل الکل ہے "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" سے۔ اور بدل الکل اور مبدل منہ میں ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہوتا ہے اور یہ گذر چکا کہ "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" سے مراد وہ لوگ ہیں جو آخرت کی نعمتوں سے مستفیض ہوں۔ ظاہر ہے کہ آخرت کی نعمتوں سے مستفیض ہونے والے مغضوب

علیہم اور ضالین نہیں ہو سکتے اور ''غَیرِ المَغضُوبِ علیہم '' کا بھی یہی معنی ہے لہذا اس وقت آیت کا معنی ہوگا ''منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو اللہ کے غضب اور ضلال سے محفوظ ہیں''۔ بدل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مبدل منہ میں تھوڑا سا ابہام اور اجمال تھا کہ منعم علیہم کون لوگ ہیں؟ اس ابہام اور اجمال کو ختم کرنے کے لئے برائے تفسیر بدل کو ذکر کیا۔

(2) دوسری ترکیب یہ ہے کہ ''غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِمْ '' صفت ہے ''الَّذِینَ انعمت علیہم '' سے، اور صفت وہ ہے جو اپنے موصوف کے معنی پر دلالت کرے۔ صفت کی تین قسمیں ہیں (۱) صفتِ مبینہ یا کاشفہ، یہ وہ صفت ہے جو موصوف کی وضاحت کردے (۲) صفتِ مقیّدہ، یہ وہ صفت ہے جو عام موصوف کو خاص کردے (۳) صفتِ مادحہ، یہ وہ صفت ہے جس سے صرف موصوف کی مدح مقصود ہو۔

پس ''غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِمْ '' میں صفتِ مبینہ ہونے کا بھی احتمال ہے اور مقیدہ ہونے کا بھی۔ اس لئے کہ اگر ''الَّذِینَ اَنعَمتَ عَلَیهِم '' سے وہ مومنین مراد ہوں جو ایمان کے ساتھ متصف ہوں یعنی توحید، رسالت وغیرہ کی تصدیق کرتے ہوں، تو ایسے مؤمنوں کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ایمان کے تمام تقاضوں پر چلتے ہوں اور دوسری قسم وہ جو ایمان کے تمام تقاضوں پر نہ چلتے ہوں۔ تو ''غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِمْ '' کے ذریعہ اس میں تخصیص کردی وہ مومنین جو فاسق ہیں اور غضب وضلال سے سالم نہیں ان کو خارج کردیا، لہذا یہ صفت مقیّدہ ہے اور اس وقت معنی ہوگا ''یا اللہ ہمیں ان لوگوں کے راستے پر چلا جنہوں نے دو نعمتوں کو جمع کیا ہے ایک نعمتِ مطلقہ جو ایمان ہے اور دوسری غضب اور ضلال سے محفوظ ہونے کی نعمت''۔

اور اگر ''اَلَّذِینَ اَنعَمتَ عَلَیهِم '' سے مراد کامل مومنین ہوں یعنی جو تصدیق کے ساتھ ساتھ ایمان کے تقاضوں پر بھی چلتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ ایسے مومنین غضب اور ضلال سے سالم ہوں گے، مگر چونکہ ایسوں کا غضب اور ضلال سے محفوظ ہونے میں ایک گنا ابہام تھا پس ''غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِمْ وَ لاالضَّالِّینَ'' کے ذریعہ اس ابہام کو دور کردیا، لہذا یہ صفت مبیّنہ (کاشفہ) ہے اس وقت معنی ہوگا ''یا اللہ ہمیں ان لوگوں کے راستے پر چلا جو ایمان کامل کے ساتھ متصف ہیں یعنی غضب اور ضلال سے سالم ہیں''۔

(3) سوال یہ ہے کہ موصوف اور صفت میں چند امور میں مطابقت ضروری ہے ایک ان میں سے یہ کہ دونوں معرفہ ہوں یا دونوں نکرہ ہوں جبکہ یہاں ''اَلَّذِینَ اَنعَمتَ عَلَیهِم '' موصوف ہے اور موصول صلہ ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے اور ''غَیرِ المَغضُوبِ عَلَیهِمْ '' صفت باوجودیکہ مضاف مضاف الیہ ہے مگر نکرہ ہے کیونکہ لفظِ '' غیر '' (انتہائی درجہ کے ابہام کی وجہ سے) مضاف ہونے کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا، لہذا موصوف صفت ہونے کی صورت میں دونوں میں تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت نہیں پائی جارہی ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اس کی دو تاویلیں ہوسکتی ہیں (۱) ایک یہ کہ موصول میں تاویل کرکے اسے نکرہ کے درجہ میں اتار دیا جائے اس طرح موصوف صفت دونوں نکرہ ہوجائیں گے، اس لئے اعتراض وارد نہ ہوگا۔ باقی موصوف کو نکرہ کی تاویل میں کردینے کی صورت یہ ہے کہ چونکہ الف لام کی طرح اسم موصول بھی چار قسم پر ہے، جنسی، استغراقی، عہدِ خارجی اور عہدِ ذہنی۔ اسم موصول

عہدِ ذہنی اور الف لام عہدِ ذہنی میں سے ہر ایک نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ پس یہاں اسم موصول کو عہدِ ذہنی قرار دے کر نکرہ قرار دیا جائے گا اس طرح موصوف وصفت دونوں میں نکرہ ہونے میں مطابقت پیدا ہو جائے گی۔

قاضی صاحبؒ نے الف لام عہدِ ذہنی نکرہ کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال نظم میں سے ہے اور دوسری نثر میں۔ پہلی مثال شاعر کا یہ قول ہے: ''لَقَدْ اَمُرُّ عَلَی اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِي : : فَمَضَيْتُ ثَمَّةَ وَقُلْتُ لَايَعْنِيْنِي'' (میں گذرتا ہوں ایک ایسے کمینے شخص پر جو مجھے گالی دیتا ہے پس میں وہاں سے گذرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یہ مجھے مراد نہیں لے رہا یعنی مجھے گالیاں نہیں دے رہا) مثالِ مذکور میں ''اللَّئِيْم'' نکرہ ہے کیونکہ اس کا الف لام حرفی ہے تعریفی نہیں اسلئے کہ اگر اسکو تعریفی قرار دیا جائے تو ''يَسُبُّنِي'' کا ''اَللَّئِيْم'' کیلئے صفت بننا صحیح نہ ہوگا کیونکہ ''يَسُبُّنِي'' جملہ بحکم نکرہ ہو کر معرفہ کی صفت نہیں بن سکتا، پس ''اللَّئِيْم'' کا الف لام عہدِ ذہنی قرار دے کر نکرہ کے حکم میں کر دیا تاکہ ''يَسُبُّنِي'' اس سے صفت بن سکے۔

الف لام عہدِ ذہنی کی دوسری مثال عربوں کا قول ہے ''اِنِّي لَامُرُّ عَلَی الرَّجُلِ مِثْلِکَ فَيُکْرِمُنِي'' (میں گذرتا ہوں ایک ایسے شخص پر جو تیرے جیسے ہے پس وہ میرا اکرام کرتا ہے) مثالِ مذکور میں ''اَلرَّجُل'' کا الف لام برائے عہدِ ذہنی ہے اس لئے ''الرجل'' نکرہ ہے اور ''مثلک'' صفت بھی نکرہ ہے لہذا موصوف صفت دونوں میں مطابقت پائی جا رہی ہے۔ باقی یہ کہ لفظِ ''مثل'' کاف کی طرف مضاف ہونے کے باوجود نکرہ کیوں ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ لفظِ ''مثل'' میں بھی انتہائی درجہ کا ابہام ہوتا ہے لہذا یہ اضافت کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا۔ اسی لئے تو ہم نے ''الرجل'' کا الف لام عہدِ ذہنی کا قرار دے کر نکرہ کے حکم میں کر دیا تاکہ دونوں میں تنکیر میں مطابقت پائی جائے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے دوسری تاویل یہ کی ہے کہ صفت یعنی ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' کو معرفہ قرار دیا ہے، وہ اس طرح کہ آپ کا یہ قاعدہ کہ ''غیر'' اضافت کے باوجود نکرہ رہتا ہے یہ مطلق نہیں بلکہ یہ اس وقت ہے کہ لفظِ ''غیر'' ایسی شئی کی طرف مضاف نہ ہو جس کی ایک ضد ہو۔ اور اگر ایسی شئی کی طرف مضاف ہو جس کی ایک ضد ہو تو اس وقت لفظِ ''غیر'' اضافت کی وجہ سے معرفہ ہو جاتا ہے جیسے ''النقلة هي الحركة غير السكون'' (کہ نقل حرکت ہے نہ کہ سکون) تو اس وقت چونکہ لفظِ ''غیر'' ایسی شئی (سکون) کی طرف مضاف ہے جس کی ایک ضد (حرکت) ہے اس لئے معرفہ ہے۔ یہی صورت ہماری مذکورہ آیت میں بھی ہے کہ لفظ ''غیر'' ایسی شئی کی طرف مضاف ہے جس کی ایک ضد ہے کیونکہ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' سے منعم علیہم مراد ہیں اور ''اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' سے غیر منعم علیہم مراد ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہے، اس لئے ''اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' کی طرف لفظ ''غیر'' مضاف ہونے سے معرفہ ہو جاتا ہے جیسا کہ موصوف معرفہ ہے لہذا دونوں میں تعریف کے اعتبار سے موافقت پائی جاتی ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ تیسری ترکیب کو بیان کر رہے ہیں کہ علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' میں ''غیر'' منصوب ہے، اور منصوب پڑھنے کی تین وجوہ ہو سکتی ہیں (ا) ایک یہ کہ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' کی ''ھم'' ضمیر

مجرور سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہو۔مگر اس توجیہ پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ ایک تو حال فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے جبکہ یہاں ''ھم'' ضمیر فاعل یا مفعول نہیں بلکہ مجرور ہے۔ نیز یہ اشکال بھی ہے کہ حال اور ذوالحال کا عامل ایک ہوتا ہے جبکہ یہاں تو ''ھم'' ضمیر کا عامل لفظ ''علی'' ہے اور حال کا عامل ''انعمت'' ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''ھم'' ضمیر درحقیقت ''اَنْعَمْتَ'' کا مفعول بہ ہے لفظ ''عَلٰی'' کو بطور صلہ زائد کیا گیا ہے عامل کی حیثیت سے نہیں، لہٰذا دونوں اشکال دفع ہو گئے۔

(۲) منصوب ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ''غیر'' بناء بر مفعول بہ منصوب ہے عامل ''اَعْنِیْ'' فعل مقدر ہے تقدیری عبارت ہے ''اَعْنِی غَیْرَ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ''۔ (۳) نصب کی تیسری وجہ یہ ہے کہ ''غیر'' بناء بر استثناء منصوب ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ'' میں تعمیم کی جائے یعنی ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو مسلمانوں (فاسقین اور غیر فاسقین) اور کافروں سب کو شامل ہوں تاکہ ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ'' میں لفظِ ''غیر'' کے ذریعہ فاسقوں اور کافروں کو خارج کرنے سے استثناء متصل متحقق ہو، کیونکہ خاص نعمتیں مراد لینے کی صورت میں استثناء منقطع ہوگا جس سے دو باتیں خلافِ اصل لازم آئیں گی ایک یہ کہ لفظ ''غیر'' کو استثناء کے معنی میں کر دیا حالانکہ لفظِ ''غیر'' اصل میں صفت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور دوسری یہ کہ استثناء منقطع ہوگا جو کہ خلاف اصل ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی عبارت ''اِنْ فُسِّرَ النِّعَمِ بِمَایَعُمُّ الْقَبِیْلَتَیْنِ'' میں اسی شرط کو بیان کیا ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دل کے اندر خون کا انتقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنے کو غضب کہتے ہیں۔ ''ثوران'' بمعنی جوش مارنا، ''النفس'' بمعنی خون، اور ''النفس'' پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیری عبارت ہے ''ثَوَرَانُ دَمِ الْقَلْبِ عِنْدَ اِرَادَةِ الْاِنْتِقَامِ''۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ معنی کے اعتبار سے غضب کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ خون اور دل سے منزہ ہے۔ نیز اس معنی کے اعتبار سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ باری تعالیٰ دوسروں کی غلطیوں سے متاثر ہو کر غضبناک ہو جاتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ متاثر ہونے سے منزہ ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ صفتِ ''غضب'' سے مبادی مراد نہیں بلکہ انتہاء اور غایت مراد ہے جو کہ انتقام ہے جیسا کہ اس سے پہلے (اَلرَّحْمٰن کی تفسیر میں) قاضی صاحبؒ نے قاعدہ کلیہ کے طور پر ایسی تمام صفات پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیا تھا جن صفات کا ذاتِ باری تعالیٰ پر مبدأ کے اعتبار سے اطلاق صحیح نہیں۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ ایسی صفات کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اپنی غایت کے اعتبار سے ہے کیونکہ مبدأ انفعال (دوسرے کی حالت سے متاثر ہونا) ہے جس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے اور غایت فعل (دوسرے پر اثر ظاہر کرنا) ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات درست ہے، مثلاً ''غضب'' سے مراد انتقام لینا اور ''حیاء'' سے مراد قبیح افعال کے ارتکاب سے بچنا، ''رحمة'' سے مراد احسان کرنا، کیونکہ ان صفات کی غایات یہی ہیں۔

(1)وَعَلَيْهِمْ فِي مَحَلِّ الرَّفْعِ لِأَنَّهُ نَائِبٌ مَنَابَ الْفَاعِلِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ،(2)وَلَا مَزِيْدَةٌ لِتَاكِيْدِ مَافِي غَيْرِ مِنْ مَعْنَى النَّفْيِ،فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَا الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ.(3)وَلِذَالِكَ جَازَ أَنَا زَيْدًا غَيْرُ ضَارِبٍ كَمَا جَازَ أَنَا زَيْدًا لَا ضَارِبٌ وَإِنِ امْتَنَعَ أَنَا زَيْدًا مِثْلُ ضَارِبٍ.وَقُرِئَ وَغَيْرِ الضَّالِّيْنَ،(4)وَالضَّلَالُ الْعُدُوْلُ عَنِ الطَّرِيْقِ السَّوِيِّ عَمَدًا أَوْ خَطَأً وَلَهُ عَرْضٌ عَرِيْضٌ وَالتَّفَاوُتُ مَابَيْنَ أَدْنَاهُ وَأَقْصَاهُ كَثِيْرٌ.

ترجمه:۔اور''علیھم''محل رفع میں ہے کیونکہ یہ قائم مقام ہے فاعل کا بخلاف اول (علیھم) کے۔اور''لا'' زائدہ ہے اس منفی معنی کی تاکید کے لئے جو''غیر''میں ہے پس گویا کہا''لَا الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ''اور اسی وجہ سے جائز ہے ''انا زیداً غیر ضاربٍ'' جیسا کہ جائز ہے''انا زیداً لا ضارب''اگرچہ ممتنع ہے''انا زیداً مثل ضاربٍ''۔اور پڑھا گیا ہے ''غیر الضالین''۔اور''ضلال''پھرنا ہے سیدھے راستے سے قصداً یا خطاء سے،اور اس کے لئے بڑا کشادہ میدان ہے،اور فرق اس کے ادنیٰ اور اعلیٰ درجہ میں بہت ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں''علیھم''کا اعراب محلی بیان کیا ہے۔پھر''لا''کا زائد ہونا بیان کیا ہے جس پر بطورِ استشہاد دو ترکیبیں (ایک جائز دوسری ناجائز) پیش کی ہیں۔پھر ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے۔پھر''ضلال''کے معنی اور مراتب کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ''میں لفظ''عَلَيْهِمْ''محل رفع میں ہے کیونکہ ''اَلْمَغْضُوْبِ''کے لئے نائب فاعل ہے۔بخلاف وہ''عَلَيْهِمْ''جو''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ''میں واقع ہے کیونکہ وہ بالواسطہ''اَنْعَمْتَ''کے لئے مفعول واقع ہے اس لئے محل نصب میں ہے۔باقی''عَلَيْهِمْ''جار مجرور کا مجموعہ''اَلْمَغْضُوْبِ''کا فاعل اور اس کا مسند الیہ نہیں کیونکہ مسند الیہ کا اسم ہونا ضروری ہے جار مجرور کا مجموعہ اسم نہیں۔

(2)''لا''حروفِ زیادت میں سے ہے،البتہ یہ اس وقت زائد ہوتا ہے کہ ایسی واو عاطفہ کے بعد ہو جو نفی یا نہی کے بعد واقع ہو جیسے:''ماجاء نی زیدٌ ولا عمروٌ، ولا تقربوا الزنیٰ ولا السرقة''۔اور''لا''زائدہ کا فائدہ سابقہ نفی کی تاکید ہے اور اس بات کی تصریح ہے کہ مذکورہ نفی معطوف و معطوف علیہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے۔اب سوال یہ ہے کہ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ''میں''لا''کلام مثبت میں زائد ہے کیونکہ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ''کا مضمون ہے''جو غضب اور ضلال سے سالم ہو''ظاہر ہے کہ یہ مضمون مثبت ہے۔پس یا تو قاعدہ غلط ہے اور یا مذکورہ آیت قاعدہ کے خلاف ہے۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ''غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ''کا مضمون بظاہر مثبت ہے مگر حقیقت میں منفی ہے کیونکہ لفظ ''غیر''اپنے موصوف سے اپنے مضاف الیہ کی نفی کو مستلزم ہے،کیونکہ کبھی تو مغائرت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو نفی کو مستلزم ہے جیسے:''جاء نی رجل غیر زیدٍ''،(میرے پاس مرد آیا جو زید کا غیر ہے) یعنی زید کے علاوہ کوئی اور شخص آیا ہے زید نہیں آیا ہے۔اور کبھی

نفی کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوتا ہے جیسے: ''انا زیدا غیر ضارب'' (میں زید کو مارنے والا نہیں ہوں) میں ''غیر'' نفی کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ'' میں بھی ''غیر'' نفی کے معنی میں ہے گویا یوں کہا ''لا الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَاالضَّآلِّیْنَ'' لہذا ''لا'' زائدہ ہے نحاۃ کا قاعدہ بھی صحیح ہے اور آیت مبارکہ بھی قاعدے کے مطابق ہے۔

(3) ماقبل پر تفریع کرتے ہوئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَنَا زَیْدًا غَیْرُ ضَارِبٍ'' جائز ہے جیسا کہ ''انا زیدا لا ضارب'' جائز ہے۔ بظاہر اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ''اَنَا'' مبتدأ ''غیر'' مضاف ''ضارب'' مضاف الیہ اس میں ضمیر فاعل ہے جو کہ ''اَنَا'' کی طرف رجع ہے اور ''زیداً'' مفعول بہ مقدم ہے حالانکہ خود ''ضارب'' کا اپنے مضاف یعنی ''غیر'' سے مقدم ہونا جائز نہیں تو ''ضارب'' کا مفعول یعنی ''زیداً'' کا مقدم ہونا تو بطریقۂ اولیٰ جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے اس مثال کے جائز نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ مگر چونکہ سابق میں ہم کہہ چکے ہیں کہ لفظِ ''غیر'' نفی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لہذا مذکورہ مثال میں بھی ''غیر'' نفی یعنی ''لا'' کے معنی میں ہے اور ''لا'' حرف ہے مضاف نہیں ہوتا اسلئے یہاں ''غیر'' مضاف نہیں اور ''ضارب'' مضاف الیہ نہیں اس لئے اس کے مفعول یعنی ''زیداً'' کا ''غیر'' سے مقدم ہونا جائز ہے جیسا کہ ''اَنَا زَیْدًا لَا ضَارِبٌ'' میں مفعول یعنی ''زیداً'' کا مقدم ہونا جائز ہے۔

باقی ''اَنَا زَیْدًا مِثْلُ ضَارِبٍ'' جائز نہیں کیونکہ لفظِ ''مثل'' بہر صورت مضاف ہے (نفی کے معنی میں مستعمل نہیں) اور ''ضارب'' مضاف الیہ ہے، اور خود مضاف الیہ کی تقدیم مضاف پر جائز نہیں تو اس کے معمول یعنی ''زیداً'' کی تقدیم تو بطریقۂ اولیٰ جائز نہ ہوگی حالانکہ مثال مذکور میں ''زیداً'' لفظِ ''مثل'' سے مقدم ہے اس لئے یہ جائز نہیں۔

قاضی صاحبؒ نے ایک شاذ قرأۃ کو ذکر کیا ہے کہ ایک قرأۃ کے مطابق ''ولا الضالین'' کے بجائے ''غیر الضالین'' ہے۔

(4) ''ضَآلِّیْنَ''، ''ضَلَّ'' سے ہے جس کا لغوی معنی پوشیدہ ہونا، غائب ہو جانا ہے۔ اور مرادی معنی قاضی صاحبؒ نے بیان کیا ہے کہ ''ضالّین'' کا معنی سیدھے راستے سے عدول اور انحراف ہے خواہ جان بوجھ کر انحراف کرے یا بھول کر۔ ضلالت کا میدان بہت وسیع اور عریض ہے یعنی ضلالت کے بے شمار درجات ہیں سب سے ادنیٰ درجہ کسی اولیٰ فعل کو ترک کرنا ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر (نعوذ باللہ) ہے، ترکِ اولیٰ اور کفر کے درمیان میں لاتعداد درجے ہیں۔

''عَرْضٌ'' کے ساتھ لفظِ ''عَرِیْضٌ'' برائے مبالغہ بڑھایا ہے جیسا کہ ''ظِلٌّ ظَلِیْلٌ'' اور ''لَیْلٌ اَلْیَلُ'' میں ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی شی کے وصف میں مبالغہ مطلوب ہو تو اس سے ایک اسم کو مشتق کر کے اس کو اس کے لئے صفت بنایا جاتا ہے جس سے مبالغہ کا معنی پیدا ہو جاتا ہے۔

☆ ☆ ☆

(1) قِيْلَ: اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمُ الْيَهُوْدُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى "مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ" وَالضَّالِّيْنَ النَّصَارٰى لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: "قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا" وَقَدْ رُوِيَ مَرْفُوْعًا. (2) وَيَتَّجِهُ اَنْ يُّقَالَ اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمُ الْعُصَاةُ، وَالضَّالِّيْنَ الْجَاهِلُوْنَ بِاللّٰهِ لِاَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِ مَنْ وُفِّقَ لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لِذَاتِهِ وَالْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهٖ. وَكَانَ الْمُقَابِلُ لَهٗ مَنِ اخْتَلَّ اِحْدٰى قُوَّتَيْهِ الْعَاقِلَةِ وَالْعَامِلَةِ وَالْمُخِلُّ بِالْعَمَلِ فَاسِقٌ مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فِي الْقَاتِلِ عَمْدًا: "وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ" وَالْمُخِلُّ بِالْعِلْمِ جَاهِلٌ ضَالٌّ لِقَوْلِهِ: "فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ" (3) وَقُرِئَ وَلَا الضَّأْلِّيْنَ بِالْهَمْزَةِ عَلٰى لُغَةِ مَنْ جَدَّ فِي الْهَرَبِ مِنْ اِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ.

ترجمہ:۔اور بعض نے کہا ہے کہ ''مغضوب علیہم'' سے مراد یہود ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ''فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ'' کی وجہ سے اور ''ضَالِّين'' سے مراد نصاریٰ ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ''قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا'' کی وجہ سے ،اور مروی ہے مرفوع روایت میں ،اور زیادہ راجح یہ ہے کہ کہا جائے کہ ''اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' گناہ گار ہیں اور ''ضَالِّيْنَ'' اللہ کی معرفت سے جاہل لوگ ہیں کیونکہ منعم علیہ وہ ہے جس کو توفیق دی گئی ہو معرفت حق لذاتہ کی اور خیر پر عمل کرنے کی ،تو اب منعم علیہ کا مقابل وہ ہوگا جس کی ان دو قوتوں میں سے ایک میں خلل ہو یعنی قوت عاقلہ اور قوت عاملہ میں اور مخل عمل فاسق ہے اور مغضوب علیہ ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول قاتل عمد کے بارے میں ''وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ'' ،اور مخل بالعلم جاہل گمراہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول ''فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَال'' کی وجہ سے۔اور ایک قرأۃ ''ولا الضَّألِّين'' میں ہمزہ کے ساتھ ہے ان لوگوں کی لغت میں جو بے حد کوشش کرتے ہیں التقاء ساکنین سے بھاگنے میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں جمہور کا قول نقل کیا ہے کہ ''اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' سے یہود اور ''ضَالِّين'' سے نصاریٰ مراد ہیں۔پھر اپنے نزدیک راجح قول کو بیان کیا ہے۔آخر میں ایک شاذ قرأۃ کو بیان ہے۔

(1) جمہور کی رائے یہ ہے کہ ''اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ'' سے یہود مراد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نے دوسرے موقع پر ان کے لئے لفظ غضب استعمال فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾[المائدہ:٦٠] (یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ نے پھٹکار ڈالی ،اور جن پر اپنا غضب نازل کیا)۔مگر یہ یہود کو ''ضَالِّين'' کہنے کے منافی نہیں کیونکہ باری تعالیٰ نے ان کو ''ضَالِّين'' بھی کہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ﴿اُولٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَّاَضَلُّ عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ﴾[المائدہ:٦٠] (یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا بدترین ہے اور وہ سیدھے راستے سے بہت بھٹکے ہوئے ہیں)۔پس کہا جائے گا کہ یہود ''ضَالِّين'' بھی ہیں البتہ ان کی غالب صفت غضب ہے اس لئے ان کو خاص کر اس صفت کے ساتھ یاد کرتے ہیں۔اور جمہور کے قول کے مطابق ''الضالين'' سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسرے موقع پر ان کے لئے لفظ ضلال استعمال فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ﴿قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْرًا﴾[المائدہ:٧٧] (پہلے خود گمراہ ہوئے اور بہت سے دوسروں کو گمراہ کیا)۔

اور ایک مرفوع روایت سے بھی مذکورہ بالا تفسیر ثابت ہے امام ترمذی نے عدی ابن حاتمؓ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''اَلْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ وَالضَّالُّونَ النَّصَارىٰ'' اور مسند احمد میں ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ ''مَنْ هٰؤُلَاءِ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ؟ فقال الْيَهُودُ ومن هٰؤلاء الضَّالُّونَ؟ فقال النَّصَارىٰ'' ۔(فتح القدیر ۱/۱۰۹)

باقی یہود کو مغضوب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے سب سے زیادہ دشمن تھے اور اپنے دور میں تو انتہائی تجاوز کر چکے ہیں چنانچہ باری تعالیٰ کے حق میں گستاخی کرتے ہوئے کہا کرتے ﴿اِنَّ اللّٰہَ فَقِیْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِیَاءُ﴾ [آل عمران ۱۸۱] (اللہ فقیر ہیں اور ہم مالدار ہیں) اور فعلاً بھی تجاوز کر چکے ہیں کہ بہت سارے انبیاء کرام کو قتل کر چکے ہیں اور تورات میں تحریف کر چکے تھے اس لئے یہود غضب کے زیادہ مستحق تھے۔

ف:۔ بعض نسخوں میں ''وَقِيلَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ'' ہے یعنی واو عاطفہ کے ساتھ ذکر کیا ہے جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے ۔قاضی صاحبؒ اس سے پہلے ''اَلْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ'' اور ''ضَالِّين'' کا مصداق بیان کر چکے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ۔ہاں ماقبل سے ضمنی طور پر ان کا مصداق معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم'' سے مومنین مراد ہیں اور ''غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّين'' اس کی ضد ہے اس لئے اس سے غیر مومنین یعنی کفار مراد ہوں گے۔ لہٰذا ''وقیل'' سے اب قاضی صاحبؒ ''مَغْضُوب عَلَيْهِم'' اور ''ضَالِّين'' کے دوسرے مصادیق کو بیان فرماتے ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سب سے زیادہ اوجہ اور راجح یہ ہے کہ ''اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ'' سے تمام نافرمان لوگ مراد ہیں اور ''اَلضَّالِّين'' سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جاہل اور ناواقف لوگ مراد ہیں ۔کیونکہ ''اَلْمَغْضُوب عَلَيْهِمْ'' اور ''اَلضَّالِّين'' ذکر ہیں ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِم'' یعنی منعم علیہم کے مقابلے میں۔اور منعم علیہم وہ لوگ ہیں جن کو دو کاموں کو جمع کرنے کی توفیق دی گئی ہو ایک اس کو حق (احکام اعتقادیہ) کی معرفت لذاتہ (یعنی عمل کے لئے نہیں صرف اعتقاد کے لئے) حاصل ہو اور دوسرا اس کو خیر (یعنی احکام عملیہ) کی معرفت عمل کے لئے حاصل ہو یعنی معرفتِ خداوندی اور عمل دونوں کا مجموعہ ان کو حاصل ہو۔ تو ان کا مقابل ہر وہ شخص ہوگا جس کی ان دو قوتوں (قوتِ عاقلہ اور قوتِ عاملہ) میں سے کسی ایک میں خلل واقع ہو یعنی یا تو معرفت حق اس کو حاصل نہ ہو اور یا خیر پر عمل کرنے کی توفیق حاصل نہ ہو۔ اور جس کے عمل میں خلل ہو وہ فاسق اور مغضوب علیہ ہے کیونکہ بدعمل یعنی عمداً قتل کرنے والے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے غضب کا لفظ استعمال فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ﴿وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء:۹۳] (اور اللہ اس پر غضب نازل کرے گا اور لعنت بھیجے گا)۔ اور جس کے علم میں خلل ہو تو وہ جاہل اور ضال ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اس کے بارے میں یہی لفظ استعمال فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [یونس:۳۲] (پھر حق واضح ہو جانے کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا باقی رہ گیا؟)۔

یاد رہے کہ یہ قول قاضی صاحبؒ کا اپنا نہیں بلکہ امام فخر الدین رازیؒ کی تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے امام رازیؒ کی عبارت یہ ہے ''بل

الاولی ان یحمل المغضوب علیهم علی کل من اخطأ فی الاعمال الظاهرة وهم الفساق، ویحمل الضالون علی کل من اخطأ فی الاعتقاد لان اللفظ عام والتقیید خلاف الاصل ([illegible] ۲۶)

ف۔ [illegible] کی پوری تحقیقات نہ کرے [illegible] مغضوب علیہم [illegible] مراد ایسے لوگ ہیں (کیونکہ اچھی طرح جان بوجھ کر خلاف کرنے میں زیادہ ناراضی ہوا کرتی ہے) (بیان القرآن ۲۱)

ف۔ سورتِ فاتحہ میں تین طبقوں کا ذکر آیا ہے ایک وہ جن کو معرفت اور عمل دونوں کی توفیق ملی ہے [illegible] خلل واقع ہے یہ مغضوب علیہم ہیں اور تیسرا وہ جن کے علم میں خلل واقع ہو یہ ضالین ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ نے ایک شاذ قراۃ کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو لوگ التقاء ساکنین سے بہت [illegible] "الضـآلین" کو الف ممدودہ کے بجائے ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ "الضـألین" پڑھتے ہیں۔ دو ساکن حروف کے یکجا جمع ہونے [illegible] ساکنین کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں، علی حدہ، علی غیر حدہ۔ علی حدہ وہ ہے کہ پہلا حرف ساکن مدہ ہو یعنی ماقبل حرکت اس [illegible] ہو اور اس کے بعد حرف مشدد ہو جو دو حروف کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے پہلا حرف ساکن ہوتا ہے اور دوسرا متحرک۔ اور علی غیر حدہ [illegible] جو اس طرح نہ ہو۔ جمہور التقاء ساکنین علی حدہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور علی غیر حدہ کو ناجائز۔ اور "الضالّین" میں (الف اور لام مشدد کے درمیان) التقاء ساکنین علی حدہ ہے لہذا یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ مگر بعض حضرات التقاء ساکنین علی حدہ کو بھی جائز نہیں سمجھتے [illegible] وہ مذکورہ الف کو ہمزہ مفتوحہ سے تبدیل کر دیتے ہیں۔

(آمِینَ) (1) اِسمٌ لِلفِعلِ الَّذِیْ هُوَ اِستَجِبْ وَعَنِ ابنِ عَبَّاسٍؓ: سَالتُ رَسُولَ اللّٰہِ ﷺ عَن مَعْنَاہُ فَقَالَ: "اِفْعَلْ" (2) بُنِیَ عَلَی الْفَتحِ کَاَیْنَ لِاِلْتِقَاءِ السَّاکِنَیْنِ (3) وَجَاءَ مَدُّ اَلِفِہٖ وَقَصرُهَا. قَالَ: وَیَرْحَمُ اللّٰہُ عَبْدًا قَالَ آمِیْنَا. وَقَالَ: اَمِیْنَ فَزَادَ اللّٰہُ مَابَیْنَنَا بُعْدًا. (4) وَلَیْسَ مِنَ الْقُرْآنِ وِفَاقًا لٰکِنْ یُسَنُّ خَتْمُ السُّوْرَةِ بِہٖ لِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ: "عَلَّمَنِیْ جِبْرَائِیْلُ آمِیْنَ عِنْدَ فِرَاغِیْ مِنْ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ" وَقَالَ: "اِنَّہٗ کَالْخَتْمِ عَلَی الْکِتَابِ" وَفِیْ مَعْنَاہُ قَوْلُ عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ: آمِیْنَ خَاتَمُ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ خَتَمَ بِہٖ دُعَاءَ عَبْدِہٖ، (5) یَقُوْلُہُ الْاِمَامُ وَیَجْهَرُ بِہٖ فِی الْجَهْرِیَّةِ لِمَارُوِیَ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کَانَ اِذَا قَرَاَ: وَلَا الضَّآلِّیْنَ قَالَ: "آمِیْنَ" وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَہٗ. وَعَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ اَنَّہٗ قَالَ: لَایَقُوْلُہٗ. وَالْمَشْهُوْرُ عَنْہُ اَنَّہٗ یُخْفِیْہِ کَمَارَوَاہُ عَبْدُاللّٰہِ بْنِ مُغَفَّلٍ وَاَنَسٌ. (6) وَالْمَامُوْمُ یُؤَمِّنُ مَعَہٗ لِقَوْلِہٖ ﷺ: اِذَاقَالَ الْاِمَامُ وَلَا الضَّآلِّیْنَ فَقُوْلُوْا آمِیْنَ فَاِنَّ الْمَلَائِکَةَ تَقُوْلُ آمِیْنَ فَمَنْ وَافَقَ تَامِیْنُہٗ تَامِیْنَ الْمَلَائِکَةِ غُفِرَلَہٗ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِہٖ".

ترجمہ:۔ "آمین" نام ہے اس فعل کا جو "اِستَجِب" ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی علیہ السلام ﷺ سے پوچھا اس کا معنی تو آپ ﷺ نے فرمایا "اِفْعَل" ہے مبنی بر فتح ہے "این" کی طرح التقاء ساکنین کی وجہ سے۔ اور آیا ہے الف کے مد اور قصر دونوں

طرح، (مد کے ساتھ) جیسے شاعر کا قول ''وَیَرْحَمُ اللّٰہُ عَبْداً قَالَ آمِیْنَا'' اور (قصر کے ساتھ) اس قول میں ''اَمِیْنَ فَزَادَ اللّٰہُ مَابَیْنَنَا بُعْداً'' اور (آمین) بالاتفاق قرآن کا جزء نہیں لیکن مسنون ہے اس کے ساتھ فاتحہ کو ختم کرنا کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ مجھے جبرائیل علیہ السلام نے آمین کی تعلیم دی جس وقت کہ میں فارغ ہو گیا قراۃ فاتحہ سے اور کہا کہ آمین خط پر مہر کی طرح ہے، اور اسی کے ہم معنی حضرت علیؓ کا قول ہے کہ آمین رب العالمین کی مہر ہے جس کے ساتھ ختم کیا ہے اپنے بندے کی دعاء کو، پڑھے گا اس کو امام اور زور سے پڑھے گا جہری نماز میں کیونکہ مروی ہے وائل بن حجرؓ سے کہ نبی ﷺ جب ''ولا الضالین'' پڑھتے تو آمین کہتے اور بلند کرتے اس کے ساتھ اپنی آواز، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ امام آمین نہ کہے، اور مشہور روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ امام آمین آہستہ پڑھے، جیسا کہ حضرت عبداللہ ابن مغفلؓ اور حضرت انسؓ نے روایت کی ہے، اور مقتدی آمین کہے گا امام کے ساتھ، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب امام ''ولا الضالین'' کہے تو تم آمین کہو اس لئے کہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں پس جس کی آمین موافق ہوگئی فرشتوں کی آمین کے ساتھ تو بخش دیئے جائیں گے اس کے گذشتہ گناہ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں چند امور کو بیان کیا ہے۔ ایک یہ کہ لفظِ ''امین'' کا معنی کیا ہے؟ اور اس کے مبنی ہونے کی وجہ کیا ہے؟۔ پھر ''امین'' کو مد اور قصر کے ساتھ پڑھنے کی دو قراءتوں کو بیان کیا ہے اور ان پر بطورِ استشہاد دو اشعار کو پیش کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ ''امین'' بالاتفاق قرآن مجید کا جزء نہیں ہے البتہ سورتِ فاتحہ کو ''امین'' کے ساتھ ختم کرنا مسنون ہے جس پر نبی ﷺ اور حضرت علیؓ کے اقوال کو استدلال میں پیش کیا ہے۔ پھر ''امین'' آہستہ پڑھنے اور زور سے پڑھنے میں ائمہ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''امین'' اسم فعل ہے بمعنی ''اِسْتَجِبْ''۔ جس کا اصل معنی جواب کے لئے تیاری کرنا ہے پھر قبولیتِ دعاء کے معنی میں استعمال ہونے لگا اب معنی ہے ''اے اللہ اس دعاء کو قبول فرما''۔ قاضی صاحبؒ نے ''امین'' کے معنی ''اِسْتَجِبْ'' پر بطورِ دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو پیش کیا ہے، کہ نبی ﷺ سے میں نے ''آمین'' کے معنی کے بارے میں سوال کیا تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ اس کا معنی ''اِفْعَلْ'' ہے ''ای افعلْ فعلَ الاستجابۃ''۔

(2) سوال یہ ہے کہ اسماء افعال مبنی ہوتے ہیں اور بناء میں اصل سکون ہے حالانکہ ''امین'' مبنی بر سکون نہیں بلکہ مبنی بر فتحہ ہے؟۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''امین'' کو ساکن کرنے کی صورت میں یاء اور نون میں التقاء ساکنین لازم آتا ہے، جس سے بچنے کے لئے نون کو فتحہ دیا گیا جس کی نظیر لفظِ ''اَیْنَ'' ہے یعنی ''اَیْنَ'' میں بھی التقاء ساکنین سے بچنے کے لئے نون کو فتحہ دیا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ ''امین'' میں دو قراءتیں ہیں، ایک الف ممدودہ کے ساتھ اور دوسری الف مقصورہ کے ساتھ۔ الف ممدودہ پر استشہاد کے لئے مجنون کے شعر ''وَیَرْحَمُ اللّٰہُ عَبْداً قَالَ آمِیْنَا'' کو پیش کیا ہے جس میں لفظِ ''آمین'' کا الف مد کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

ف:۔ مجنون عرب کا وہ مشہور شخص ہے جو لیلیٰ نامی عورت پر عاشق ہوا ہے۔ جس کا نام قیس ابن الملوح ہے مگر عشق نے جنون کی حد تک
پہنچادیا اس لئے اسے مجنون کہتے ہیں۔ اس کے عشق سے اس کا باپ پریشان ہوا لوگوں کے ساتھ مشورہ کے بعد یہ طے ہوا کہ اسے بیت
اللہ کی زیارت کے لئے لے جایا جائے امید ہے کہ اس بلا سے چھٹکارا ملے چنانچہ باپ نے لے جا کر وہاں اس سے کہا کہ کعبۃ اللہ کے
پردوں کے ساتھ چمٹ کر اس غم سے نجات کے لئے یوں دعاء کر "اللّٰهمّ ارحنی من لیلیٰ وحبّها" (اے اللہ مجھے لیلیٰ اور اس کی محبت
سے راحت دیں)۔ مجنون نے مذکورہ دعاء کی بجائے بے اختیار یوں دعاء کی "اللّٰهمّ مُنّ علیّ بلیلیٰ وقربها" (اے اللہ مجھ پر احسان
کر لیلیٰ اور اس کے قرب کے ذریعہ)۔ اس پر باپ نے اس کو مارنا شروع کر دیا کہ کمبخت میں نے کیا بتایا تھا اور تو نے کیا دعاء شروع
کردی۔ جس کے جواب میں مجنون نے یہ شعر پڑھا "یارب لاتسلبنی حبّها ابداً:: ویرحم اللّٰه عبداً قال آمینا" (اے میرے
رب مجھ سے کبھی بھی لیلیٰ کی محبت کو سلب نہ کر، اور اللہ تعالیٰ رحم فرمائے اس بندے پر جو میری اس دعاء پر آمین کہے)۔

دوسری قرأۃ پر استشہاد کے لئے قاضی صاحبؒ نے جبر بن اضبط نامی شاعر کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے۔ جس نے فطحل
شخص سے اونٹ مانگا تھا اور اس نے انکار کیا تھا تو جبر نے یہ شعر پڑھا "تَبَاعَدَعَنِّی فُطْحُلُ اِذْدَعَوْتُه:: اَمِیْنَ فَزَادَ اللّٰه
مَابَیْنَنَابُعْدًا" (دوری اختیار کی مجھ سے فطحل نے جس وقت کہ میں نے (اس سے اونٹ مانگنے کے لئے) اس کو پکارا، اے اللہ اس دعاء
کو قبول کر، کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اور اس کے درمیان دوری کو بڑھائے)۔ شاعر نے اپنے اس شعر میں لفظِ "اَمِین" الف مقصورہ کے ساتھ
استعمال کیا ہے۔

(4) بالاتفاق لفظِ "آمین" قرآن مجید کا جز نہیں کیونکہ حضرت عثمانؓ کے جمع کردہ قرآن مجید (جس کو امام کہا جاتا ہے) میں لفظ
"آمین" موجود نہیں اور نہ صحابہ کرامؓ اور تابعین میں سے کسی سے منقول ہے اس لئے مشائخ کی رائے یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں اسے
لکھنا ممنوع ہے۔ البتہ اس کے بارے میں اتنی بات ضرور ثابت ہے کہ سورۃ فاتحہ کو "آمین" کہہ کر ختم کرنا مسنون ہے۔ جس پر قاضی
صاحبؒ نے دو دلائل پیش فرمائے ہیں (۱) نبی علیہ السلام فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت جبرائیل علیہ السلام نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ
ہونے کے بعد لفظ "آمین" کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ "آمین" کی حیثیت ایسی ہے جیسا کہ مہر کی حیثیت ہے خط کے اندر۔ یعنی خط کی
تکمیل کے بعد اس کو بند کر کے مہر لگانے سے وہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح دعاء کے اخیر میں "آمین" کہنے سے وہ عدم قبولیت سے محفوظ
ہو جاتی ہے۔ (۲) دوسری دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے کہ: آمین رب العالمین کی مہر ہے جس کے ساتھ اپنے بندے کی دعاء کو ختم کیا ہے۔

(5) امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ تینوں کا مسلک یہ ہے کہ سورتِ فاتحہ کے اختتام پر امام بھی "آمین" کہے
گا کیونکہ حضرت ابوھریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "اذا امّن الامام فامّنوا" (جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو)۔ البتہ
امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف مقتدی "آمین" کہے گا کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد مبارک ہے "اِذَاقَالَ الْاِمَامُ وَلَاالضَّالِّیْنَ
قُوْلُوْااٰمِیْن" (جب امام ولاالضالّین کہے تو تم آمین کہو) جس سے بظاہر تقسیم معلوم ہوتی ہے کہ امام کا کام "ولاالضالّین" کہنا ہے

اور مقتدی کا کام "آمین" کہنا ہے۔ مگر اس روایت [illegible]
[illegible]
یقول امین "لہٰذا اس سے امام کا بھی "آمین" [illegible] ہوتا ہے۔

پھر امام شافعی فرماتے ہیں کہ جہری نمازوں میں امام "آمین" [illegible]
جب نبی ﷺ "ولا الضالین" کہتے تو "آمین" کہتے اور اس کے ساتھ [illegible] قاضی صاحب [illegible]
نے فرمایا "یقوله الامام و یجهر به فی الجهریة"۔

امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ امام "آمین" نہ کہے کیونکہ امام داعی (دعا کرنے والا) ہے [illegible]
کہنے والے) کا۔ مگر امام صاحب کا مشہور مذہب یہ ہے کہ امام بھی "آمین" کہے کیونکہ حقیقت میں [illegible]
نہیں۔ مگر امام "آمین" آہستہ کہے گا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ اور حضرت انسؓ نے روایت نقل کی ہے۔ [illegible] قاضی [illegible]
احمد بن محمدؒ لکھتے ہیں: "لم اقف على هذا الحديث من هذه الطريق، واخرج الطبراني في الكبير عن ابي وائل قال كان
علیؓ وعبد الله بن مسعود لايجهران بالتأمين" (حاشیۃ الشہاب: ۱/۲۳۱)۔ اسی طرح حضرت وائل بن حجرؓ کی مذکورہ بالا روایت
کو مسند احمد اور دار قطنی نے نقل کیا ہے اور آخر میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے "فَلَمَّا بَلَغَ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ قَالَ آمين
خفض بها صَوْتَهُ" (ولا الضالین کے بعد نبی ﷺ نے پست آواز میں آمین کہا)۔ اور جس روایت میں "ورفع بها صوته" ہے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء میں نبی ﷺ تعلیم کی غرض سے بلند آواز سے کہتے تھے روایات سے ثابت ہے کہ بعد میں نبی ﷺ نے
جہر بالآمین کو ترک کر دیا۔

(6) مقتدی بھی امام کے ساتھ "آمین" کہے گا کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد مبارک ہے کہ: "جب امام "ولا الضالین" کہے تو تم آمین
کہو اس لئے کہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں پس جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے گذشتہ گناہ بخش دیے جاتے ہیں)۔ حدیث
مبارکہ میں جو لفظ "غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ" آیا ہے اس سے صرف صغیرہ گناہ مراد ہیں کیونکہ کبیرہ گناہ توبہ سے معاف ہوتے ہیں۔

(1) وَعَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَؓ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِاُبَيٍّ: "اَلَا اُخْبِرُكَ بِسُوْرَةٍ لَمْ يُنْزَلْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْاِنْجِيْلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا قَالَ قُلْتُ بَلٰى يَارَسُوْلَ اللّٰهِ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ اِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْآنُ الْعَظِيْمُ الَّذِيْ اُوْتِيْتُهُ" (2) وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ: بَيْنَمَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ جَالِسٌ اِذْ اَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ: اَبْشِرْ بِنُوْرَيْنِ اُوْتِيْتَهُمَا لَمْ يُؤْتَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيْمُ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَاَ حَرْفًا مِنْهُمَا اِلَّا اُعْطِيْتَهُ. (3) وَعَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "اِنَّ الْقَوْمَ لَيَبْعَثُ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتْمًا مَقْضِيًّا فَيَقْرَاُ صَبِيٌّ مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِي الْكِتَابِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ فَيَسْمَعُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذٰلِكَ الْعَذَابَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً".

ترجمہ:۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا حضرت ابیؓ سے: کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتادوں جو نازل نہیں

ہوئی ہے تورات میں اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی مثل؟ میں نے کہا ہاں یا رسول اللہ، آپ ﷺ نے فرمایا فاتحۃ الکتاب ہے یقیناً یہ سبع مثانی ہے اور قرآن عظیم جو مجھے عطا کیا گیا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ اس درمیان کہ ہم نبی ﷺ کے پاس بیٹھے تھے اچانک آپ ﷺ کے پاس فرشتہ آیا اور کہا آپ کو خوشخبری ہو دو نوروں کی جو تجھے دئے گئے نہیں دئے گئے وہ دونوں کسی نبی کو تجھ سے پہلے، فاتحۃ الکتاب اور سورتِ بقرہ کی آخری دو آیتیں نہیں پڑھیں گے آپ ایک حرف ان میں سے مگر دیا جائے گا تجھ کو وہ، اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا بے شک ایک قوم جو اللہ تعالیٰ ان پر یقینی طور پر عذاب بھیجنے والا ہوتا ہے جس کا فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے پھر پڑھتا ہے ایک بچہ ان کے بچوں میں سے مکتب میں ''الحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِین'' پس سنتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ اور دور کر دیتا ہے ان سے عذاب کو اس کی وجہ سے چالیس سال تک۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں جمہور مفسرین کے برعکس علامہ زمخشریؒ کی اتباع میں سورت فاتحہ کے فضائل کو دیگر مطالب کے بعد ذکر کیا ہے۔علامہ زمخشری سے اس بارے میں سوال ہوا کہ آپ سورتوں کے فضائل کو آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ فضائل سورتوں کے اوصاف ہیں اور وصف کا درجہ موصوف کے بعد ہوتا ہے اس لئے میں فضائل کو بعد میں ذکر کرتا ہوں۔

(1) فرماتے ہیں کہ: حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت ابی ابن کعبؓ سے فرمایا: کیا میں تم کو ایک سورت نہ بتلا دوں جو نہ توراۃ میں، نہ انجیل میں اور نہ قرآن مجید میں اس کی کوئی مثل نازل کی گئی ہے، حضرت ابیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا ہاں (ضرور بتائیں) یا رسول اللہ۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ سورتِ فاتحہ ہے جو کہ سبع المثانی (یعنی سات بار بار پڑھی جانے والی آیتوں پر مشتمل ہے) اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطاء کیا گیا ہے۔

اس حدیث شریف میں تورات، انجیل اور قرآن مجید کا ذکر ہے مگر زبور کا ذکر نہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے زمانے میں یہی تین کتابیں تلاوت کی جاتی تھیں زبور کے پڑھنے والے نہیں تھے۔اور حدیث کے اس جملہ ''انهَا السَّبعُ المَثَانِی'' سے باری تعالیٰ کے اس ارشاد ﴿وَلَقَدْ آتَينَاكَ سَبعًا مِنَ المَثَانِي وَالقُرآنَ العَظِيمَ﴾ [سورۃ الحجر: ۸۷] (اور ہم نے تمہیں سات ایسی آیتیں دے رکھی ہیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور عظمت والا قرآن عطا کیا ہے) کی طرف اشارہ ہے۔

(2) اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ اس درمیان کہ ہم نبی ﷺ کے پاس بیٹھے تھے اچانک آپ ﷺ کے پاس ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ کو خوشخبری ہو دو نوروں کی جو تجھے دئے گئے اور یہ دونوں کسی نبی کو تجھ سے پہلے نہیں دئے گئے ہیں ایک فاتحۃ الکتاب اور دوسرا سورتِ بقرہ کی آخری دو آیتیں ہیں آپ ﷺ ان میں سے ایک حرف نہیں پڑھیں گے مگر تجھ کو اس کا ثواب دیا جائے گا (یا ان میں موجود دعائیں تیرے حق میں قبول کی جائیں گی)۔

(3) اور حضرت حذیفہ بن یمانؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا بے شک ایک قوم جو اللہ تعالیٰ ان پر یقینی طور پر عذاب

بھیجنے والا ہوتا ہے جس کا فیصلہ ہو چکا ہوتا ہے پھر ایک بچہ ان کے بچوں میں سے مکتب میں "الحمدلله رب العالمین الخ" پڑھتا ہے پس اللہ تعالیٰ اس کو سنتا ہے اور اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ ان سے چالیس سال تک عذاب کو دور رکھتا ہے۔ حضرت حذیفہؓ کی روایت ثعلبیؒ نے اپنی سیرت میں نقل کی ہے۔ مگر بقول امام سیوطیؒ یہ موضوع ہے (الحاشیۃ لعبد الحکیم السیالکوٹی: ۸۹)، قاضی شہاب الدین احمد بن محمدؒ لکھتے ہیں: "وقال العراقی: اِنه موضوع. وقیل: اِنه ضعیف" (حاشیۃ الشہاب: ۱/ ۲۳۵)

اس حدیث شریف میں لفظ "الکُتّاب"، "الرُمّان" کے وزن پر ہے بمعنی مکتب جس میں بچے پڑھتے ہیں۔

تمّ مایتعلق بسورة الفاتحة، والحمدلله اولاً وآخراً والصلوة والسلام علی سیدالانبیاء والمرسلین وعلی آله واصحابه أجمعین.

سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ مَدَنِيَّةٌ وَّ اٰيُهَا مِائَتَانِ وَسَبْعٌ وَّثَمَانُوْنَ

سورۃ بقرہ مدنی ہے اور اس کی دو سو ستاسی آیتیں ہیں

ف: سوال یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے کہ نبی ﷺ نے قرآنی سورتوں کے نام سورۃ بقرہ یا سورۃ آل عمران یا سورۃ النساء رکھنے سے منع فرمایا ہے حالانکہ دیگر صحیح روایات میں نبی ﷺ سے مذکورہ نام ثابت ہیں دونوں قسم کی روایتوں میں تعارض ہے۔ تطبیق کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ جواب: ایک تو یہ ہے کہ ممانعت والی حدیث کی سند ضعیف ہے حتی کہ ابن الجوزیؒ نے اسے موضوع کہا ہے۔ مگر اس جواب کو حافظ ابن حجرؒ نے رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام بیہقیؒ نے اسے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ پس صحیح جواب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ہجرت سے پہلے مذکورہ نام رکھنے سے منع فرمایا تھا کیونکہ کفارِ قریش مذکورہ ناموں کا مذاق اڑاتے تھے، ہجرت کے بعد یہ وجہ نہ رہی اس لئے ممانعت منسوخ ہوگئی۔

ف: آیت کا لغوی معنی علامت اور نشانی ہے اور اصطلاح میں قرآن پاک کا ایک جملہ یا چند جملے جن کے آخر میں وقف ہوتا ہے۔ سورۃ بقرہ کی دو سو ستاسی آیتیں ہیں، ایک قول یہ ہے کہ دو سو پچاسی آیتیں ہیں، ایک اور قول کے مطابق دو سو چھیاسی آیتیں ہیں۔ مگر صحیح یہی ہے کہ دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

(1) الٓمّٓ: وَسَائِرُ الْاَلْفَاظِ الَّتِیْ يُتَهَجّٰى بِهَا اَسْمَاءٌ. مُسَمَّيَاتُهَا الْحُرُوْفُ الَّتِیْ رُكِّبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ. لِدُخُوْلِهَا فِیْ حَدِّ الْاِسْمِ. وَاعْتِوَارِ مَا يَخْتَصُّ بِهٖ مِنَ التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالْجَمْعِ وَالتَّصْغِيْرِ وَنَحْوِ ذَالِكَ عَلَيْهَا. (2) وَبِهٖ صَرَّحَ الْخَلِيْلُ وَاَبُوْ عَلِیٍّ. (3) وَمَا رَوَى ابْنُ مَسْعُوْدٍؓ اَنَّهٗ قَالَ مَنْ قَرَاَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ فَلَهٗ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ اَمْثَالِهَا لَا اَقُوْلُ الٓمّٓ حَرْفٌ بَلْ اَلِفٌ حَرْفٌ وَلَامٌ حَرْفٌ وَمِيْمٌ حَرْفٌ. فَالْمُرَادُ بِهٖ غَيْرُ الْمَعْنَى الَّذِیْ اُصْطُلِحَ عَلَيْهِ فَاِنَّ تَخْصِيْصَهٗ بِهٖ عُرْفٌ مُجَدَّدٌ. بَلِ الْمُرَادُ الْمَعْنَى اللُّغَوِیُّ، وَلَعَلَّهٗ ﷺ سَمَّاهُ بِاسْمِ مَدْلُوْلِهٖ. (4) وَلَمَّا كَانَتْ مُسَمَّيَاتُهَا حُرُوْفًا وُحْدَانًا وَهِیَ مُرَكَّبَةٌ صُدِّرَتْ بِهَا لِيَكُوْنَ تَاْدِيَتُهَا بِالْمُسَمّٰى اَوَّلَ مَا يَقْرَعُ السَّمْعَ. (5) وَاسْتُعِيْرَتِ الْهَمْزَةُ مَكَانَ الْاَلِفِ لِتَعَذُّرِ الْاِبْتِدَاءِ بِهَا.

ترجمہ:۔ ''الٓمٓ''اور دیگر وہ الفاظ جن کے ذریعہ (حروفِ تہجی کا) شمار کیا جاتا ہے اسماء ہیں۔جن کے مسمّیات وہ حروف ہیں جو مرکب کیا جاتا ہے ان سے کلمات۔ بوجہ داخل ہونے ان الفاظ کے تعریف اسم میں۔اور بوجہ پے در پے آنے ان امور کے جو خاص ہیں اسم کے ساتھ یعنی تعریف اور تنکیر اور جمع اور تصغیر وغیرہ کا ان پر۔اور اسی کی تصریح کی ہے خلیل اور ابو علی نے۔اور وہ حدیث جس کو روایت کیا ہے حضرت ابن مسعودؓ نے نبی علیہ السلام سے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: جس نے پڑھا ایک حرف کتاب اللہ کا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے اور ایک نیکی کی دس گنا نیکیاں ہیں میں نہیں کہتا کہ ''الٓمٓ'' ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف اور لام دوسرا اور میم تیسرا حرف ہے''۔پس مراد اس سے اس معنی کا غیر ہے جس پر اصطلاح قائم ہے کیونکہ تخصیص اصطلاحی معنی کے ساتھ عرف جدید ہے۔بلکہ مراد لغوی معنی ہے۔اور شاید کہ نبی علیہ السلام نے ان کو ذکر کر دیا ہو اپنے مدلول کے نام سے۔اور جب تھے الفاظِ تہجی کے مسمّیات بسیط حروف اور خود الفاظ تہجی مرکب تھے تو آغاز کیا گیا ان حروفِ تہجی کے ساتھ تا کہ ہو ان کی ادائیگی مسمی کے ساتھ سب سے پہلی وہ چیز جو کھٹکھٹائے کانوں کو۔اور استعارۃً لیا گیا ہے ہمزہ الف کی جگہ میں کیونکہ متعذر رہے ابتداء اس کے ساتھ۔

تشریح:۔اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے چند امور کو بیان کیا ہے،ایک یہ کہ حروفِ مقطعات اسماء ہیں اپنے اس دعوے پر دو دلائل پیش کئے ہیں،اور علومِ عربیت کے دو ماہرین کی رائے بطورِ تائید پیش کی ہے۔پھر مذکورہ استدلال پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کا جواب دیا ہے۔پھر یہ بیان کیا ہے کہ ان اسماء کو اپنے مسمّیات سے کیوں شروع کیا ہے،اور الف اور دیگر الفاظِ تہجی میں فرق کیوں کیا گیا ہے؟۔

ف:۔حروفِ مقطعات کے بارے میں قاضی صاحبؒ نے چھ اقوال ذکر کئے ہیں (۱) کہ حروفِ مقطعات اسماء ہیں ان کے مسمّٰی وہ حروف ہیں جن سے کلمات بنائے جاتے ہیں (۲) حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہیں اس قول کو آگے جا کر قاضی صاحبؒ نے اپنی عبارت ''وقیل ھی اسماء السور وعلیہ اطباق الاکثر الخ'' سے بیان کیا ہے (۳) حروفِ مقطعات قرآن مجید کے نام ہیں اس قول کو اپنی عبارت ''وقیل انھا اسماء القرآن الخ'' سے بیان کیا ہے (۴) حروفِ مقطعات اللہ تعالیٰ کے نام ہیں اس کو اپنی عبارت ''وقیل انھا اسماء اللّٰہ تعالیٰ الخ'' سے بیان کیا ہے (۵) کہ ''الٓمٓ'' تین حروفِ مبانی (ا،ل،م) کے نام ہیں جن سے بندے کو ایک تعلیم دینا مقصود ہے اس قول کو ''وقیل الالف من اقصیٰ الحلق الخ'' سے بیان کیا ہے (۶) حروفِ مقطعات اللہ تعالیٰ کے ایسے راز ہیں جس کے ساتھ باری تعالیٰ مختص ہے اس قول کو اپنی عبارت ''وقیل انہ سرٌّ استاثرہ اللّٰہ الخ'' سے بیان کیا ہے۔

(1) حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروفِ مبانی، یہ وہ حروف ہیں جن سے الفاظ مرکب کئے جاتے ہیں جیسے: ''زید'' کے ''ز،ی،د'' (۲) حروفِ معانی ہیں یہ وہ حروف ہیں جو اسم اور فعل کے مقابلے میں آتے ہیں۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''الٓمٓ'' اور دیگر تمام وہ الفاظ جن کے ذریعہ حروفِ مبانی کو شمار کیا جاتا ہے اسماء ہیں حروف نہیں،اور ان کے مسمّیات اور معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کو مرکب کیا جاتا ہے مثلاً ''زاء،یاء،دال'' الفاظِ تہجی ہیں اور ان کے معانی اور مسمّیات لفظِ ''زید'' کے ''ز،ی،د'' ہیں۔

قاضی صاحبؒ نے اپنے اس دعوے پر پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ الفاظِ تہجی پر اسم کی تعریف صادق ہے۔ اسم کی تعریف ہے ''جو اپنے معنی پر خود دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو'' اور الفاظ تہجی ایسے ہی ہیں کہ اپنے معنی پر خود دلالت کرتے ہیں اور تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقترن نہیں جیسے: ضاد، راء، باء، بنفسہ دلالت کرتے ہیں ض، ر، ب، پر اور تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقترن نہیں۔ اور دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ الفاظ تہجی میں اسم کے خواص پائے جاتے ہیں مثلاً الفاظِ تہجی معرفہ، نکرہ، جمع، موصوف اور مسندالیہ واقع ہوتے ہیں اور ان کی تصغیر آتی ہے ان کی مثالوں کو ترتیب وار ملاحظہ فرمائیں ''**الالف، الفٌ، الفاتٌ، الالف المقصورة، الالف مقصورة، اُلَيفٌ**''۔ اور یہ تمام اسم کے خواص ہیں لہٰذا الفاظِ تہجی اسماء ہیں۔

(2) چونکہ عوام میں یہ مشہور ہے کہ الفاظِ تہجی حروف ہیں بلکہ بعض خواص کو بھی اشتباہ ہوا ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے صرف دلائل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ نحو کے دو اماموں کی رائے (جس میں انہوں نے الفاظِ تہجی کے اسماء ہونے کی تصریح کی ہے) سے الفاظِ تہجی کے اسماء ہونے کی تائید پیش کی ہے۔ وہ ایک خلیل نحوی اور دوسرے ابوعلی ہیں، دونوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ خلیل نے ایک موقع پر اپنے شاگردوں سے پوچھا کہ تم ''ضَـــــرَبَ'' کے حروفِ مبانی کا تلفظ کس طرح کرتے ہو؟ انہوں نے کہا ''ضاد، راء، باء'' تو خلیل نے کہا یہ تو اسماء ہیں میں تو ''ضہ، رہ، بہ'' کہتا ہوں۔ اور ابوعلی نے ایک موقع پر کہا کہ لوگ یاء حرف نداء میں امالہ کرتے ہیں حالانکہ امالہ اسم کا خاصہ ہے، پس اگر لوگ حرف نداء میں امالہ کرتے ہیں تو ''یٰـس'' کی یاء میں بھی امالہ کرنا چاہئے کیونکہ ''یٰس'' کی یاء اسم ہے۔ امالہ فتحہ کو کسرہ اور الف کو یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنے کو کہتے ہیں۔

ف: خلیل سے مراد خلیل ابن احمد البصری ہیں جو عمرو بن العلاء البصری کے شاگرد ہیں جو کہ قراءات السبع کے مشائخ میں سے ایک ہیں۔ اور ابوعلی سے مراد ابوعلی الفارسی ہیں جن کا شمار نحو کے بڑے اماموں میں ہوتا ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ آپ نے ''الف، لام، میم'' اور دیگر الفاظِ تہجی کو اسماء قرار دیا حالانکہ حدیث شریف میں ان کو حروف کہا ہے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''جو کوئی کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھے اس کے لئے ایک نیکی ہے اور ایک نیکی کی دس گنا نیکیاں ہیں میں نہیں کہتا کہ ''الٓمٓ'' ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف اور لام دوسرا اور میم تیسرا حرف ہے''۔

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دئے ہیں (ا) کہ حدیث شریف میں ان الفاظ کو جو حروف کہا ہے یہ نحاۃ کی اصطلاح کے مطابق نہیں، نحاۃ کی اصطلاح میں حرف وہ ہے جو اپنے معنی پر خود ضم ضمیمہ کے بغیر دلالت نہ کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصطلاح جدید اصطلاح ہے نبی ﷺ کے زمانے کے بعد لوگوں نے یہ اصطلاح بنائی ہے، لہٰذا نبی ﷺ کی حدیث میں حرف سے یہ اصطلاح مراد نہیں۔ بلکہ نبی ﷺ کی حدیث میں حرف سے حرفِ لغوی مراد ہے اور حرف لغت میں بمعنی طرف ہے جو حروف مبانی اور اقسام کلمہ (اسم، فعل، حرف) سب کو شامل ہے کیونکہ حروفِ مبانی اور اقسام کلمہ کی آوازیں اطراف زبان سے نکلتی ہیں بایں وجہ ان سب کو حرف کہتے

ہیں، پس حدیث شریف میں جو ان الفاظ کو حروف کہا ہے اس سے لغوی حرف مراد ہے اور لغوی حرف ان کے اسم ہونے کے منافی نہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ان کلمات کو اس لئے حروف کہا ہے کہ ان کے مدلولات حروف ہیں جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ چکے کہ ''ان الفاظ کے مسمّیات اور معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کو مرکب کیا جاتا ہے مثلاً ''زاء، یاء، دال'' الفاظِ تہجی ہیں اور ان کے معانی اور مسمّیات لفظ ''زید'' کے ''ز، ی، د'' ہیں''۔ پس یہ از قبیل تسمیۃ الشئی باسم مدلولہ ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ الفاظِ تہجی خود تو مرکب ہیں مگر ان کے مسمّیات بسیط حروف ہیں۔ ان الفاظ میں یہ لطیفہ پایا جاتا ہے کہ یہ جن حروف کے نام ہیں ان حروف کو ان کے شروع میں لگا دیا ہے یعنی مسمّٰی کو اسم کے شروع میں لگا دیا ہے جیسے لفظ ''زید'' کی ''ز'' کا نام ''زاء'' ہے، جس کے شروع میں ''ز'' لگا دی ہے اور ''ی'' کا نام ''یاء'' ہے، جس کے شروع میں ''ی'' ہے اور ''د'' کا نام ''دال'' ہے، جس کے شروع میں ''د'' ہے۔ اور اس میں راز یہ ہے کہ تاکہ ان اسماء سے اپنے مسمّیات کی طرف ذہن جلدی منتقل ہو اور ان اسماء کا تلفظ شروع کرتے ہی سامع کے کان میں مسمّٰی حروف پڑ جائیں۔

(5) سوال یہ ہے کہ الفاظِ تہجی میں سے اَلف میں مذکورہ بالا قاعدہ جاری نہیں ہوا ہے کیونکہ الف کو اپنے مسمّٰی یعنی ''ا'' سے شروع نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ہمزہ مفتوحہ اس کے شروع میں لگا دیا جاتا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ الف کے شروع میں ''ا'' کے بجائے ہمزہ مفتوحہ اس لئے لگا دیا ہے کہ خود ''ا'' ساکن ہے اور ساکن حرف سے ابتداء کرنا متعذر ہے اس لئے ''ا'' کے قریب دوسرا حرف یعنی ہمزہ استعارۃً لے کر اس کے شروع میں لگا دیا ہے۔

(1) وَهِيَ مَالَمْ تَلِهَا الْعَوَامِلُ مَوْقُوْفَةٌ خَالِيَةٌ عَنِ الْاِعْرَابِ لِفَقْدِ مُوْجِبِهِ وَمُقْتَضِيهِ. لٰكِنَّهَا قَابِلَةٌ اِيَّاهُ وَمُعَرَّضَةٌ لَهُ اِذْلَمْ تُنَاسِبْ مَبْنِيَّ الْاَصْلِ. (2) وَلِذٰلِكَ قِيْلَ صٓ وَقٓ مَجْمُوْعًا فِيْهِمَا بَيْنَ سَاكِنَيْنِ، وَلَمْ يُعَامَلْ مُعَامَلَةَ أَيْنَ وَهٰؤُلَاءِ.

ترجمہ:۔ اور وہ جب تک کہ متصل نہ ہوان کے ساتھ عوامل، ساکن ہیں خالی ہیں اعراب سے کیونکہ مفقود ہے موجب و مقتضی اعراب۔ لیکن وہ قابل ہیں اعراب کے اور عرضِ اعراب کے محل ہیں کیونکہ مناسب نہیں ہیں مبنی الاصل کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے ''ص، ق'' جن میں اجتماع ساکنین ہے اور نہیں کیا گیا معاملہ ''أین'' اور ''ھؤلاء'' جیسا۔

تشریح:۔ (1) قاضی صاحبؒ نے سابقہ عبارت میں الفاظِ تہجی کی اسمیت کو ثابت کیا یہاں سے الفاظِ تہجی کے معرب یا مبنی ہونے کے بارے میں اپنا پسندیدہ قول (کہ الفاظِ تہجی اپنے عوامل کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے موقوف معرب ہیں) بیان فرمایا ہے کہ یہ جب تک کہ اپنے عوامل کے ساتھ مرکب نہ ہوں معرب ساکن ہوں گے اور اعراب سے خالی ہوں گے۔ معرب اس لئے ہیں کہ جمہور نحاۃ نے معرب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ''معرب وہ اسم ہے جس کا آخر عوامل کے اختلاف سے بدلے'' یعنی جس کا آخر مختلف عوامل آنے کی صورت میں مختلف ہونے کا قابل ہو۔ بالفعل مختلف عوامل کا آنا یا بالفعل اس کے آخر کا مختلف ہونا شرط نہیں (جیسا کہ ابن حاجبؒ کی رائے ہے)، اور الفاظ تہجی عامل کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ایسے ہی ہیں کہ بالفعل وہ صرف اعراب کے قابل اور عرضِ اعراب کے لئے

محل ہیں اور مبنی الاصل کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتے۔ لہذا جمہور کے نزدیک ایسا اسم معرب ساکن ہوگا اور اعراب سے فی الحال خالی ہوگا کیونکہ اعراب کا موجب (عامل) اور مقتضی (معنی مقتضی للاعراب یعنی فاعلیت، مفعولیت، اضافت) نہیں پایا جار ہا ہے۔

(2) سکون دو قسم پر ہے ایک سکونِ وقف اور دوسرا سکون بناء۔ سکون وقف معرب اسماء میں ان پر وقف کرتے وقت ہوتا ہے اور سکون بناء مبنی اسماء میں ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ معرب اسماء میں سکون مرکب ہونے سے پہلے پایا جاتا ہے، جیسے: ''زیدْ، خالدْ، بکرْ'' میں، جو مرکب ہونے کے بعد حرکت سے بدل جاتا ہے جیسے: ''جاء زیدٌ، جاء خالدٌ، جاء بکرٌ'' میں، اور ایسے سکون کی وجہ سے اگر التقاء ساکنین لازم آئے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ عارضی سکون ہے۔ مگر سکون بناء میں التقاء ساکنین جائز نہیں (کیونکہ یہ سکون عارضی نہیں دائمی ہے) بلکہ دوسرے حرف کو حرکت دینا ضروری ہے جیسے: ''حَیثُ، اَینَ'' اور ''ھٰؤلاءِ'' میں دوسرے حرف (ثاء، نون، ہمزہ) کو حرکت دیا ہے۔

اسی بات پر تفریع کرتے ہوئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ الفاظِ تہجی معرب ساکن ہیں اس لئے '' ص، ق'' کے ناموں (صاد، قاف) میں دوساکنوں (الف اوردال، الف اورفاء) کو جمع کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے اور ان کے ساتھ ''این'' اور ''ھؤلاء'' جیسا معاملہ نہیں کیا گیا ہے کہ ان کی طرح دوسرے حرف کو حرکت دے۔

(1) ثُمَّ اِنَّ مُسَمَّيَاتِهَا لَمَّا كَانَتْ عُنْصُرَ الْكَلَامِ وَبَسَائِطَهُ الَّتِيْ يَتَرَكَّبُ مِنْهَا افْتُتِحَتِ السُّوَرُ بِطَائِفَةٍ مِنْهَا اِيْقَاظًا لِمَنْ تُحُدِّيَ بِالْقُرْآنِ. وَتَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمَتْلُوَّ عَلَيْهِمْ كَلَامٌ مَنْظُوْمٌ مِمَّا يَنْظِمُوْنَ مِنْهُ كَلَامَهُمْ، فَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَمَا عَجَزُوْا عَنْ آخِرِهِمْ مَعَ تَظَاهُرِهِمْ وَقُوَّةِ فَصَاحَتِهِمْ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمَا يُدَانِيْهِ. (2) وَلِيَكُوْنَ اَوَّلَ مَا يَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ مُسْتَقِلًّا بِنَوْعٍ مِنَ الْاِعْجَازِ. فَاِنَّ النُّطْقَ بِاَسْمَاءِ الْحُرُوْفِ مُخْتَصٌّ بِمَنْ خَطَّ وَدَرَسَ. فَاَمَّا مِنَ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ لَمْ يُخَالِطِ الْكُتَّابَ فَمُسْتَبْعَدٌ مُسْتَغْرَبٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَالْكِتَابَةِ وَالتِّلَاوَةِ.

ترجمہ:۔ پھر جب الفاظ تہجی کے معانی کلام کا مادہ اور اس کے ایسے بسیط حروف تھے جن سے کلام مرکب ہوتا ہے تو شروع کیا سورتوں کو ان کے ایک حصہ سے تاکہ بیدار کر دے ان کو جن کو قرآن مجید کے ذریعہ چیلنج کیا گیا ہے۔ اور تنبیہ کرنے کے لئے اس بات پر کہ جو قرآن تم پر تلاوت کیا جارہا ہے یہ ایسا کلام ہے جو ان حروف سے بنایا گیا ہے جن سے تم اپنا کلام بناتے ہو، پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم عاجز نہ ہوتے سب کے سب باوجودیکہ تم ایک دوسرے کے معاون ہو اور قوتِ فصاحت رکھتے ہو، ایسا کلام لانے سے جو قرآن مجید کے قریب ہو۔ اور تاکہ سب سے پہلے کانوں کو کھٹکھٹانے والے الفاظ اعجاز کی ایک مستقل نوع ہو۔ کیونکہ حروف کے اسماء کا تکلم کرنا مختص ہے اس شخص کے ساتھ جو خط لکھ سکتا ہو اور پڑھ سکتا ہو۔ اور اس شخص سے جو ایسا اَن پڑھ ہو جس کا کبھی کاتبوں کے ساتھ اختلاط نہ رہا ہو تو (اس سے تلفظ الفاظ) بعید، غریب اور خارق عادت ہے جیسا کہ لکھنا اور پڑھنا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے الفاظِ تہجی کو سورتوں کے شروع میں لانے کے دو فائدے بیان فرمائے ہیں (۱) ایک یہ کہ

سورتوں کوان الفاظ سے شروع کرنے میں تنبیہ ہے کہ مبلغ (رسول) کے حال سے قطع نظر بنفسہ یہ متلو قرآن مجید معجز ہے جس کی طرف ''ایقاظاً لمن الخ'' سے اشارہ کیا ہے (۲) دوسرا یہ کہ مبلّغ کے حال کے اعتبار سے بھی یہ کلام معجز ہے جس کی طرف ''ولیکون اول مایقرع الاسماء الخ'' سے اشارہ کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ الفاظِ تہجی کے مسمّیات (معانی) چونکہ عربی کلام کے لئے مادہ اور ایسے بسیط حروف ہیں جن سے کلام مرکب ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ نے ان سے اپنے کلام کی بعض سورتوں کو شروع کیا ہے تو اس سے ان لوگوں کو بیدار کرنا مقصود ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے چیلنج کیا ہے کہ قرآن مجید جیسا کلام پیش کرلو، وجہ چیلنج یہ ہے کہ یہ کلام جو تمہارے سامنے پڑھا جاتا ہے آخر یہ بھی تو انہی حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنا کلام بناتے ہو اور جو تمہارے کلام کے لئے مادہ اور بسائط ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تم اس کا مثل پیش نہیں کرسکتے ہو؟ تو اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا یعنی پیغمبر ﷺ اپنی طرف سے بناتا تو فصاحت اور بلاغت میں اس کلام کے قریب کلام لانے سے تم سب کے سب عاجز نہ ہوتے باوجود کہ تم ایک دوسرے کی مدد بھی کرتے ہو اور قوتِ فصاحت بھی رکھتے ہو۔ پس یہ قرآن مجید کے بنفسہ معجز ہونے کی دلیل ہے جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے کسی بشر کا کلام نہیں۔

''بسائطه التی الخ'' عطفِ تفسیری ہے'' عنصر الکلام'' کے لئے۔ ''بطائفة منها'' کی ضمیر الفاظ تہجی کی طرف راجع ہے نہ کہ مسمّٰی حروف کی طرف کیونکہ سورتوں کا افتتاح الفاظِ تہجی سے کیا ہے نہ کہ حروفِ مفردہ سے اگرچہ شروع میں حروفِ مفردہ کے نقوش ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ جب مراد اسماء ہیں مسمّیات نہیں تو اسماء کو لکھ لیتے مسمّیات کو کیوں لکھا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عادت مستمرہ یہی ہے کہ مرکب کلمہ کے حروف کو شمار کرتے وقت ان کے اسماء کو ذکر کیا جاتا ہے مگر لکھتے وقت خود حروف لکھے جاتے ہیں مثلاً جب کاتب سے کہا جاتا ہے کہ ''ضاد'' لکھو تو وہ ''ض'' لکھے گا نہ کہ ''ضاد''۔

''مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم'' شبہ کا جواب ہے شبہ یہ کہ شاید قریش کے افراد تنہا تو مقابلہ نہ کرسکتے لیکن اگر وہ ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تو ہوسکتا کہ وہ اس کا مثل پیش کرنے پر قادر ہوجاتے۔ یا شاید قریش میں اس وقت فصیح بلیغ لوگ موجود نہ ہوں اس لئے اس کلام کا معارضہ نہ کرسکے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعاون سے کوئی مانع نہیں تھا وہ ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تھے پھر بھی وہ فصاحت و بلاغت میں قرآن مجید کے قریب کلام پیش نہ کرسکے، اور اس وقت کے قریش فصیح بلیغ بھی تھے لہذا یہ شبہ غلط ہے۔ ''عن آخرهم'' مصدر محذوف کے لئے صفت ہے تقدیری عبارت ہے ''لما عجزوا عجزاً صادراً عن آخرهم'' مراد سب کا عجز بیان کرنا ہے۔

(2) دوسرا فائدہ سورتوں کے شروع میں الفاظِ تہجی لانے کا یہ ہے کہ تاکہ شروع کلام ہی سے ایک مستقل نوع اعجاز کے ساتھ لوگوں کے کانوں کو کھٹکھٹائے یعنی تاکہ شروع ہی سے اس کا معجز ہونا معلوم ہو کہ کسی بشر کے لئے اس کا معارضہ ممکن نہیں کیونکہ حروف کے اسماء کے ساتھ تکلم کرنا صرف اس شخص کا کام ہے جو لکھنا پڑھنا جانتا ہو۔ باقی ایک ایسے شخص سے حروف کے اسماء کا تکلم بہت بعید اور عجیب

وغریب وخارق للعادت ہے جس کا لکھنے پڑھنے والوں کے ساتھ بھی مخالطت نہ آئی ہو جیسا کہ ایک ایسے ہی ان پڑھ شخص کا لکھنا اور پڑھنا عجیب وغریب کام ہے۔ اور حروف تہجی کے یہ نام چونکہ ایک ایسے شخص (نبی ﷺ) نے پیش کئے ہیں جو بالکل امی ہیں جس کا کبھی پڑھے لکھے لوگوں کے ساتھ مخالطت نہیں آئی ہے لہذا یہ ایک مستقل معجزہ ہے اور یہ دلیل ہے کہ نبی ﷺ کو حروف تہجی کے اسماء کا علم وحی کے ذریعہ سے ہوا۔ یاد رہے کہ یہ خاص کر الفاظ تہجی کی وجہ اعجاز ہے باقی قرآن کی وجہ اعجاز اس کے علاوہ ہے جو آگے آئے گی۔

(1) اسِیَّمَا وَقَدْ رَاعَی فِیْ ذَالِکَ مَایَعْجِزُ عَنْهُ الْاَدِیْبُ الْاَرِیْبُ الْفَائِقُ فِیْ فَنِّهٖ. (2) وَهُوَ اَنَّهٗ اَوْرَدَ فِیْ هٰذِهِ الْفَوَاتِحِ اَرْبَعَةَ عَشَرَ اِسْمًا هِیَ نِصْفُ اَسَامِیْ حُرُوْفِ الْمُعْجَمِ، اِنْ لَمْ یُعَدَّ فِیْهَا الْاَلِفُ حَرْفًا بِرَاْسِهٖ، فِیْ تِسْعٍ وَعِشْرِیْنَ سُوْرَةً بِعَدَدِهَا اِذَا عُدَّ فِیْهَا الْاَلِفُ مُشْتَمِلَةً عَلٰی اَنْصَافِ اَنْوَاعِهَا. (3) فَذَکَرَ مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ وَهُوَ مَا یَضْعُفُ الْاِعْتِمَادُ عَلٰی مَخْرَجِهٖ وَیَجْمَعُهَا "سَتَشْحَثُکَ خَصَفَهٗ" نِصْفَهَا الْحَاءَ وَالْهَاءَ وَالصَّادَ وَالسِّیْنَ وَالْکَافَ. (4) وَمِنَ الْبَوَاقِیْ الْمَجْهُوْرَةِ نِصْفَهَا یَجْمَعُهٗ لَنْ یَقْطَعَ اَمْرٌ. (5) وَمِنَ الشَّدِیْدَةِ الثَّمَانِیَةِ الْمَجْمُوْعَةِ فِیْ "اَجِدْتَ طَبَقَکَ" اَرْبَعَةً یَجْمَعُهَا "اَقِطُکَ". وَمِنَ الْبَوَاقِیْ الرِّخْوَةِ عَشْرَةً یَجْمَعُهَا "حَمَسَ عَلٰی نَصْرِهٖ".

ترجمہ:۔ خاص کر جب کہ رعایت کی ہو اس میں ان اُمور کی کہ عاجز ہو ان سے ایک ادیب، ماہر، اپنے فن میں ممتاز شخص۔ اور وہ اُمور یہ ہیں کہ وہ لائے ہیں ان اوائل سورتوں میں چودہ اَسماء جو نصف ہے حروف معجمہ کے ناموں کا اگر شمار نہ کیا جائے ان میں الف مستقل حرف، انتیس سورتوں میں ان کے عدد کے مطابق اگر شمار کیا جائے ان میں الف، درآں حال کہ وہ مشتمل ہے حروف کے انواع کی نصف نصف قسموں پر۔ پس ذکر کیا حروف مہموسہ میں سے، اور (حروف مہموسہ) وہ ہیں جو ضعیف ہوتا ہے ان کا اعتماد اپنے مخرج پر، اور جمع کرتا ہے ان کو "سَتَشْحَثُکَ خَصَفَهٗ" ان کے نصف کو (جو کہ) حاء، ہاء، صاد، سین، اور کاف ہیں۔ اور (ذکر کیا) باقی مجہورہ میں سے ان کا نصف، جمع کرتا ہے ان کو "لن یقطع أمرٌ"۔ اور آٹھ شدیدہ میں سے جو کہ جمع ہیں "اَجِدْتَ طَبَقَکَ" میں چار کو، جن کو جمع کرتا ہے "اَقِطُکَ"۔ اور (ذکر کیا) باقی رخوہ میں سے دس کو، جن کو جمع کرتا ہے "حَمَسَ عَلٰی نَصْرِهٖ"۔

تشریح:۔ (1) قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک شبہ کا جواب دیا ہے۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ گذشتہ عبارت کا دوسرا فائدہ یہ بیان کیا تھا کہ نبی ﷺ پڑھے ہوئے نہیں تھے پھر ان سے الفاظِ تہجی کا صدور اس کلام کے اعجاز کی علامت ہے۔ تو شبہ یہ ہے کہ ممکن ہے نبی ﷺ نے مختصر وقت میں کسی پڑھے ہوئے شخص سے الفاظ تہجی سیکھے ہوں یا کسی بچے سے سیکھے ہوں کیونکہ الفاظِ تہجی محدود ہیں جن کا سیکھنا زیادہ مشکل نہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ کم وقت میں سیکھے ہوں جس کا کسی کو علم نہ ہو سکا پس یہ دعوی کہ نبی ﷺ ان پڑھ تھے اور ان سے الفاظِ تہجی کا صدور اعجاز ہے درست نہ ہو؟ جواب یہ ہے کہ اس وقت مکہ مکرمہ میں لکھنے پڑھنے کا کوئی رواج نہیں تھا بڑے بھی دو یا تین کے علاوہ سارے ان پڑھ تھے کسی بچے کا پڑھا ہوا ہونا تو بہت بعید ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صرف الفاظِ تہجی کا تلفظ اعجاز نہیں بلکہ اس میں تو عجیب وغریب لطائف کی رعایت کی گئی ہے جن سے ایک ادیب اور فنون عربیت کا ماہر شخص بھی عاجز ہے، پس ایک اَن پڑھ شخص یا عام

پڑھا ہوا شخص اس طرح کا کلام پیش کرنے سے بطریقہ اولیٰ عاجز ہوگا۔

(2) پھر قاضی صاحب "قرآن مجید میں موجود الفاظِ تہجی میں پائے جانے والے لطائف کو اپنی طویل عبارت میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے سورتوں کے شروع میں حروف مبانی کے چودہ اسماء کوذکرکیاہے یعنی ''الف،لام،میم،صاد،راء،کاف،ہاء،یاء،عین،طاء،سین،حاء،قاف،نون''۔تو اس خاص تعداد میں بھی ایک نکتہ ہے وہ یہ کہ حروفِ تہجی کل اٹھائیس ہیں بشرطیکہ الف کو مستقل حرف نہ قرار دیا جائے بلکہ الف اور ہمزہ کو ایک حرف قرار دیا جائے (صرف اتنا فرق ہو کہ اگر متحرک ہے تو ہمزہ ورنہ الف ہے)،اور سورتوں کے شروع میں مذکور چودہ اس مجموعہ حروفِ تہجی کا نصف ہے۔اور یہ چودہ حروف انتیس (۲۹) سورتوں کے شروع میں ذکر ہیں جس میں یہ نکتہ ہے کہ الف کو مستقل حرف شمار کرنے کی صورت میں حروفِ مبانی کی تعداد انتیس (۲۹) ہو جاتی ہے،اس طرح مذکورہ سورتوں کی تعداد حروفِ مبانی کی تعداد کے مطابق ہو جائے گی۔

(3) پھر حروفِ مبانی کے مختلف قسم کے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے ان کے مختلف اقسام بنتے ہیں ان چودہ اسماء میں ہر قسم کا نصف لیا گیا ہے۔یہ یاد رہے کہ نصف میں تعمیم ہے خواہ نصف تحقیقی ہو یا تقریبی۔نصف تحقیقی جیسے آٹھ کا نصف چار ہے اور چار کا نصف تحقیقی دو ہے۔اور نصف تقریبی جیسے سات کا نصف تین قرار دیا جائے یا چار قرار دیا جائے۔

ہر قسم کے اوصاف کے نصف کا ان چودہ حروف میں پائے جانے کی تفصیل اس طرح ہے،کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی ایک قسم حروفِ مہموسہ ہیں۔مہموسہ وہ حروف ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہوتا ہے یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ رکتی ہو بلکہ ادائیگی اور سانس دونوں جاری ہوں۔حروفِ مہموسہ دس ہیں جن کو یہ قول ''سَتَشْحَثُكَ خَصَفَةُ'' (عنقریب تجھ سے الحاح وزاری کرے گی خصفہ نامی عورت) جامع ہے۔ان دس کا نصف تحقیقی یعنی پانچ حروف ان چودہ میں پائے جاتے ہیں اور وہ پانچ حروف ''حاء،ھاء،صاد،سین،کاف'' ہیں۔

(4) مذکورہ بالا دس حروفِ مہموسہ کے علاوہ باقی اٹھارہ حروف کو مجہورہ کہتے ہیں۔مجہورہ وہ حروف ہیں جن کا اعتماد اپنے مخرج پر قوی ہوتا ہے یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہے،جس سے آواز میں جہر اور قوت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ان کو مجہورہ کہتے ہیں۔مجہورہ حروف کا بھی نصف تحقیقی یعنی نو (۹) حروف ان چودہ میں پائے جاتے ہیں جن کو یہ قول ''لَن یُقْطَعَ امرٌ'' (ہرگز نہیں کاٹا جائے گا امر) جامع ہے۔

(5) حروف اوصاف کے اعتبار سے منقسم ہیں شدیدہ اور رخوہ کی طرف۔شدیدہ وہ ہیں جن کی ادائیگی کے وقت آواز رک جاتی ہو۔اور رخوہ وہ ہیں جن کی ادائیگی کے وقت آواز جاری رہتی ہو۔پس شدت اور رخوۃ کا مدار آواز کے رکنے یا نہ رکنے پر ہے جیسا کہ مجہورہ اور مہموسہ کا مدار سانس رکنے اور نہ رکنے پر ہے۔

حروفِ شدیدہ آٹھ ہیں جن کو یہ قول ''اَجِدْتَ طَبَقَكَ'' (تو نے اپنا طبق یعنی کھانا رکھنے کا برتن عمدہ بنایا) جامع ہے،جن

کا نصف تحقیقی یعنی چار حروف (الف، قاف، طاء، کاف) ان چودہ میں پائے جاتے ہیں جن کو یہ قول ''اِقــطَک'' (تیرا پنیر) جامع ہے۔ دودھ کو پھاڑ کر بنایا ہوا نمکین مادہ، اور نچھوڑا ہوا دہی کو پنیر کہتے ہیں۔

آٹھ حروف شدیدہ کے علاوہ باقی بیس حروف رخوہ ہیں (بشرطیکہ الف کو مستقل حرف نہ قرار دیا جائے) جن کا نصف تحقیقی یعنی دس حروف مذکورہ چودہ حروف میں پائے جاتے ہیں جن کو یہ قول ''حَمَسَ عَلٰی نَصْرِہٖ'' (وہ شجاع ہے اس کی مدد پر) جامع ہے۔

(1) وَمِنَ الْمُطْبَقَةِ الَّتِیْ هُوَ الصَّادُ وَالضَّادُ وَالطَّاءُ وَالظَّاءُ نِصْفُهَا. وَمِنَ الْبَوَاقِی الْمُنْفَتِحَةِ نِصْفُهَا. (2) وَمِنَ الْقَلْقَلَةِ وَهِیَ حُرُوْفٌ تَضْطَرِبُ عِنْدَ خُرُوْجِهَا وَيَجْمَعُهَا قَدْطَبَجَ نِصْفُهَا الْاَقَلُّ لِقِلَّتِهَا. (3) وَمِنَ اللَّيِّنَتَيْنِ الْيَاءَ لِاَنَّهَا اَقَلُّ ثِقْلاً. (4) وَمِنَ الْمُسْتَعْلِيَةِ وَهِیَ الَّتِیْ يَتَصَعَّدُ الصَّوْتُ بِهَا فِی الْحَنَكِ الْاَعْلٰی وَهِیَ سَبْعَةٌ اَلْقَافُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالْخَاءُ وَالْغَيْنُ وَالضَّادُ وَالظَّاءُ نِصْفُهَا الْاَقَلُّ. وَمِنَ الْبَوَاقِی الْمُنْخَفِضَةِ نِصْفُهَا.

ترجمہ:۔ اور (ذکر کیا) مطبقہ میں سے جو کہ صاد، ضاد، طاء، ظاء ہیں ان کا نصف۔ اور (ذکر کیا) باقی منفتحہ میں سے ان کا نصف۔ اور (ذکر کیا) قلقلہ میں سے، اور قلقلہ وہ حروف ہیں جن میں اضطراب ہوتا ہے نکلنے کے وقت، اور ان کو جمع کرتا ہے ''قدطبج'' ان کا نصفِ اقل، بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ اور (ذکر کیا) دو حروفِ لین میں سے یاء کو، کیونکہ کم ہے یاء میں ثقل۔ اور (ذکر کیا) مستعلیہ میں سے، اور مستعلیہ وہ ہیں جو بلند ہوتی ہے جن کے ساتھ آواز اوپر تالو میں، اور وہ سات حروف ہیں، قاف، صاد، طاء، خاء، غین، ضاد، ظاء، ان کا نصف اقل۔ اور (ذکر کیا) باقی منخفضہ میں سے ان کے نصف کو۔

تشــریــح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں قرآن مجید میں موجود الفاظ تہجی کے مزید لطائف کو بیان کیا ہے۔ (1) فرماتے ہیں کہ حروف کی اوصاف کے اعتبار سے ایک اور تقسیم ہے یعنی حروف منقسم ہیں مطبقہ اور منفتحہ کی طرف۔ حروفِ مطبقہ وہ حروف ہیں جن کو ادا کرتے وقت وسطِ لسان تالو سے مل جاتا ہو۔ حروفِ مطبقہ چار ہیں ''ص، ض، ط، ظ''۔ ان چار کا نصف تحقیقی دو حروف یعنی ''ص، ط'' مذکورہ چودہ اسماء میں پائے جاتے ہیں۔ اور حروفِ منفتحہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے وقت وسطِ زبان تالو سے نہیں ملتا بلکہ جدا رہتا ہے۔ حروفِ منفتحہ باقی چوبیس حروف ہیں جن کا بھی نصف تحقیقی یعنی بارہ حروف مذکورہ چودہ حروف میں پائے جاتے ہیں۔ وہ بارہ حروف یہ ہیں ''الف، لام، میم، یاء، کاف، ہاء، راء، عین، سین، حاء، قاف، نون''۔

(2) حروف کی ایک قسم حروف قلقلہ ہیں۔ قلقلہ کا لغوی معنی ہے حرکت، اور اصطلاح میں قلقلہ وہ حروف ہیں جن کی آواز کے وقت زبان مضطرب اور متحرک ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان حروف میں صفتِ شدت اور صفتِ جہر دونوں پائی جاتی ہیں جو سانس اور آواز کے لئے مانع ہیں اس لئے ان کی ادائیگی کے وقت زبان میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ حروف قلقلہ پانچ ہیں جن کو یہ قول ''قــدطبــج'' (بے وقوف ہوا) جامع ہے۔ حروفِ قلقلہ کا نصف تقریبی دو حرف یعنی ''قاف، طاء'' مذکورہ چودہ اسماء میں پائے جاتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چودہ حروف میں حروفِ قلقلہ کے نصف اکثر کے بجائے نصف اقل اس لئے لیا ہے کہ حروفِ قلقلہ بنفسہا ثقیل

اور قلیل ہیں لہذا ان میں سے کم لینا ہی مناسب ہے۔

(3) حروف کی ایک قسم حروفِ لین ہیں۔ لین کا لغوی معنی ہے نرمی، اور اصطلاح میں حروفِ لین وہ حروف ہیں جو اپنے مخرج سے ایسی نرمی اور آسانی کے ساتھ ادا ہوتے ہیں کہ اگر کوئی قاری ان حروف پر مد کرنا چاہے تو کر سکے۔ حروفِ لین دو ہیں یعنی واو اور یاء۔ مذکورہ چودہ حروف میں حروفِ لین میں سے یاء پائی جاتی ہے کیونکہ یاء میں واو کی بنسبت ثقل کم ہے۔ باقی الف باوجود کہ حروفِ لین میں سے ہے مگر اس کا اعتبار اس لئے نہیں کیا گیا کہ ماقبل میں گذر چکا کہ الف کوئی مستقل حرف نہیں بلکہ اکثر یہ واو یا یاء سے بدل کر آتا ہے۔

(4) حروف کی ایک قسم حروفِ مستعلیہ ہیں۔ استعلاء کا لغوی معنی ہے بلندی طلب کرنا اور اصطلاح میں حروفِ مستعلیہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے وقت آواز اوپر تالو کی طرف بلند ہو جاتی ہے۔ چونکہ ان حروف کی ادائیگی کے وقت آواز منہ کے اوپر کی طرف سے نکلتی ہے اس لئے ان کو حروفِ مستعلیہ کہتے ہیں۔ حروفِ مستعلیہ سات ہیں یعنی "ص، ض، ط، ظ، خ، غ، ق"۔ سورتوں کے شروع میں ان کا نصف اقل تین حروف یعنی "ص، ط، ق" پائے جاتے ہیں۔ ان سات حروف کے علاوہ باقی بائیس (بشرطیکہ الف کو مستقل حرف شمار کیا جائے) حروف کو منخفضہ کہتے ہیں کیونکہ ان کی ادائیگی کے وقت آواز منہ کے نیچے کی طرف سے نکلتی ہے اور زبان تالو سے نیچے رہتی ہے۔ حروفِ منخفضہ کا نصف تحقیقی گیارہ حروف یعنی "الف، لام، میم، راء، کاف، ہاء، یاء، عین، سین، حاء، نون" کو مذکورہ چودہ اسماء میں ذکر کیا ہے۔

(1) وَمِنْ حُرُوْفِ الْبَدَلِ وَهِيَ احَدَ عشرَ عَلَى مَاذَكَرَهُ سِيْبَوَيْهِ وَاخْتَارَهُ ابْنُ جِنِّيٍّ وَيَجْمَعُهَا "اَجِدُ طَوَيْتَ مِنْهَا" السِّتَّة الشَّائعَة الْمَشْهُوْرَةَ الَّتِي يَجْمَعُهَا "اَهْطَمِيْنِ" (2) وَقَدْ زَادَ بَعْضُهُمْ سَبْعَةً أُخْرىٰ وَهِيَ اللَّامُ فِي أُصَيْلَالٍ وَالصَّادُ وَالزَّايُ فِي صِرَاطٍ وَزِرَاطٍ وَالْفَاءُ فِي اَجْدَافٍ وَالْعَيْنُ فِي أَعِنَّ وَالثَّاءُ فِي ثُرُوْغِ الدَّلْوِ وَالْبَاءُ فِي بَاسِمِكَ حَتّٰى صَارَتْ ثَمَانِيَةَ عَشرَ. وَقَدْ ذَكَرَ مِنْهَا تِسْعَةَ السِّتَّةَ الْمَذْكُوْرَةَ وَاللَّامَ وَالصَّادَ وَالْعَيْنَ (3) وَمِمَّا يُدْغَمُ فِي مِثْلِهِ وَلَايُدْغَمُ فِي الْمُقَارِبِ وَهِيَ خَمْسَةَ عَشرَ الْهَمْزَةُ وَالْهَاءُ وَالْعَيْنُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالْمِيْمُ وَالْيَاءُ وَالْخَاءُ وَالْغَيْنُ وَالضَّادُ وَالظَّاءُ وَالشِّيْنُ وَالزَّايُ وَالْفَاءُ وَالْوَاوُ نِصْفُهَا الْاَقَلَّ، وَمِمَّا يُدْغَمُ فِيْهِمَا وَهِيَ الثَّلَاثَةَ عَشرَ الْبَاقِيَةُ نِصْفُهَا الْاَكْثَرَ الْحَاءَ وَالْقَافَ وَالْكَافَ وَالرَّاءَ وَالسِّيْنَ وَاللَّامَ وَالنُّوْنَ لِمَا فِي الْاِدْغَامِ مِنَ الْخِفَّةِ وَالْفَصَاحَةِ، (4) وَمِنَ الْاَرْبَعَةِ الَّتِي لَاتُدْغَمُ فِيْمَا يُقَارِبُهَا وَيُدْغَمُ فِيْهَا مُقَارِبُهَا وَهِيَ الْمِيْمُ وَالزَّايُ وَالسِّيْنُ وَالْفَاءُ نِصْفَهَا.

ترجمہ:۔ اور (ذکر کیا) حروفِ بدل میں سے، اور وہ گیارہ ہیں جیسا کہ ذکر کیا ہے سیبویہ نے اور اختیار کیا ہے اس کو ابن جنی نے اور جمع کرتا ہے ان کو "اَجِدُ طَوَیْتَمِنها"۔ ان میں سے وہ چھ جو شائع اور مشہور ہیں جن کو جمع کرتا ہے "اَهطَمِیْنِ"۔ اور بعضوں نے زیادہ کیا ہے سات اور، اور وہ لام ہے "اُصَیلال" میں اور صاد اور زاء ہیں "صراط" اور "زراط" میں اور فاء ہے "جدف" میں اور عین ہے "اَعنّ" میں اور ثاء ہے "ثُرُوغِ الدَّلْو" میں اور باء ہے "باسمک" میں، یہاں تک کہ اٹھارہ ہو گئے، اور ذکر کئے ان میں سے نو کو، چھ مذکورہ اور لام، صاد اور عین۔ اور ان حروف میں سے جو مدغم ہوتے ہیں اپنے مثل میں اور نہیں مدغم ہوتے ہیں قریب المخرج میں اور وہ پندرہ

ہیں، ہمزہ، ھاء، عین، صاد، طاء، میم، یاء، خاء، غین، ضاد، فاء، ظاء، شین، زاء، واو، ان کا نصفِ اقل۔ اوران حروف میں سے جو مدغم ہوتے ہیں دونوں میں اور وہ باقی تیرہ ہیں ان کا نصفِ اکثر، حاء، قاف، کاف، راء، سین، لام، نون، کیونکہ ادغام میں خفت اور فصاحت ہے، اوران چار حروف میں سے جو نہیں مدغم ہوتے ہیں قریب المخرج میں اور مدغم ہوتا ہے ان میں ان کا قریب المخرج اور وہ میم، زاء، سین، فاء ہیں ان کا نصف۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں قرآن مجید میں موجود الفاظ تہجی کے مزید لطائف کو ذکر کیا ہے۔ (1) فرماتے ہیں کہ حروف کی ایک قسم حروفِ بدل ہیں۔ حروفِ بدل وہ حروف ہیں جو دوسرے حروف سے بدل کر آتے ہیں۔ حروفِ بدل گیارہ حروف ہیں جن کو یہ قول ''اَجِدُ طَوَیْتَ منها'' (میں پاتا ہوں کہ تو نے اعراض کیا ہے اپنی محبوبہ سے) جامع ہے۔ ان میں سے ہمزہ واو سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''اوائل'' جو کہ اصل میں ''ووائل'' تھا، اور جیم یاء سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''اِنْ كُنْتَ قَبِلْتَ حُجَّجَ'' جو کہ اصل میں ''اِنْ كُنْتَ قَبِلْتَ حُجَّتِي'' (اگر تو نے میری دلیل کو قبول کرلیا تھا) ہے۔ اور دال تاء سے بدل کر آتی ہے جیسے: ''وَاجْتَمِعُوْا'' سے ''وَاجْدَمِعُوْا''۔ اور طاء تاء سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''اِصْتَبَرَ'' سے ''اِصْطَبَرَ''۔ اور واو یاء سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''مُیْقِن'' سے ''مُوْقِن''۔ اور یاء واو سے بدل کر آتی ہے جیسے: ''موقات'' سے ''میقات''۔ اور تاء واو سے بدل کر آتی ہے جیسے: ''وخمة'' سے ''تخمة''۔ اور میم واو سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''فوه'' سے ''فم''۔ اور نون لام سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''لعلّ'' سے ''لعن''۔ اور ہاء ہمزہ سے بدل کر آتی ہے جیسے: ''ارقت'' سے ''هرقت''۔ اور الف واو اور یاء سے بدل کر آتا ہے جیسے: ''قول، بيع'' سے ''قال، باع''۔

حروفِ بدل گیارہ ہیں جن میں سے نصف اکثر چھ حروف کو مذکورہ چودہ حروف میں لیا ہے جن کو یہ قول ''اَهْطَمِیْن'' (تثنیہ کا صیغہ ہے دو پہاڑوں کا نام ہے) جامع ہے۔

قاضی صاحبؒ نے ''الشائعة المشهورة'' سے حروفِ بدل میں سے نصفِ اکثر لینے کی وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حروفِ بدل چونکہ شائع اور مشہور ہیں اس لئے ان میں سے نصفِ اکثر کو لے لیا ہے۔

حروفِ بدل سیبویہ کے کہنے کے مطابق گیارہ ہیں اسی قول کو ابن جنی بھی اختیار کیا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس قول سے احتراز کیا جس میں حروفِ بدل کو تیرہ قرار دیا ہے یعنی مذکورہ گیارہ کے ساتھ سین اور لام کو بھی ملادیا ہے۔

(2) بعضوں نے مذکورہ گیارہ حروفِ بدل کے ساتھ مزید اور سات حروف کو بھی حروفِ بدل قرار دیا ہے۔ وہ لام ہے ''اصيلال'' میں جو کہ نون سے بدل کر آیا ہے اصل میں ''اصيلان'' تھا۔ اور صاد اور زاء ہیں جو کہ ''صراط'' اور ''زراط'' میں سین سے بدل کر آئے ہیں، یہ دونوں اصل میں ''سراط'' تھے۔ اور ''اجداف'' میں فاء ثاء سے بدل کر آئی ہے اصل میں ''اجداث'' جمع ''جدث'' ہے۔ اور ''اعن'' میں عین ہمزہ سے بدل کر آیا ہے اصل میں ''أنّ'' تھا۔ اور ''ثُرُوْغ الدَّلْو'' میں ثاء فاء سے بدل کر آئی ہے اصل میں ''فُرُوْغ الدَّلْو'' ہے۔ اور ''بَاسْمُكَ'' میں باء میم سے بدل کر آئی ہے اصل میں ''مَااسْمُكَ'' ہے

... گے۔ اس صورت میں بھی نصف ...
۔ ان سات کو گذشتہ گیارہ کے ساتھ ملانے سے حروف بدل ... ہو جائیں گے ...
چودہ اسماء میں لیا ہے یعنی "اطمس" ... کے ساتھ تین حروف ... بھی ملا لیا ہے۔

(3) حروف کی ایک قسم وہ حروف ہیں کہ جو اپنے مثل میں تو مدغم ہوتے ہیں جیسے ... سے ... میں مدغم ہوتا ہے
قریب المخرج حرف میں مدغم نہیں ہوتے، جیسے ... یا دیگر حروف حلقی میں مدغم نہیں ہوتا۔ ایسے حروف پندرہ ہیں یعنی "...
، صاد، طاء، میم، یاء، خاء، غین، ضاد، فاء، ظاء، شین، زاء، واو"۔ ان کا نصف اقل سات حروف یعنی "...
، صاد، طاء، میم، یاء" کو مذکورہ چودہ اسماء میں لے لیا ہے۔ اور وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں
باقی ماندہ تیرہ حروف ہیں ان کا نصف اکثر سات حروف یعنی "حاء، قاف، کاف، راء، سین، لام، نون" کو مذکورہ چودہ اسماء میں لے لیا ہے۔

پہلی قسم کا نصف اقل اور دوسری قسم کا نصف اکثر لینے کی وجہ یہ ہے کہ ادغام میں خفت اور فصاحت پائی جاتی ہے۔ ...
ان حروف کو جو دونوں قسموں میں مدغم ہوتے ہیں ترجیح حاصل ہے ان حروف پر جو صرف ایک قسم میں مدغم ہوتے ہیں اس لئے پہلی قسم کے
نصف اقل اور دوسری قسم کے نصف اکثر کو لے لیا ہے۔

(4) اور چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب المخرج حروف میں مدغم نہیں ہوتے مگر ان کے قریب المخرج حروف ان میں
مدغم ہوتے ہیں یہ "میم، زاء، سین، فاء" ہیں ان کا نصف دو حروف یعنی "میم، سین" کو مذکورہ چودہ حروف میں لے لیا ہے۔

(1) وَلَمَّا كَانَتِ الْحُرُوْفُ الذَّلْقِيَّةُ الَّتِي يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا بِذَلْقِ اللِّسَانِ وَهِيَ سِتَّةٌ يَجْمَعُهَا "رُبَّ مُنَفَّلٍ" وَالْحَلْقِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْحَاءُ وَالْخَاءُ وَالْعَيْنُ وَالْغَيْنُ وَالْهَاءُ وَالْهَمْزَةُ كَثِيْرَةَ الْوُقُوْعِ فِي الْكَلَامِ ذَكَرَ ثُلُثَيْهِمَا. (2) وَلَمَّا كَانَتْ اَبْنِيَةُ الْمَزِيْدِ لَا تَتَجَاوَزُ عَنِ السُّبَاعِيَّةِ ذَكَرَ مِنَ الزَّوَائِدِ الْعَشَرَةِ الَّتِي يَجْمَعُهَا "الْيَوْمَ تَنْسَاهُ" سَبْعَةَ اَحْرُفٍ مِنْهَا تَنْبِيْهًا عَلَى ذَالِكَ، (3) وَلَوِ اسْتَقْرَيْتَ الْكَلِمَ وَتَرَاكِيْبَهَا وَجَدْتَ الْحُرُوْفَ الْمَتْرُوْكَةَ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ مَكْثُوْرَةً بِالْمَذْكُوْرَةِ. (4) ثُمَّ اِنَّهُ ذَكَرَهَا مُفْرَدَةً وَثُنَائِيَّةً وَثُلَاثِيَّةً وَرُبَاعِيَّةً وَخُمَاسِيَّةً اِيْذَانًا بِاَنَّ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ مُرَكَّبٌ مِنْ كَلِمَاتِهِمُ الَّتِي اُصُوْلُهَا كَلِمَاتٌ مُفْرَدَةٌ وَمُرَكَّبَةٌ مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا اِلَى الْخَمْسَةِ وَذَكَرَ ثَلَاثَ مُفْرَدَاتٍ فِي ثَلَاثِ سُوَرٍ لِاَنَّهَا تُوْجَدُ فِي الْاَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ وَالْحَرْفِ (5) وَاَرْبَعَ ثُنَائِيَّاتٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ فِي الْحَرْفِ بِلَا حَذْفٍ كَبَلْ. وَفِي الْفِعْلِ بِحَذْفٍ كَقُلْ وَفِي الْاِسْمِ بِغَيْرِ حَذْفٍ كَمَنْ وَبِهٖ كَدَمٍ (6) فِي تِسْعِ سُوَرٍ لِوُقُوْعِهَا فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ اَوْجُهٍ. فَفِي الْاَسْمَاءِ مَنْ وَاِذْ وَذُوْ، وَفِي الْاَفْعَالِ قُلْ وَبِعْ وَخَفْ، وَفِي الْحُرُوْفِ اَنْ وَمِنْ وَمُذْ عَلَى لُغَةِ مَنْ جَرَّبِهَا، (7) وَثَلَاثَ ثُلَاثِيَّاتٍ لِمَجِيْئِهَا فِي الْاَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ (8) فِي ثَلَاثَ عَشَرَةَ سُوْرَةً تَنْبِيْهًا عَلَى اَنَّ اُصُوْلَ الْاَبْنِيَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ ثَلَاثَ عَشَرَ عَشَرَةٌ مِنْهَا لِلْاَسْمَاءِ وَثَلَاثَةٌ لِلْاَفْعَالِ (9) وَرُبَاعِيَّتَيْنِ وَخُمَاسِيَّتَيْنِ تَنْبِيْهًا عَلَى اَنَّ لِكُلٍّ مِنْهُمَا اَصْلًا كَجَعْفَرٍ وَسَفَرْجَلٍ وَمُلْحَقًا كَقَرْدَدٍ وَجَحَنْفَلٍ. (10) وَلَعَلَّهَا فُرِّقَتْ عَلَى السُّوَرِ وَلَمْ تُعَدَّ بِاَجْمَعِهَا فِي اَوَّلِ الْقُرْآنِ لِهٰذِهِ الْفَائِدَةِ مَعَ مَا فِيْهِ مِنْ اِعَادَةِ التَّحَدِّي وَتَكْرِيْرِ التَّنْبِيْهِ وَالْمُبَالَغَةِ فِيْهِ، (11) وَالْمَعْنَى اَنَّ هٰذَا الْمُتَحَدّٰى بِهٖ مُؤَلَّفٌ مِنْ جِنْسِ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ اَوِ الْمُؤَلَّفُ مِنْهَا كَذَا

ترجمہ:۔اور جب تھے حروف ذلقیہ، وہ حروف ذلقیہ جو سہارا لیا جاتا ہے ان کی [illegible] چھ ہیں جمع کرتا ہے ان کو ''رب منفل''۔اور حروف حلقی، حاء، خاء، عین، غین، ھاء، اور ہمزہ [illegible] اور جب تھے مزید کے صیغے متجاوز نہیں ہوتے سات سے تو ذکر کیا ان دس زائد حروف میں سے [illegible] ''الیوم تنساہ'' [illegible] تنبیہ کرتے ہوئے اس پر (کہ مزید کا وزن سات سے نہیں بڑھتا)۔اور اگر تو تلاش [illegible] کلمات [illegible] متردد کہ ہر جنس کے مغلوب حروف مذکورہ سے۔پھر اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا الفاظ جیسے کہ مفرد، ثنائی، ثلاثی [illegible] متحدی بہ (قرآن مجید) مرکب ہے عربوں کے ان کلمات سے جن کے اصول کلمات مفردہ ہیں اور وہ جو [illegible] پانچ حروف تک سے۔اور ذکر کیا ہے تین مفردات کو تین سورتوں میں کیونکہ وہ پائے جاتے ہیں تینوں اقسام میں یعنی اسم، فعل [illegible] میں۔اور (ذکر کیا) چار ثنائیات کو کیونکہ وہ پائے جاتے ہیں حرف میں بغیر حذف کے جیسے ''بل'' اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے ''قُل'' اور اسم میں بغیر حذف کے جیسے ''مَن'' اور حذف کے ساتھ جیسے ''دَم'' نو سورتوں میں کیونکہ کلمہ ثنائیہ واقع ہوتا ہے [illegible] میں تینوں اقسام میں سے تین طرح۔پس اسماء میں ''مَن، اِذ، ذُو'' اور افعال میں ''قُل، بِع، خَف'' اور حروف میں ''اَن، مِن، مُذ'' ان لوگوں کی لغت کے مطابق جو جر دیتے ہیں ''مُذ'' کے ذریعہ۔اور (ذکر کیا) تین ثلاثیات کو کیونکہ ثلاثیات آتے ہیں تینوں قسموں میں، (ذکر کیا) تیرہ سورتوں میں تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ اصول مستعمل صیغوں کے تیرہ ہیں، دس ان میں سے اسماء کے لئے اور تین افعال کے لئے۔اور (ذکر کیا) دو الفاظ رباعی اور دو خماسی تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ ہر ایک کے لئے ان میں سے اصل (بھی) ہے جیسے ''جعفر'' اور ''سفرجل'' اور فرع (بھی) ہے جیسے ''قردد'' اور ''جحنفل''۔اور شاید ان کو متفرق کیا سورتوں پر اور نہیں شمار کیا گیا ان سب کو قرآن کے شروع میں اس فائدہ کے لئے، بمع اس کے کہ اس میں اعادہ چیلنج ہے اور تکرار تنبیہ ہے اور اس میں مبالغہ ہے۔اور معنی یہ ہے کہ یہ متحدی بہ (قرآن مجید) مرکب ہے انہی حروف کی جنس سے، یا (معنی یہ ہے) کہ مرکب ان (جیسے) حروف سے ایسا ہے (کہ اس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا ہے)۔

تشریح:۔(۱) حروف کی ایک قسم حروف ذلقیہ ہیں۔حروف ذلقیہ وہ حروف ہیں جو زبان اور ہونٹوں کے کنارے سے آسانی کے ساتھ ادا ہوتے ہیں، ایسے حروف چھ ہیں، جن کو یہ قول ''رب منفل'' (بہت سے وہ جن کو اپنے حصہ غنیمت سے زائد ملا ہے) جامع ہے۔ان میں سے زبان کے کنارے سے ادا ہونے والے حروف ''راء، نون لام'' ہیں، اور باقی تین ''فاء، باء، میم'' ہونٹوں کے کنارے سے ادا ہوتے ہیں۔حروف کی ایک قسم حروفِ حلقی ہیں۔حروف حلقی وہ حروف ہیں جو حلق سے ادا ہوتے ہیں ایسے حروف بھی چھ ہیں یعنی ''حاء، خاء، عین، غین، ہاء، ہمزہ''۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حروف کی یہ دو قسمیں کلام میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں اس لئے مذکورہ چودہ حروف میں ان کے دو دو ثلث لئے ہیں۔چھ حروف ذلقیہ کے دو ثلث چار حروف بنتے ہیں اس لئے ان میں سے چار حروف یعنی ''راء، میم، نون، لام'' کو لے لیا ہے۔اور چھ حروف حلقی کے بھی دو ثلث چار حروف بنتے ہیں اس لئے ان میں سے چار حروف یعنی

"ہمزہ، ہا، حا، عین" کو لے لیا ہے۔

(2) حروف کی ایک قسم حروف زوائد ہیں۔ یہ وہ حروف ہیں جن کا [illegible] کلمہ میں ان سے اضافہ کیا جاتا ہے تا کہ کلمہ مزید بن جائے، جیسے "فعل" سے "استفعل"۔ ایسے حروف دس ہیں جن کو یہ قول "الیوم تنساہ" (آج کے دن تو اس کو بھلا دے گا) جامع ہے۔ ان میں سے سات حروف یعنی "الف، لام، یا، میم، نون، سین، ہا" کو مذکورہ چودہ اسماء میں لیا ہے کیونکہ [illegible] سات حروف سے آگے نہیں بڑھتی جیسے "استفعال" میں سات حروف ہیں۔ پس اسی مناسبت سے حروف زوائد میں سے سات [illegible] لئے ہیں۔

لطیفہ:۔ شیخ رضی نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک شاگرد نے اپنے استاذ سے حروف زوائد کے بارے میں پوچھا [illegible] کہا "سَأَلْتُمُوْنِيْهَا" (تو اس کا سوال مجھ سے کر چکا ہے۔ استاذ کے اس قول میں حروف زوائد آ گئے)۔ شاگرد چونکہ [illegible] تو اس سے پہلے استاذ سے اس بارے میں کوئی سوال نہیں کیا ہے اس لئے کہا "مَاسَأَلْتُكَ قَطّ" (کہ میں نے تو کبھی آپ سے [illegible] کیا ہے)، استاد نے کہ "اَلْيَوْمَ تَنْسَاهُ" (آج کے دن تو اس کو بھلادے گا۔ استاد کے اس قول میں پھر حروف زوائد آ گئے) [illegible] مرتبہ بھی نہ سمجھ سکا اس لئے کہا "وَاللّٰهِ مَا اَنْسَاهُ" (واللہ میں نہیں بھلاؤں گا)، اب استاد سمجھ گئے کہ شاگرد اشارہ کو نہیں سمجھ رہا ہے [illegible] تنبیہ کی کہ احمق "اَجَبْتُكَ مَرَّتَيْنِ" (میں تجھے تیرے سوال کا دو مرتبہ جواب دے چکا) مگر تو اس جواب کو نہ سمجھ سکا۔

(3) حروف کے مذکورہ اقسام میں سے اکثر تو اس طرح ہوا ہے کہ نصف کو لے لیا ہے اور نصف کو چھوڑ دیا ہے اور کبھی یوں بھی ہوا ہے کہ نصف سے زیادہ لے لئے ہیں اور کم چھوڑ دئے ہیں، تو سوال یہ ہے کہ جن کو لے لیا ہے ان کی وجہ ترجیح کیا ہے؟ قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ اگر آپ کلمات اور ان کی ترکیبوں کی جستجو کر لیں تو آپ متروک حروف کو استعمال میں مغلوب پائیں گے ان حروف سے جو سورتوں کے شروع میں مذکور ہیں یعنی جن حروف کو لے لیا ہے ان کا استعمال اور زبانوں پر جریان زیادہ ہے متروک حروف سے، اور کثرتِ استعمال فصاحت کی علامت ہے اس لئے مذکورہ حروف کو متروک حروف پر ترجیح حاصل ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے اس سے پہلے یہ ثابت کیا کہ جس کلام کے ذریعہ عربوں کو چیلنج کیا گیا ہے وہ کلام ان کے کلام کے ساتھ مادہ میں شریک ہے یعنی کلام اللہ شریف اور عربوں کے کلام دونوں کا مادہ ایک ہے پھر بھی وہ کلام اللہ شریف کا مثل پیش کرنے سے عاجز ہیں، لہذا یہ دلیل ہے کہ قرآن مجید کسی بندے کا کلام نہیں۔ اب یہ ثابت کیا جارہا ہے کہ قرآن مجید میں مذکور حروفِ مقطعات صورت کے اعتبار سے بھی تمہارے کلام کی طرح ہیں یعنی کہیں مفرد کہیں ثنائی، ثلاثی، رباعی، اور کہیں خماسی ذکر ہیں جیسا کہ تمہارے کلمات مفرد، ثنائی، ثلاثی، رباعی اور خماسی ہیں۔ مثلاً تین سورتوں کے شروع میں تین حروفِ مقطعات "ص، ق، ن" مفرد ذکر ہیں کیونکہ کلمہ کی تینوں قسموں (اسم، فعل، حرف) میں مفرد کلمات مستعمل ہے پس ان تین قسموں کی مناسبت سے تین مفرد حروف مقطعات کو تین سورتوں کے شروع میں ذکر کیا ہے۔ اسم میں مفرد کلمہ کی مثال "ضَرَبَكَ" میں "كَ" ضمیر ہے اور فعل میں "وَقٰى يَقِىْ" سے فعل

سورتوں کے شروع میں ذکر کیا ہے۔

(9) الفاظ مقطعات میں دو رباعی ہیں یعنی "المص، المر"۔ رباعی لانے کی وجہ یہ ہے کہ رباعی کبھی اصالۃً رباعی ہوتا ہے جیسے "جعفر" (چھوٹی نہر) اور کبھی ملحق برباعی ہوتا ہے جیسے "قردد" (سخت اونچی زمین)۔ پس ان کی مناسبت سے دو رباعی لائے ہیں۔ اور خماسی بھی دو ہیں یعنی "کھیعص، حمعسق"۔ اس کی بھی وہی وجہ ہے کہ خماسی کبھی اصالۃً ہوتا ہے جیسے "سفرجل" (ناشپاتی اور سیب کی طرح ایک پھل جو کشمیر میں پیدا ہوتا ہے) اور کبھی ملحق بخماسی ہوتا ہے جیسے "جحنفل" (موٹے ہونٹوں والا)۔

رباعی اصالۃً وہ وزن ہے جس پر کلمہ ابتداءً وضع ہو۔ اور ملحق برباعی وہ ہے کہ رباعی کے ساتھ ملحق کرنے کے لئے ثلاثی میں ایک حرف بڑھادیا ہو۔ اور اصالۃً خماسی وہ وزن ہے جس پر کلمہ ابتداءً وضع ہو۔ اور ملحق بخماسی وہ ہے کہ خماسی کے ساتھ ملحق کرنے کے لئے رباعی میں ایک حرف بڑھادیا ہو۔

(10) حروفِ مقطعات کے اسماء کا صدور ایک اُمّی شخص سے مذکورہ بالا تفصیل کے ساتھ ایک مستقل معجزہ ہے کیونکہ ان علوم ادبیہ کا ایک ماہر شخص بھی عاجز ہے چہ جائیکہ ایک ان پڑھ شخص سے ان کا صدور ہو۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ مقصد (ثبوت اعجاز) تو اس طرح بھی حاصل ہوجاتا کہ تمام حروفِ مقطعات کو قرآن مجید کے شروع میں یکجا ذکر کرتے، پس مختلف سورتوں میں ایک ایک، دو دو، تین تین الخ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ مختلف سورتوں میں ذکر کرنے میں ایک تو یہ آخری فائدہ کا حصول ہے جس کی تفصیل ابھی بیان ہوئی کہ الفاظِ تہجی کو مفرد ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ اور دو دو، تین تین ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ الخ۔ ظاہر ہے کہ یہ فائدہ سب کو قرآن مجید کے شروع میں یکجا ذکر کرنے کی صورت میں حاصل نہ ہوتا۔ اور دوسرا فائدہ متفرق طور پر لانے میں یہ ہے کہ حروفِ مقطعات جہاں جہاں ذکر ہیں وہاں وہ مستقل معجزہ ہے پس گویا ہر مرتبہ ذکر کرنا مخالفین کے لئے مستقل چیلنج ہے کہ جیسا کہ ان حروف سے تمہارا کلام مرکب ہے ہمارا کلام بھی ان ہی حروف سے مرکب ہے لہذا تم اس کا مثل پیش کرکے دکھاؤ۔ تو یہ بار بار اعادہ، چیلنج ہے۔ اسی طرح اس میں تکرار، تنبیہ بھی ہے کہ باوجود کہ ہمارے اور تمہارے کلام کا مادہ اور صورت ایک ہے پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لاسکتے تو یہ علامت ہے کہ ہمارا کلام کسی بشر کا کلام نہیں بلکہ خالق کائنات کا کلام ہے۔ اور تکرار سے مبالغہ بھی پیدا ہوتا ہے کیونکہ مبالغہ کسی شی کا کثرت سے متحقق ہونے کو کہتے ہیں اور تکرار میں کثرت کا تحقق ظاہر ہے۔

(11) اس سے پہلے قاضی صاحبؒ نے یہ بات ذکر فرمائی تھی کہ سورتوں کے شروع میں مذکور الفاظِ تہجی معرب ساکن ہیں کیونکہ عامل کے ساتھ مرکب نہیں البتہ ترکیب مع العامل کے بعد ان میں اعراب کی صلاحیت ہے۔ اب فرماتے ہیں کہ ان حروف کے ساتھ مقدر عبارت نکال کر ان کو اعرابی حرکت بھی دی جاسکتی ہے مثلاً ان حروف کو خبر قرار دیکر ان کے لئے مبتدأ مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی "اَلْمُتَحَدّٰی بِهٖ آلٓمٓ ای مُؤَلَّفٌ مِنْ جِنْسِ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ"۔ (جس کلام کے ساتھ چیلنج دیا گیا ہے وہ الم کی جنس سے مرکب

ہے)''المتحدی به''مبتدأ ہےاور''آلمٓ''خبر ہے۔اور یا ان حروف کو مبتدأ قرار دیکر ان کے لئے خبر کو مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی''آلم ای اَلْمُؤَلَّفُ مِنْ جِنْسِ هذه الحروف مُتَحدّٰی بِه''(یعنی الف لام میم سے مرکب کلام کے ساتھ چیلنج دیا گیا ہے)''آلمٓ''مبتدأ ہےاور''متحدّی به''خبر ہے۔

(1)وَقِيْلَ:هِیَ اَسْمَاءُ السُّوَرِ وَعَلَيْهِ اِطْبَاقُ الْاَكْثَرِ سُمِّيَتْ بِهَا اِشْعَارًا بِاَنَّهَا كَلِمَاتٌ مَعْرُوْفَةُ التَّرْكِيْبِ فَلَوْلَمْ تَكُنْ وَحْيًا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی لَمْ تَتَسَاقَطْ مَقْدِرَتُهُمْ دُوْنَ مُعَارَضَتِهَا.(2)وَاُسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِاَنَّهَا لَوْلَمْ تَكُنْ مُفْهِمَةً كَانَ الْخِطَابُ بِهَا كَالْخِطَابِ بِالْمُهْمَلِ وَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِیِّ مَعَ الْعَرَبِیِّ،وَلَمْ يَكُنِ الْقُرْآنُ بِاَسْرِهٖ بَيَانًا وَلَمَا اُمْكِنَ التَّحَدِّیْ بِه وَاِنْ كَانَتْ مُفْهِمَةً.فَاِمَّااَنْ يُرَادَبِهَاالسُّوَرُالَّتِیْ هِیَ مُسْتَهِلُّهَاعَلٰی اَنَّهَااَلْقَابُهَااَوْغَيْرُذَالِكَ.وَالثَّانِیْ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ اِمَّااَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُمَاوُضِعَتْ لَهٗ فِیْ لُغَةِ الْعَرَبِ وَظَاهِرٌاَنَّهٗ لَيْسَ كَذَالِكَ اَوْغَيْرُهٗ وَهُوَبَاطِلٌ لِاَنَّ الْقُرْآنَ اُنْزِلَ عَلٰی لُغَتِهِمْ،لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی:"بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِيْنٍ"فَلَايُحْمَلُ عَلٰی مَالَيْسَ فِیْ لُغَتِهِمْ.(3)وَلَايُقَالُ:لِمَ لَايَجُوْزُاَنْ تَكُوْنَ مَزِيْدَةً لِلتَّنْبِيْهِ وَالدَّلَالَةِ عَلَی اِنْقِطَاعِ كَلَامٍ وَاِسْتِيْنَافِ آخَرَكَمَاقَالَهٗ قُطْرُبٌ.(4)اَوْاِشَارَةً اِلٰی كَلِمَاتٍ هِیَ مِنْهَااُقْتُصِرَتْ عَلَيْهَااِقْتِصَارَالشَّاعِرِفِیْ قَوْلِهٖ:"قُلْتُ لَهَاقِفِیْ فَقَالَتْ لِیْ قَافْ"(5)كَمَارُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَااَنَّهٗ قَالَ:اَلْاَلِفُ آلَاءُ اللّٰهِ وَاللَّامُ لُطْفُه وَالْمِيْمُ مُلْكُهٗ.وَعَنْهُ:اَنَّ آلرو حٓم وَنٓ مَجْمُوْعُهَاالرَّحْمٰنُ.وَعَنْهُ:اَنَّ آلٓمٓ مَعْنَاهُ اَنَااللّٰهُ اَعْلَمُ.وَنَحْوُذَالِكَ فِیْ سَائِرِالْفَوَاتِحِ.وَعَنْهُ:اَنَّ الْاَلِفَ مِنَ اللّٰهِ وَاللَّامَ مِنْ جِبْرِيْلَ وَالْمِيْمَ مِنْ مُحَمَّدٍ.اَیِ الْقُرْآنُ مُنَزَّلٌ مِنَ اللّٰهِ بِلِسَانِ جِبْرِيْلَ عَلٰی مُحَمَّدٍعَلَيْهِمَاالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ.(6)اَوْاِلٰی مُدَدِاَقْوَامٍ وَآجَالٍ بِحِسَابِ الْجُمَّلِ كَمَاقَالَهٗ اَبُوالْعَالِيَةِ،مُتَمَسِّكًابِمَارُوِیَ اَنَّه عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لَمَّااَتَاهُ الْيَهُوْدُتَلَاعَلَيْهِمْ آلٓمٓ الْبَقَرَةَ فَحَسَبُوْهُ وَقَالُوْا:كَيْفَ نَدْخُلُ فِیْ دِيْنٍ مُدَّتُه اِحْدٰی وَسَبْعُوْنَ سَنَةً فَتَبَسَّمَ رَسُوْلُ اللّٰهِﷺفَقَالُوْا:فَهَلْ غَيْرُهٗ؟فَقَالَ:آلٓمٓصٓ وَآلرٰ وَآلٓمٓرٰ،فَقَالُوْا:خَلَطْتَ عَلَيْنَافَلَانَدْرِیْ بِاَيِّهَانَاْخُذُ.فَاِنَّ تِلَاوَتَهٗ اِيَّاهَابِهٰذَاالتَّرْتِيْبِ عَلَيْهِمْ وَتَقْرِيْرَهُمْ عَلٰی اِسْتِنْبَاطِهِمْ دَلِيْلٌ عَلٰی ذَالِكَ.

ترجمه:۔اور بعض نے کہا(کہ قرآن میں موجود حروف مقطعات)سورتوں کے نام ہیں اور اسی پر اتفاق ہے اکثر کا،نام رکھا گیا سورتوں کا ان کے ساتھ(یہ بتانے کے لئے)کہ یہ سورتیں ایسے کلمات ہیں جو معروف ہے ان کی ترکیب،پس اگر یہ نہ ہوتیں وحی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تو ختم نہ ہوتی ان کی قدرت ان کا مقابلہ کرنے کے وقت۔اور استدلال کیا ہے اس قول پر کہ اگر حروف مقطعات کا معنی معلوم نہ ہوتو ہوگا ان کے ساتھ خطاب کرنا جیسے مہمل کے ساتھ خطاب کرنا،اور حبشی زبان میں کلام کرنا عربی شخص کے ساتھ،اور نہ ہوگا قرآن سب کے سب بیان،اور ممکن نہیں ہوگا چیلنج کرنا اس کے ذریعہ۔اور اگر معنی معلوم ہوتو پھر یا تو مراد ہوں گی ان سے وہ سورتیں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں اس بناء پر کہ یہ ان کے القاب ہیں،یا سورتوں کے غیر مراد ہوں گے،اور ثانی باطل ہے اس لئے کہ

[illegible]

یا قرآن ہے [illegible] بلسان عربی مبین [illegible]

کا غیر مراد ہوگا [illegible]

کیا جائے گا ان کو ایسے معنی پر [illegible]

اور دلالت کرنے کے لئے ایک کلام کے منقطع ہونے اور دوسرے کے شروع ہونے پر [illegible]

کرنے کے لئے ان کلمات کی طرف کہ یہ حروف ان کے اجزاء ہیں اور ان پر اکتفاء کیا گیا ہے جیسا کہ [illegible]

میں "قلت لها قفي فقالت لي قاف" جیسا کہ مروی ہے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انہوں نے کہا کہ الف آلاء اللہ سے ہے،

لطف اللہ سے اور میم ملک اللہ سے، اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "آلرٰ" اور "حٰم" اور "ن" کا مجموعہ الرحمٰن ہے

،اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "آلمٓ" کا معنی ہے "اَنَااللّٰهُ اَعْلَمُ" اور اسی طرح دیگر فواتح سور میں ہے، اور حضرت ابن

عباسؓ سے مروی ہے کہ الف اللہ سے ہے اور لام جبرئیل سے ہے اور میم محمد ﷺ سے ہے یعنی قرآن مجید نازل شدہ ہے اللہ تعالیٰ کی طرف

سے بزبان جبرئیل محمد ﷺ پر۔ اور یا (ان حروف سے اشارہ ہے) قوموں کی مدتوں اور میعادوں کی طرف بحساب جُمل جیسا کہ کہا

ہے ابوالعالیہ نے، استدلال کرتے ہوئے اس روایت سے جو مروی ہے کہ جب حضور ﷺ کے پاس یہود آئے تو آپ ﷺ نے تلاوت کی

ان پر سورۃ الم البقرہ، پس حساب کیا انہوں نے اس کو اور کہا کہ کیسے ہم داخل ہو جائیں اس دین میں جس کی مدت اکہتر سال ہے۔ پس تبسم

فرمایا نبی ﷺ نے، پھر یہود نے کہا: کیا ان کے علاوہ بھی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا "آلمٓصٓ وَ آلرٰ وَ آلمٓرٰ" پس یہود نے کہا آپ نے

خلط ملط کیا ہم پر پس نہیں جانتے ہم کہ ان میں سے کس کو لیں، کیونکہ حضور ﷺ کا تلاوت کرنا ان کو اس ترتیب سے ان

پر اور یہود کو برقرار رکھنا ان کے استنباط پر دلیل ہے اس بات پر (کہ ان سے قوموں کی عمروں کی طرف اشارہ ہے)۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں حروف مقطعات کے بارے میں خلیل، سیبویہ اور اکثر متکلمین کے نزدیک مختار مذہب کو بیان کیا ہے کہ حروف مقطعات سورتوں کے نام ہیں۔ پھر "سمیت بها الخ" سے سورتوں کے یہ نام رکھنے کا فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر "واستدل الخ" خلیل وغیرہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے۔ پھر استدلال میں تین شقوں کے بطلان کو جن دلائل سے ثابت کیا ہے قاضی صاحبؒ نے ان پر اعتراضات پیش کر کے ان کے جوابات دئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ کی ماقبل عبارت "ثم انّ مسمّياتها لمّا كانت عنصر الكلام" سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ الفاظ تہجی حروف مفردہ کے نام ہیں سورتوں کے شروع میں اس بات پر تنبیہ کے لئے لائے گئے ہیں کہ یہ کلام انہی حروف سے بنا ہے پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو عرب سب کے سب اس کے مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے۔ اب ان الفاظ کو سورتوں کے شروع میں لانے کی ایک اور وجہ بیان فرماتے ہیں، وہ یہ کہ ایک رائے یہ ہے کہ الفاظ تہجی انہی سورتوں کے نام ہیں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں اس پر اکثر مفسرین کا اتفاق بھی ہے۔ پس یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیلہ سے ہے کیونکہ یہ الفاظ مذکورہ سورتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس سے

یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ مذکورہ سورتیں عربی کلمات کا مجموعہ ہیں اوران کی ترکیب معلوم ہے یعنی ان کا مادہ وہی حروف ہیں جن سے عرب اپنے کلام کو مرکب کرتے ہیں۔ پس اگر مذکورہ سورتیں اللہ تعالیٰ کا کلام نہ ہوتیں تو تمہاری قدرت اور طاقت اس کا مقابلہ کرنے کے وقت ختم نہ ہوتی یعنی اس کا مثل لانے سے تم عاجز نہ ہوتے۔ اس قول کو لفظ'' **قیل** '' سے ذکر کرنے میں اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے جس ضعف کو آگے جا کر'' **والوجه الاول اقرب الى التحقيق** '' کے ضمن میں بیان کیا جائے گا۔'' **المقدرة** '' بمعنی قدرت۔'' دون معارضتها ای عند معارضتها ''۔

باقی یہ سوال کہ سورتوں کے شروع میں ان ناموں کو ذکر کرنے سے مذکورہ اشارہ کس طرح ثابت ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جزء کو کل کا نام رکھنے میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت میں کسی اور شئی کے نام ہوتے ہیں (جیسا کہ الفاظ تہجی حروفِ مفردہ کے نام ہیں) پھر اس کل کی طرف ان کو نقل کیا جاتا ہے اور منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ یہاں منقول عنہ حروفِ مفردہ ہیں اور منقول الیہ سورتیں ہیں ان دونوں میں مناسبت کی یہی صورت ہے کہ جو فائدہ حروفِ مفردہ مراد ہونے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے وہی فائدہ سورتوں کے نام رکھنے کی صورت میں بھی حاصل ہو۔ اور یہ گذر چکا کہ حروفِ مفردہ مراد ہونے کی صورت میں ایقاظ اور تنبیہ مقصود ہے پس یہی فائدہ سورتوں کے نام ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔

(2) یہاں سے قاضی صاحبؒ اس بات پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حروفِ مقطعات یا تو مفہم ہوں گے یا نہیں۔ یعنی معنی پر دلالت کرتے ہوں گے یا نہیں۔ اگر معنی پر دلالت نہیں کرتے تو یہ صورت تین وجوہ سے باطل ہے (۱) ایک یہ کہ غیر مفہم الفاظ سے خطاب کرنا ایسا ہے جیسا کہ مہمل الفاظ سے کسی کو خطاب کیا جائے یا حبشی لغت میں عربی شخص کے ساتھ تکلم کیا جائے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں کسی کو سمجھایا نہیں جاسکتا۔ پس مہمل الفاظ اور حبشی لغت میں عربی کو خطاب کرنا بے کار ہے لہٰذا قرآن مجید میں ان الفاظ کا ذکر بھی بے کار اور بے مقصود ہوگا۔ اور کلام اللہ شریف میں بے مقصود الفاظ کا ہونا غیر معقول ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ کہ اس صورت میں مکمل قرآن بیان اور ہدایت نہ ہوگا کیونکہ مذکورہ الفاظ جب معانی پر دلالت نہیں کرتے تو یہ بیان اور ہدایت کس طرح ہوں گے۔ حالانکہ بیان اور ہدایت ہونا قرآن مجید کی صفات ہیں **کما قال الله تعالىٰ ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ . هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾** (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں قرآن مجید کے ساتھ کسی کو چیلنج کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ جب مذکورہ الفاظ معانی پر دلالت نہیں کرتے تو یہ تو ان کا بہت بڑا عیب ہے اور عیوب پر مشتمل کلام کے ساتھ کسی کو چیلنج کرنے کا کوئی معنی نہیں۔

اور اگر حروفِ مقطعات معانی پر دلالت کرتے ہیں تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان سے یہی سورتیں مراد ہوں گی جن کے شروع میں یہ واقع ہیں اس بناء پر کہ یہ حروف ان سورتوں کے القاب ہیں (اس صورت کا حکم قاضی صاحبؒ نے ذکر نہیں کیا ہے آگے بتایا جائے گا کہ یہی صورت یہاں متعین ہے)۔ اور یا مذکورہ سورتوں کے علاوہ اور معانی ان کے ہوں گے۔ یہ دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اس وقت یا تو وہ معانی مراد ہوں گے جن کے لئے یہ الفاظ عربی لغت میں وضع کئے گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ '' آلـم '' وغیرہ من

حیث المجموع عربی لغت میں کسی معنی کے لئے موضوع نہیں۔ اور اس کے علاوہ دوسرے معانی مراد ہوں گے۔ یہ صورت بھی باطل ہے کیونکہ قرآن مجید عربی لغت میں نازل ہوا ہے کما قال اللہ تعالی ﴿بلسان عربی مبین﴾ [الشعراء ۱۹۵] (ایک عربی زبان میں اترا ہے جو پیغام کو واضح کر دینے والی ہے)۔ لہذا قرآن مجید کے الفاظ کو ایسے معانی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا جو عربی لغت میں نہ ہوں۔ پس متعین ہوا کہ حروف مقطعات سے وہی سورتیں مراد ہیں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں اس بناء پر کہ حروف مقطعات ان سورتوں کے القاب ہیں۔

خلاصہ یہ کہ چار صورتوں (الفاظ مہمل معنی دار نہ ہوں، عربی لغت میں کسی معنی کے لئے وضع ہوں، غیر عربی لغت میں کسی معنی کے لئے وضع ہوں، ان سورتوں کے نام ہوں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں) میں سے تین صورتیں باطل ہیں اس لئے چوتھی صورت (مذکورہ سورتوں کے نام ہوں) متعین ہے۔

(3) مذکورہ بالا عبارت میں مذکور تین شقوں کے بطلان کو جن دلائل سے ثابت کیا تھا یہاں سے قاضی صاحبؒ ان پر اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور پھر ”لانا نقول الخ“ سے ان اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں۔ پہلی شق (حروف مقطعات معانی پر دلالت نہیں کرتے) کو تین وجوہ سے باطل قرار دیا تھا۔ معترض کہتا ہے کہ پہلی شق کے بطلان پر آپ کی پیش کردہ وجوہ درست نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حروف مقطعات زائد ہوں (معانی پر دلالت نہ کرتے ہوں) اس لئے ذکر کئے گئے ہوں کہ ایک کلام کے انقطاع اور دوسرے کے شروع ہونے پر تنبیہ اور دلالت کریں جیسا کہ سیبویہ کے شاگرد قطرب نے یہی کہا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ معانی پر دلالت نہ کرنے کی صورت میں یہ ایسا ہے جیسا کہ لفظ مہمل کے ساتھ خطاب کرنا یا حبشی لغت میں عربی کے ساتھ تکلم کرنا، اور یا تمام قرآن مجید کا بیان اور ہدایت نہ ہونا، یا اس کے ساتھ چیلنج صحیح نہ ہونا لازم آتا ہے درست نہیں کیونکہ حروف مقطعات غیر معنی دار ہونے کے باوجود مفید ثابت ہوئے۔

”قولہ کما قالہ قطرب“ قطرب کہتے ہیں کہ عربوں کی یہ عادت ہے کہ کلام کو شروع کرتے وقت کچھ ایسے الفاظ ذکر کرتے ہیں جو اس کلام کا غیر ہوتے ہیں جس کو وہ شروع کر رہا ہے اس سے غرض مخاطب کو متنبہ کرنا ہے کہ ایک کلام ختم اور دوسرا شروع ہو رہا ہے۔ قطرب کا نام محمد ہے یہ سیبویہ کے شاگرد ہیں، قطرب صبح سویرے دوسرے طلباء سے پہلے سیبویہ کے دروازہ پر پہنچتے تھے اس لئے سیبویہ نے ان سے کہا ”مَا اَنْتَ اِلَّا قُطْرُبُ لَیْلٍ“ (تو نہیں ہے مگر رات کا کیڑا) یعنی جو کیڑے ساری رات روزی تلاش کرتے ہیں تو ان کی طرح سویرے علم کی تلاش میں پھرتا ہے۔

(4) دوسری شق یہ تھی کہ حروف مقطعات (عربی لغت میں) معانی پر دلالت کرتے ہوں۔ اس شق کو یہ کہہ کر رد کیا تھا کہ ”الٓـمٓ“ وغیرہ من حیث المجموع عربی لغت میں کسی معنی کے لئے موضوع نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے اس رد پر اعتراض پیش کیا ہے کہ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ حروف مقطعات سے ایسے کلمات کی طرف اشارہ ہو جن کے حروف مقطعات اجزاء ہوں پھر مکمل کلمہ ذکر کرنے کے بجائے

صرف اس کا یہ ایک جزء ذکر کیا ہو (یوں ان کا عربی لغت میں معنی کے لئے موضوع ہونا ثابت ہو جاتا ہے) جیسا کہ شاعر نے ایسا ہی کیا ہے۔ شعر "قُلْتُ لَهَا قِفِيْ فَقَالَتْ لِيْ قَافْ لَا تَحْسَبِيْ أَنَّا نَسِيْنَا الْإِيْجَافْ" (میں نے محبوبہ سے کہا ٹھہر جاؤ اس نے کہا ٹھہر رہی ہوں، (پھر میں نے کہا) تو یہ گمان مت کر کہ ہم اونٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں) لفظ "قاف" مختصر ہے لفظ "وقفت" یا لفظ "اقف" سے۔

(5) اور مذکورہ بالا محض ایک رائے نہیں بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ "الٓمٓ" میں الف سے مراد آلاء اللہ (اللہ تعالیٰ کی نعمتیں) اور لام سے مراد لطف اللہ (اللہ تعالیٰ کا لطف) اور میم سے مراد ملک اللہ (اللہ تعالیٰ کا ملک) ہے پس اس سے اشارہ ہے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی نعمتوں، لطف اور ملک پر مشتمل کتاب ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حروف مقطعات باری تعالیٰ کے اسماء کے اجزاء ہیں پس "الٓر، حٰمٓ، نٓ" سے لفظ "الرحمان" کی طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "الٓمٓ" کا معنی ہے "اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ" اسی طرح دیگر الفاظ میں بھی ہے مثلاً "الٓر" کا معنی ہے "اَنَا اللّٰهُ اَرٰی" اور "الٓمٓصٓ" کا معنی ہے "اَنَا اللّٰهُ اَفْصِلُ"۔ اس قول کے مطابق حروف مقطعات سے جن الفاظ کی طرف اشارہ ہے ضروری نہیں کہ یہ حروف ان کا پہلا حرف ہو۔ اور ان سے ایک قول اس طرح مروی ہے کہ الف سے مراد اللہ اور لام سے مراد جبرئیل اور میم سے مراد محمد ﷺ ہیں اس سے اشارہ ہے اس جملہ کی طرف "اَلْقُرآنُ مُنَزَّلٌ مِنَ اللّٰهِ بِلِسَانِ جِبْرِيْلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ ﷺ" (قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ ہے بزبانِ جبرئیل علیہ السلام محمد ﷺ پر)۔ پس یہ کہنا کہ عربی لغت میں "الٓمٓ" وغیرہ کسی معنی کے لئے موضوع نہیں، درست نہ ہوگا۔ علامہ خفاجیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آخری قول حضرت ابن عباسؓ یا اسلاف میں سے کسی اور سے معروف نہیں [حاشیۃ الشہاب: ١/١٦٥]۔

(6) تیسری شق یہ تھی کہ حروف مقطعات ایسے معانی پر دلالت کرتے ہیں جو عربی لغت کے موضوع لہ معانی کے غیر ہیں۔ اس شق کو یہ کہہ کر رد کیا تھا کہ قرآن مجید عربی لغت میں نازل ہوا ہے کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ﴾۔ لہٰذا قرآن مجید کے الفاظ کو ایسے معانی پر حمل کرنا درست نہ ہوگا جو عربی لغت میں نہ ہوں۔ قاضی صاحبؒ نے اس رد پر یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بحساب جُمّل (بضم الجیم وتشدید المیم یعنی ابجد کے حساب سے) حروف مقطعات سے قوموں کی مدتوں اور میعادوں کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ ابوالعالیہ نے کہا ہے اور وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو یاسر ابن اخطب کا نبی ﷺ پر گزر ہوا نبی ﷺ سورۃ بقرہ کی آیت "الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ الخ" کی تلاوت فرما رہے تھے، پھر ابو یاسر کا بھائی حی ابن اخطب اور کعب بن الاشرف آئے، تینوں نے نبی ﷺ سے "الٓمٓ" کے بارے میں سوال کیا اور کہا کہ ہم آپ کو اللہ کی قسم دیتے ہیں کہ کیا واقعی یہ آسمان کی طرف سے نازل ہوا ہے نبی ﷺ نے فرمایا: جی ہاں۔ حی ابن اخطب نے کہا اگر تو سچ ہے تو میں اس امت کی مدت کو جانتا ہوں اور کہا کہ

کس طرح ہم ایسی امت میں داخل ہو جائیں جس کی مدت مذکورہ حروف سے بحساب جمل اکہتر (۷۱) سال معلوم ہوتی ہے
، نبی ﷺ نے اس پر تبسم فرمایا، حی بن اخطب نے کہا کہ کیا اس کے علاوہ اور بھی حروف ہیں؟ نبی ﷺ نے فرمایا: جی ہاں "آلمص"
نے کہا یہ اول سے زیادہ مدت پر دلالت کرتے ہیں یہ تو ایک سو اکسٹھ (۱۶۱) سال ہو گئے، اور کیا اس کے علاوہ اور ہیں؟ نبی ﷺ
فرمایا: جی ہاں "الر"، حی نے کہا یہ اول وثانی سے زیادہ پر دلالت کرتے ہیں پس ہم گواہی دیتے ہیں کہ اگر تو سچ ہے تو تیری امت کی مدت
دوسو اکتیس (۲۳۱) سال ہے، اور کیا اس کے علاوہ اور ہیں؟ نبی ﷺ نے فرمایا ہاں "آلمر"۔ اس پر حی نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں
ان لوگوں میں سے ہیں جو ایمان نہیں لاتے ہیں کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ تیرے کس قول کو لے لیں۔

اس حدیث سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ الفاظِ تہجی سے قوموں اور امتوں کی مدتوں کی طرف اشارہ ہے کیونکہ نبی ﷺ
جس ترتیب سے ان کی تلاوت فرمائی اور یہود کے استنباط پر انکار بھی نہیں فرمایا تو یہ دلیل ہے کہ ان سے مدتوں کی طرف اشارہ ہے۔

(1) وَهٰذِهِ الدَّلَالَةُ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً لٰكِنَّهَا لِاشْتِهَارِهَا فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ حَتّٰى الْعَرَبِ تُلْحِقُهَا بِالْمُعَرَّبَاتِ كَالْمِشْكٰوةِ وَالسِّجِّيْلِ وَالْقِسْطَاسِ، (2) اَوْ دَالَّةٌ عَلَى الْحُرُوْفِ الْمَبْسُوْطَةِ مُقْسَمًا بِهَا لِشَرْفِهَا مِنْ حَيْثُ اِنَّهَا بَسَائِطُ اَسْمَاءِ اللهِ تَعَالٰى وَمَادَّةُ خِطَابِهِ هٰذَا، (3) وَاِنَّ الْقَوْلَ بِاَنَّهَا اَسْمَاءُ السُّوَرِ يُخْرِجُهَا اِلٰى مَا لَيْسَ فِيْ لُغَةِ الْعَرَبِ لِاَنَّ التَّسْمِيَةَ بِثَلٰثَةِ اَسْمَاءٍ فَصَاعِدًا مُسْتَكْرَةٌ عِنْدَهُمْ، وَيُؤَدِّيْ اِلٰى اِتِّحَادِ الْاِسْمِ وَالْمُسَمّٰى، وَيَسْتَدْعِيْ تَاَخُّرَ الْجُزْءِ عَنِ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ اِنَّ الْاِسْمَ يَتَاَخَّرُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِالرُّتْبَةِ.

ترجمہ:۔ اور یہ دلالت اگرچہ نہیں ہے عربی، لیکن یہ بوجہ مشہور ہونے کے لوگوں کے درمیان حتی کہ عربوں میں، ملحق کر دیتی ہے ان سور کو عربی بنائے گئے الفاظ کے ساتھ، جیسے "مشکاۃ، سجیل" اور "قسطاس"۔ (اور یہ بھی نہ کہا جائے) کہ یہ دال ہیں حروف مبسوطہ پر اس حال میں کہ وہ مقسم بہا ہیں ان کی شرافت کی وجہ سے اس حیثیت سے کہ وہ بسائط ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء کے اور مادہ ہیں اللہ تعالیٰ کے خطاب کا، لے لو تو اس بات کو۔ (اور یہ بھی نہ کہا جائے) کہ یہ قول کہ یہ نام ہیں سورتوں کے ان کو نکال دیتا ہے اس چیز کی طرف جو لغت عرب میں نہیں ہے کیونکہ نام رکھنا تین یا زیادہ اسماء کے ساتھ مستنکر ہے عربوں کے ہاں، اور پہنچا دے گا یہ قول اسم اور مسمّٰی کے اتحاد کی طرف، اور تقاضا کرتا ہے جزء کے کل سے مؤخر ہونے کا اس حیثیت سے کہ اسم مؤخر ہوتا ہے مسمّٰی سے رتبہ کے لحاظ سے۔

تشریح:۔ (1) تیسری شق کے رد پر قاضی صاحبؒ نے جو اعتراض کیا تھا یہ اس اعتراض پر اشکال ہے کہ سابق میں یہ ثابت ہوا کہ قرآن مجید عربی لغت میں نازل ہوا ہے لہذا اس کے الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر وضع عربی کے اعتبار سے ہونا ضروری ہے، جبکہ حروف مقطعات کی دلالت مدتوں پر عربی وضع کے اعتبار سے نہیں، پس اگر یہ مدتوں پر دلالت کریں گے تو ان کا غیر عربی ہونا لازم آتا ہے، جس سے قرآن مجید کا غیر عربی ہونا لازم آتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ دلالت اگرچہ عربی ہونے کے اعتبار سے نہیں مگر لوگوں میں مشہور ہونے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لاحق کر دی گئی ہے جیسا کہ دوسرے غیر عربی الفاظ کو لوگوں میں مشہور ہونے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لاحق

کردیا ہے مثلاً ''مشکاۃ'' حبشی زبان کا لفظ ہے اس طاقچہ کو کہا جاتا ہے جس میں چراغ رکھا جاتا ہے۔ اور ''سجّیل'' فارسی زبان کا لفظ ہے مٹی کو کہتے ہیں اور ''قسطاس'' رومی زبان کا لفظ ہے بمعنی ترازو۔ اور یہ تمام غیر عربی الفاظ ہیں اب عربی میں مستعمل ہیں اور قرآن مجید کا ان پر مشتمل ہونا اس کے عربی ہونے کے منافی نہیں، اسی طرح اگر حروف مقطعات مدلول پر دلالت کرے تو اس سے قرآن مجید کا غیر عربی ہونا لازم نہیں آتا۔

(2)قولہ او دالة على الحروف الخ یہ عطف ہے قاضی صاحبؒ کے قول ''مزیلة للتنبیه'' پر'' ای لایقال لم لایجوز ان تکون دالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها الخ۔ یہ بھی شق اول کی دلیل کے بطلان پر اعتراض ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظِ تہجی اگر (شق اول کے مطابق) معانی پر دلالت نہیں کرتے ہیں تب بھی صحیح ہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مذکورہ الفاظِ تہجی حروفِ مفردہ پر دال ہوں اور وہ حروف اپنی شرافت کی وجہ سے مقسم بہا ہوں وجہ شرافت یہ کہ ان سے باری تعالیٰ کے اسماء مرکب ہوتے ہیں اور باری تعالیٰ کے کلام کے لئے مادہ ہیں پس اس شرافت کی وجہ سے باری تعالیٰ نے ان کے ساتھ قسم کھائی ہو۔ لہذا الفاظِ تہجی معنی دار نہ ہونے کے باوجود مفید ثابت ہوئے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں: ''هذا ای خُذْهذا'' مطلب یہ ہے کہ ''لایقال'' کے تحت ہم نے جو اعتراضات ذکر کئے ہیں ان کو سمجھ لیں۔

(3)قولہ وان القول بانها اسماء السور الخ یہ عطف ہے قاضی صاحبؒ کے قول ''لم لایجوز الخ'' پر'' ای لایقال ان القول بانها اسماء السور یخرجها الى ماليس في لغة العرب الخ۔ یہ حروفِ مقطعات کے اسماء سور ہونے پر تین شبہات کا بیان ہے، آگے ''والتسمية بثلثة اسماء الى الخ'' سے ان شبہات کے جوابات کو ذکر کیا ہے۔ (۱) پہلا شبہ: یعنی یہ نہ کہا جائے کہ اگر حروفِ مقطعات سورتوں کے نام قرار دئے جائیں تو اس سے ایسا عمل لازم آتا ہے جس کا عربی لغت میں وجود نہیں کیونکہ عربوں کے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہے کہ دو اسموں کو یکجا کر کے ایک اسم بنایا جائے جیسا کہ ''بعلبک'' میں ''بعل'' اور ''بک'' دو اسموں کو ایک کردیا ہے۔ اس سے زیادہ تین یا تین سے زیادہ اسموں کو یکجا کر کے ایک اسم بنانا عربوں کے ہاں مستبعد ہے۔ پس اگر حروف مقطعات کو سورتوں کے نام قرار دئے جائیں تو اس سے عربی کے اس قانون کے خلاف لازم آتا ہے کیونکہ اس سے تین یا چار یا پانچ اسماء کو یکجا کر کے ایک اسم بنانا لازم آتا ہے جیسے: ''آلٓمٓ، آلٓمٓرٰ، حٰمٓ عٓسٓقٓ''۔

(۲) دوسرا شبہ یہ ہے کہ اگر حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہوں تو اس صورت میں اسم اور مسمّٰی کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ حروفِ مقطعات مذکورہ سورتوں کے اجزاء ہیں اور جزء کل کا غیر نہیں ہوتا لہذا حروفِ مقطعات مذکورہ سورتوں کے غیر نہیں۔ حالانکہ اسم اور مسمّٰی کا ایک ہونا باطل ہے۔ (۳) تیسرا شبہ یہ ہے کہ اگر حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہوں تو جزء کا کل سے مؤخر ہونا لازم آتا ہے (حالانکہ جزء اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے) کیونکہ حروفِ مقطعات کو اگر کل سورت کا اسم بنایا جائے تو اسم تو مسمّٰی سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ پہلے مسمّٰی ہوتا ہے پھر اس کے لئے اسم کو تلاش کیا جاتا ہے۔ پس اس طرح جزء (حروفِ مقطعات) کا کل (مکمل سورت) سے

موخر ہونا لازم آتا ہے اور جزء کا کل سے مؤخر ہونا خود جزء سے بھی مؤخر ہونا ہے لہذا اس سے دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

(1) لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذِهِ الْاَلْفَاظُ لَمْ تُعْهَدْ مَزِيْدَةً لِلتَّنْبِيْهِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْاِنْقِطَاعِ وَالْاِسْتِئْنَافِ يَلْزَمُهَا وَغَيْرَهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا فَوَاتِحُ السُّوَرِ، وَلَا يَقْتَضِيْ ذَالِكَ اَنْ لَا يَكُوْنَ لَهَا مَعْنًى فِيْ حَيِّزِهَا، (2) وَلَمْ تُسْتَعْمَلْ لِلْاِخْتِصَارِ مِنْ كَلِمَاتٍ مُعَيَّنَةٍ فِيْ لُغَتِهِمْ. اَمَّا الشِّعْرُ فَشَاذٌّ، (3) وَاَمَّا قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ فَتَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْحُرُوْفَ مَنْبَعُ الْاَسْمَاءِ وَمَبَادِي الْخِطَابِ وَتَمْثِيْلٌ بِاَمْثِلَةٍ حَسَنَةٍ. اَلَا تَرٰى اَنَّهُ عَدَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْ كَلِمَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ لَا تَفْسِيْرٌ وَتَخْصِيْصٌ بِهٰذِهِ الْمَعَانِيْ دُوْنَ غَيْرِهَا اِذْ لَا مُخَصِّصَ لَفْظًا وَمَعْنًى (4) وَلَا لِحِسَابِ الْجُمَّلِ فَتُلْحَقُ بِالْمُعَرَّبَاتِ. وَالْحَدِيْثُ لَا دَلِيْلَ فِيْهِ لِجَوَازِ اَنَّهُ تَبَسَّمَ تَعَجُّبًا مِنْ جَهْلِهِمْ، (5) وَجَعْلُهَا مُقْسَمًا بِهَا وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَنِعٍ لٰكِنَّهُ يُحْوِجُ اِلَى اِضْمَارِ اَشْيَاءَ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهَا. (6) وَالتَّسْمِيَةُ بِثَلَاثَةِ اَسْمَاءٍ اِنَّمَا تَمْتَنِعُ اِذَا رُكِّبَتْ وَجُعِلَتْ اِسْمًا وَاحِدًا عَلٰى طَرِيْقَةِ بَعْلَبَكَّ. فَاَمَّا اِذَا نُثِرَتْ نَثْرَ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَلَا، وَنَاهِيْكَ بِتَسْوِيَةِ سِيْبَوَيْهِ بَيْنَ التَّسْمِيَةِ بِالْجُمْلَةِ وَالْبَيْتِ مِنَ الشِّعْرِ وَطَائِفَةٍ مِنْ اَسْمَاءِ حُرُوْفِ الْمُعْجَمِ. (7) وَالْمُسَمّٰى هُوَ مَجْمُوْعُ السُّوْرَةِ وَالْاِسْمُ جُزْؤُهَا فَلَا اتِّحَادَ، (8) وَهُوَ مُقَدَّمٌ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ وَمُؤَخَّرٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ اِسْمًا فَلَا دَوْرَ لِاخْتِلَافِ الْجِهَتَيْنِ. (9) وَالْوَجْهُ الْاَوَّلُ اَقْرَبُ اِلَى التَّحْقِيْقِ وَاَوْفَقُ لِلَطَائِفِ التَّنْزِيْلِ وَاَسْلَمُ مِنْ لُزُوْمِ النَّقْلِ وَوُقُوْعِ الْاِشْتِرَاكِ فِي الْاَعْلَامِ مِنْ وَاضِعٍ وَاحِدٍ فَاِنَّهُ يَعُوْدُ بِالنَّقْضِ عَلٰى مَا هُوَ مَقْصُوْدٌ بِالْعَلَمِيَّةِ.

ترجمہ:۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مشہور نہیں ہے ان کا زائد ہونا تنبیہ کے لئے اور دلالت کرنے کے لئے انقطاع پر، اور استیناف لازم ہے ان کو اور ان کے غیر کو اس حیثیت سے کہ وہ فواتح سور ہیں، اور تقاضا نہیں کرتا یہ کہ نہ ہو ان کے لئے اپنا کوئی ذاتی معنی۔ اور مستعمل نہیں اختصار کے لئے معین کلمات سے عربوں کی لغت میں، باقی شعر تو وہ شاذ ہے، اور قول ابن عباسؓ پس وہ تنبیہ ہے اس بات پر کہ یہ حروف منبع ہیں اسماء کا اور اللہ کے خطاب کے مبادی ہیں، اور تمثیل ہے اچھی مثالوں کے ساتھ، کیا تو نہیں دیکھتا کہ حضرت ابن عباسؓ نے شمار کیا ہے ہر حرف کو مختلف کلمات سے۔ (حضرت ابن عباسؓ کا مقصود) تفسیر نہیں ہے اور نہ تخصیص ہے ان معانی کے ساتھ نہ کہ ان کے غیر کے ساتھ کیونکہ مخصص نہیں نہ لفظاً اور نہ معنیً۔ اور نہ (یہ حروف استعمال کئے گئے ہیں) بحساب جمل کہ یہ ملحق ہوں عربی بنائے گئے الفاظ کے ساتھ، اور حدیث میں کوئی دلیل موجود نہیں کیونکہ جائز ہے کہ نبی ﷺ نے تبسم فرمایا ہو تعجب کرتے ہوئے ان کی جہالت پر۔ اور بنانا ان (حروف) کو مقسم بھا اگرچہ ممتنع نہیں ہے لیکن یہ محتاج ہے ایسی چیزوں کو مقدر ماننے کی طرف جن پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور نام رکھنا تین اسماء کے ساتھ تو وہ ممتنع ہے جب ان کو مرکب کیا جائے اور بنایا جائے ایک اسم "بَعْلَبَکّ" کے طریقہ پر، اور اگر ان کو جدا جدا رکھا جائے اسماء عدد کی طرح تو ممتنع نہیں، اور کافی ہے تیرے لئے سیبویہ کا برابر قرار دینا نام رکھنے کو جملہ اور شعر کے بیت اور حروف معجم کے طائفہ کے ساتھ۔ اور مسمّٰی مجموعہ سورت ہے اور اسم اس کا جزء ہے پس اتحاد نہیں۔ اور وہ مقدم ہے اپنی ذات کے

اعتبار سے مؤخر ہے اسم ہونے کے اعتبار سے لہذا دو نہیں کیونکہ جہتین مختلف ہیں۔ اور وجہ اول تحقیق کے زیادہ قریب ہے اور زیادہ موافق ہے قرآن مجید کے لطائف کا اور زیادہ سالم ہے لزوم نقل سے اور وقوع اشتراک سے اعلام میں ایک واضع کی جانب سے کیونکہ نقل اور وقوع اشتراک نقض کے ساتھ لوٹتا ہے اس چیز پر جو مقصود ہے علمیت سے۔

تشریح۔ قاضی صاحبؒ نے گذشتہ عبارتوں میں خلیل وغیرہ کے قول کو ذکر کیا تھا کہ حروف مقطعات سورتوں کے نام ہیں انہوں نے تمین شقوں کو رد کر دیا تھا جس کے ضمن میں اپنے مدعا کو ثابت کیا تھا، پھر قاضی صاحبؒ نے ان کے رد پر اعتراضات پیش کئے تھے، اب اپنی اس عبارت میں ان اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں۔

(1) قطرب نے کہا تھا کہ حروف مقطعات زائد ہیں ان کے اپنے معانی نہیں ہیں صرف ایک کلام کے انقطاع اور دوسرے کے استیناف پر دلالت کرنے کے لئے لائے ہیں، لہذا معنی دار نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ لفظ مہمل کے ساتھ تکلم کی طرح ہو، یا عربی شخص کے ساتھ حبشی میں تکلم کرنے کی طرح ہوالخ۔ قاضی صاحبؒ جواب دے رہے ہے کہ ان الفاظ کے بارے میں عربوں سے اس طرح ثابت نہیں کہ وہ ان کو صرف انقطاع اور استیناف کلام کے لئے زائد کر کے لاتے ہوں۔ مگر شبہ یہ ہے کہ اگر ان کی زیادتی استیناف کے لئے معہود نہ ہوتی تو یہ حروف استیناف پر دلالت نہ کرتے حالانکہ یہ استیناف پر دلالت کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ دلالت صرف مذکورہ حروف کو لازم نہیں بلکہ سورتوں کے شروع میں ذکر ہونے کی حیثیت سے دیگر کلمات میں بھی پائی جاتی ہے جیسے سورت فاتحہ میں لفظ ''الحمدللہ'' اور سورۃ الملک میں لفظ ''تبارک الذی بیدہ الملک'' استیناف پر دلالت کرتا ہے۔ نیز استیناف کے لئے ہونا اس بات کو مقتضی نہیں کہ یہ صرف زائد مستعمل ہوں ان کے لئے اپنے ذاتی معانی نہ ہوں کیونکہ ''اَمَّا بَعْدُ'' انقطاع اور استیناف پر دلالت کرتا ہے اور اس کے لئے اپنا ذاتی معنی بھی ہے کوئی اس کو زائد نہیں کہتا۔

(2) اور یہ جو کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حروف مقطعات ایسے کلمات کے مختصرات ہوں جن کے یہ حروف اجزاء ہیں جیسا کہ شاعر کے شعر اور حضرت ابن عباسؓ کے اقوال سے ثابت کیا تھا۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا تو اس وقت درست مانا جاتا کہ عربوں سے اس طرح ثابت ہوتا کہ وہ حروف مقطعات کو معین کلمات کے مختصرات کے طور پر استعمال کرتے ہوں حالانکہ عربوں سے یہ ثابت نہیں لہذا ان حروف سے کلمات کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ باقی جس شعر سے استدلال کیا تھا وہ اس لئے صحیح نہیں کہ خود یہ شعر شاذ ہے اور شاذ پر قیاس کرنا درست نہیں۔

(3) اور حضرت ابن عباسؓ کے اقوال مذکورہ حروف کے لئے تفسیر نہیں بلکہ ان سے یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ وہ حروف جن پر یہ الفاظ تہجی دال ہیں وہ باری تعالیٰ کے اسماء کے لئے منبع ہیں اور اس کے کلام کے لئے مبادی ہیں۔ باقی ان الفاظ کے جو مخصوص معانی ذکر کئے ہیں یہ ان کی اچھی اچھی مثالیں ہیں، یہ ان اسماء کی تفسیر نہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ یہ اسماء ان کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرے معانی ان کے نہیں کیونکہ تخصیص کی نہ لفظاً کوئی وجہ ہے اور نہ معنیً۔ کیونکہ اس کہنے کا بھی تو احتمال تھا کہ لام دال ہے لعنت پر اور میم دال ہے

مکر پر، مگر حضرت ابن عباسؓ نے ایسے برے معانی کو چھوڑ کران کی اچھی اچھی مثالیں ذکر کی ہیں۔اسی وجہ سے تو ایک حرف کے متباین معانی شمار کیے ہیں مثلاً الف کو کبھی ''انا'' سے اور کبھی ''اللہ'' سے اور کبھی ''آلاء اللہ'' سے عبارت قرار دیا ہے۔اسی طرح لام کو کبھی ''لطف اللہ'' اور کبھی ''اعلم'' اور کبھی ''جبرئیل'' سے عبارت قرار دیا ہے۔اور میم کو کبھی ''ملک اللہ'' اور کبھی ''اعلم'' اور کبھی ''محمد'' سے عبارت قرار دیا ہے۔حالانکہ ایک لفظ کو ایک اطلاق کے وقت مختلف معانی میں استعمال کرنا درست نہیں۔

(4) **قولہ ولالحساب الجمل ای لم تستعمل لحساب الجمل الخ** ۔یعنی یہ جو کہا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ حروف مقطعات سے بحساب جمل قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف اشارہ ہو۔قاضی صاحبؒ نے اس کو بھی رد کیا ہے کہ عربوں سے یہ ثابت نہیں کہ وہ ان کو بحساب جمل قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کرتے ہوں لہذا ان کو دیگر عجمی الفاظ کی طرح ملحقات عربی میں سے قرار دینا درست نہیں۔باقی ابو العالیہ نے جس روایت سے استدلال کیا تھا۔قاضی صاحبؒ کہتے ہیں کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں یہ بھی تو احتمال ہے کہ نبی ﷺ نے یہود کی جہالت پر تعجب کرتے ہوئے تبسم فرمایا ہو کہ یہ عجیب جاہل لوگ ہیں، حروف مقطعات کو غیر عربی معانی پر حمل کر رہے ہیں۔اور قاعدہ ہے کہ ''**اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال**''۔

(5) باقی حروف مقطعات کو مقسم بہا قرار دینے سے اگرچہ کوئی مانع نہیں، مگر اس صورت میں یہ خرابی ہے کہ اس میں بہت ساری چیزوں کو مقدر ماننا پڑے گا مثلاً فعل قسم اور اسکا فاعل، حروف قسم اور جواب قسم کو مقدر ماننا پڑے گا جس کی کوئی دلیل نہیں۔لہذا یہ صورت صحیح نہیں۔

(6) اور یہ اعتراض کہ دو سے زیادہ اسموں کو ایک اسم قرار دینا عربوں کے ہاں مستبعد ہے۔اس کا قاضی صاحبؒ نے یوں جواب دیا ہے کہ دو سے زیادہ اسموں کو ایک شی کا اسم قرار دینے کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ سب کو ملا کر ایک اسم بنایا جائے اعراب صرف آخری اسم کو دیا جائے جیسے: ''بَعْلَبَک'' میں دو اسموں کو ملا دیا ہے اور اعراب آخری اسم کو دیا ہے۔(۲) کہ دو سے زیادہ اسموں کو ملا کر ایک نہ بنایا جائے بلکہ اسماء عدد کی طرح ہر ایک کو اس شی کا الگ نام شمار کیا جائے۔پس پہلی صورت تو بے شک عربوں کے ہاں مستبعد ہے اور عربی کلام میں واقع نہیں ہے۔مگر دوسری صورت (ایک شی کے کئی ناموں کو شمار کرنا) جائز ہے اس سے کوئی مانع نہیں۔اور حروف مقطعات دوسری صورت کے مطابق ہیں یعنی الف الگ نام ہے اور لام الگ اور میم الگ نام ہے۔باقی اس دعوے (کہ ایک شی کے متعدد نام ہوسکتے ہیں) کی دلیل کے طور پر تیرے لئے سیبویہ کا قول کافی ہے۔سیبویہ کہتے ہیں کہ شعر کے ایک حصہ کو جملہ بھی کہہ سکتے ہیں، بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حروف معجم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

(7) اور یہ شبہ کہ حروف مقطعات سورتوں کے اجزاء ہیں اور کسی شی کے جزء کو اس شی کا نام بنانے میں اسم اور مسمّٰی کا متحد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جزء اور کل میں مغائرت نہیں۔قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ شبہ تو اس وقت پیدا ہوتا کہ جزء عین کل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ یہاں مسمّٰی کل سورت ہے اور اسم اس کا ایک جزء ہے لہذا دونوں میں اتحاد نہیں اس لئے یہ شبہ درست نہیں۔

(8) اور یہ شبہ کہ شی کا جزء اگر اس کا اسم ہوتو دور لازم آتا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ دور تو وہاں لازم آتا ہے جہاں جہت تقدم اور جہت تأخر ایک ہو اگر جہت مختلف ہو تو دور لازم نہیں آتا۔ حروف مقطعات کو سورتوں کے نام قرار دینے میں تقدم وتأخر کی جہتیں مختلف ہیں یوں کہ حروف مقطعات اپنی ذات کے اعتبار سے کل سورت سے مقدم ہیں اور سورت کے نام ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہیں لہذا جہتوں کے اختلاف کی وجہ سے دور لازم نہیں آتا۔

(9) سوال یہ ہے کہ جب یہ قول کہ ''حروف مقطعات سورتوں کے نام ہیں'' اکثر مفسرین کا قول ہے تو قاضی صاحبؒ نے اس کو لفظ '' قیل '' سے کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اکثر مفسرین کے قول کی بنسبت پہلی وجہ اقرب الی التحقیق ہے اس لئے ان کے قول کو لفظ '' قیل '' سے ذکر کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ الفاظِ تہجی حروف مفردہ کے نام ہیں سورتوں کے شروع میں اس بات پر تنبیہ کے لئے لائے گئے ہیں کہ یہ کلام انہی حروف سے بنایا گیا ہے پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو عرب سب کے سب اس کے مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے۔ وجہ اول کو قاضی صاحبؒ نے تین وجوہ سے راجح قرار دیا ہے (۱) ایک یہ کہ وجہ اول اقرب الی التحقیق ہے کیونکہ اس وجہ کے مطابق الفاظ اپنی اصل وضع پر باقی ہیں اور اپنے متبادر معانی میں مستعمل ہیں۔ نیز وجہ ثانی کی طرح اس پر اعتراضات بھی وارد نہیں ہوئے ہیں۔ (۲) وجہ اول قرآنی لطائف اور باریکیوں کے زیادہ موافق ہے جیسا کہ اس کے لطائف کو قاضی صاحبؒ نے تفصیل سے بیان فرمایا جن سے ثابت ہوا کہ حروف مقطعات خود مستقل معجزہ ہے۔ جبکہ سورتوں کے نام قرار دینے کی صورت میں اتنے سارے لطائف نہیں۔ نیز اس صورت میں ذہن مسمّٰی سے ان لطائف کی طرف سبقت بھی نہیں کرتا۔

(۳) وجہ اول نقل اور اشتراک فی الاعلام سے محفوظ ہے جبکہ دیگر وجوہ میں نقل کی ضرورت ہے وہ اس طرح کہ یہ کلمات حروف مبانی کے نام ہیں پھر اس سے نقل کر کے سورتوں یا قرآن مجید یا اللہ تعالیٰ کے نام قرار دئے ہیں۔ نیز دوسری وجہ کے مطابق کئی چیزوں کا ایک نام میں مشترک ہونا بھی لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ مثلاً ''حٰمٓ'' چھ سورتوں میں واقع ہے پس اگر حروف مقطعات سورتوں کے نام ہوں تو چھ سورتوں کا ایک نام قرار پائے گا جو ایک واضع کی جانب سے علمیت کے مقصود کے لئے ناقض ہے کیونکہ علمیت سے مقصود مسمّٰی کی تعیین، تخصیص اور اغیار سے ممتاز کرنا ہے، ظاہر ہے کہ یہ مقصود اس صورت میں حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر واضع متعدد ہوتے تب بھی گنجائش نکل آتی ہے کیونکہ ایک نام متعدد واضعین کی جانب سے متعدد مسمّٰی کے لئے ممنوع نہیں مثلاً لفظِ زید اگر کئی لوگوں میں سے ہر ایک نے اپنے بچے کا نام رکھا ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

ف:۔ الفاظِ تہجی کے مصداق کے بارے میں دو قول آچکے ہیں (۱) الفاظ تہجی حروف مفردہ کے نام ہیں (۲) الفاظِ تہجی سورتوں کے نام ہیں۔ چار قول آگلی عبارت میں قاضی صاحبؒ نے ذکر کئے ہیں۔ پس قاضی صاحبؒ کو چاہئے تھا کہ وجہ اول کی اولویت کو بقیہ چار وجوہ کے بعد ذکر کرتے تا کہ تمام وجوہ سے اس کی اولویت ثابت ہوتی۔

☆ ☆ ☆

(1) وَقِيْلَ: اِنَّهَا اَسْمَاءُ الْقُرْآنِ وَلِذَالِكَ اُخْبِرَ عَنْهَا بِالْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ. (2) وَقِيْلَ: اِنَّهَا اَسْمَاءُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَيَدُلُّ عَلَيْهِ اَنَّ عَلِيًّا كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ كَانَ يَقُوْلُ: يَا كٓهٰيٰعٓصٓ يَا حٰمٓعٓسٓقٓ، وَلَعَلَّهُ اَرَادَ يَا مُنْزِلَهُمَا. (3) وَقِيْلَ: اَلْاَلِفُ مِنْ اَقْصَى الْحَلْقِ وَهُوَ مَبْدَاُ الْمَخَارِجِ وَاللَّامُ مِنْ طَرَفِ اللِّسَانِ وَهُوَ اَوْسَطُهَا وَالْمِيْمُ مِنَ الشَّفَةِ وَهُوَ آخِرُهَا، جَمَعَ بَيْنَهَا اِيْمَاءً اَنَّ الْعَبْدَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ اَوَّلُ كَلَامِهِ وَاَوْسَطُهُ وَآخِرُهُ ذِكْرَ اللّٰهِ تَعَالٰى. (4) وَقِيْلَ: اِنَّهُ سِرٌّ اِسْتَاْثَرَ اللّٰهُ بِعِلْمِهِ. وَقَدْ رُوِيَ عَنِ الْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مَا يَقْرُبُ مِنْهُ، (5) وَلَعَلَّهُمْ اَرَادُوْا اَنَّهَا اَسْرَارٌ بَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَرَسُوْلِهِ وَرُمُوْزٌ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا اِفْهَامُ غَيْرِهِ، اِذْ يَبْعُدُ الْخِطَابُ بِمَا لَا يُفِيْدُ.

ترجمہ:۔اور کہا گیا ہے کہ یہ قرآن کے اسماء ہیں اور اسی وجہ سے خبر دی گئی ہے ان سے قرآن اور کتاب کے ساتھ (یعنی قرآن اور کتاب کو ان کے لئے خبر بنایا ہے)۔اور کہا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں اور دلالت کرتا ہے اس پر یہ کہ حضرت علیؓ کہا کرتے تھے ''یا کٓھٰیٰعٓصٓ یا حٰمٓعٓسٓقٓ'' اور شاید کہ انہوں نے مراد لیا ہو اے ان کو نازل کرنے والے۔اور کہا گیا ہے کہ الف اقصیٰ حلق سے نکلتا ہے اور وہ مخارج کا مبدأ ہے اور لام طرف زبان سے نکلتا ہے اور وہ وسط مخارج ہے اور میم ہونٹوں سے اور وہ مخارج کی انتہاء ہے ان سب کو جمع کیا اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ بندہ کے لئے چاہئے کہ ہو اس کے کلام کا اول اور اوسط اور آخر اللہ تعالیٰ کا ذکر۔اور کہا گیا ہے کہ یہ راز ہیں مختص کر دیا ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے علم کے ساتھ، اور تحقیق مروی ہے خلفاء اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے جو قریب ہے اس کے، اور شاید کہ انہوں نے ارادہ کیا ہو کہ یہ اسرار ہیں اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول کے درمیان اور رموز ہیں نہیں قصد کیا گیا ہے ان سے غیر کو سمجھانے کا کیونکہ بعید ہے خطاب ایسے الفاظ سے جو مفید نہ ہوں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں حروف مقطعات کے مصداق کے بارے میں بقیہ چار اقوال کو ذکر فرمایا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ الفاظِ تہجی قرآن مجید کے نام ہیں۔اس دعوے کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ کئی مقامات پر کتاب اور قرآن کو ان الفاظ کے لئے خبر بنایا ہے مثلاً ﴿آلٓمّٓ ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ، آلٓرٰ كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهٗ، آلٓرٰ كِتٰبٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ، آلٓمّٓصٓ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ، حٰمٓ تَنْزِيْلٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾، اور خبر مبتدأ پر حمل ہوتی ہے اور وجہ، حمل علمیت کے سوا کوئی اور نہیں، لہذا الفاظِ تہجی کو کتاب کے لئے علم قرار دیا جائے گا۔اور کتاب اور قرآن ایک ہی چیز ہے لہذا کتاب کا عَلَم ہونا قرآن کا عَلَم ہونا ہے۔

اس قول کو قاضی صاحبؒ نے لفظ ''قیل'' سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ اس کی دلیل قطعی نہیں کیونکہ قرآن اور کتاب کا اطلاق جس طرح کل پر ہوتا ہے بعض حصہ پر بھی ہوتا ہے لہذا یہ متعین نہیں کہ کل قرآن کا الفاظِ تہجی پر حمل ہو رہا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں چوتھا قول یہ ہے کہ حروف مقطعات اللہ تعالیٰ کے نام ہیں پس ''آلٓمّٓ ذالک الکتاب'' کی تقدیر ہے ''انا آلٓمّٓ ذالک الکتاب الخ'' (میں آلٓمّٓ ہوں اس کتاب میں شک نہیں) یا ''آلٓمّٓ مُنَزِّل ذالک الکتاب الخ'' (آلٓمّٓ

اس کتاب کو نازل کرنے والا ہے)۔اس قول کی دلیل قاضی صاحبؒ نے یہ پیش کی ہے کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے" یا کھیعص، یا حم عسق"۔ ظاہر ہے کہ ایسا کلام کسی سے مدد حاصل کرنے کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے اور ایک موحد مسلمان اللہ تعالیٰ کے سوا اور کس سے مدد چاہے گا؟ خاص کر جب کہ قائل بھی حضرت علیؓ ہوں ان کے بارے میں تو یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ غیر اللہ سے مدد مانگا کرتے تھے۔

قاضی صاحبؒ نے اس دلیل کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ یہ دلیل قطعی نہیں کیونکہ اس میں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ اصل میں اس طرح ہو "یامنزل کھیعص، او یامنزل حم عسق" (اے کھیعص یا اے حم عسق کو نازل کرنے والے میری دعا قبول فرما)۔ اسی وجہ سے قاضی صاحبؒ نے اس قول کو لفظِ "قیـــــل" سے ذکر کیا ہے۔ نیز اس قول کی وجہ ضعف یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں جبکہ شریعت میں ان اسماء کی کوئی تصریح نہیں پائی جارہی ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں پانچواں قول یہ ہے کہ "الٓم" کے معانی حروفِ مفردہ ہی ہیں البتہ ان میں ایک باریک اشارہ پایا جاتا ہے وہ یہ کہ الف کی ادائیگی اقصیٰ حلق سے ہوتی ہے جو مخارج کا مبدء ہے اور لام کی ادائیگی طرفِ لسان سے ہوتی ہے جو وسطِ مخارج ہے اور میم کی ادائیگی ہونٹوں سے ہوتی ہے جو منتہٰی مخارج ہے۔ ان تینوں کو جمع کیا ہے اس سے اشارہ کرنا مقصود ہے کہ مناسب ہے کہ بندہ کے کلام کا اول اوسط اور آخر سب اللہ تعالیٰ کے ذکر پر مشتمل ہوں۔ یہ وجہ صرف "الٓم" میں جاری ہوتی ہے بقیہ حروفِ مقطعات میں جاری نہیں ہوتی اس لئے قاضی صاحبؒ نے اسے صیغۂ تمریض "قیل" سے ذکر کیا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چھٹا قول یہ ہے کہ حروفِ مقطعات راز کی باتیں ہیں باری تعالیٰ کی جن کی مراد کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم مختص ہے کسی اور کو ان کا علم نہیں دیا گیا ہے۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدینؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے حروفِ مقطعات کی تفسیر اسی کے قریب قریب منقول ہے جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے ہیں: "فــی کــلّ کتــابٍ ســرٌ وســرّ اللّٰه فــی القرآن اوائل السور" (ہر کتاب میں راز کی باتیں ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ کے راز قرآن مجید میں اوائل سور ہیں) اور حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "اَلْحُـرُوْفُ الْمُـقَـطَّـعَةُ مِـنَ الْـمَـكْتُوْمِ الَّذِیْ لایُفَسَّر" (حروفِ مقطعات وہ پوشیدہ راز ہیں جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی) اور حضرت علیؓ فرماتے ہیں "فِیْ کُلّ کِتَابٍ صَفْوَةٌ وَصَفْوَةُ هٰذَاالْکِتَابِ حُرُوْفُ الْهجَاء" (ہر کتاب میں منتخبات اور پسندیدہ چیزیں ہوتی ہیں اس کتاب کے منتخبات حروفِ ہجاء ہیں)۔

(5) چونکہ قاضی صاحبؒ شافعی المسلک ہیں اور شوافعؒ کا مسلک یہ ہے کہ متشابہات کا علم جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اسی طرح پیغمبر ﷺ کو بھی حاصل ہے۔ احنافؒ کے نزدیک متشابہات کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے کسی اور کو حاصل نہیں۔ مذکورہ بالا قول چونکہ شوافعؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کو صیغۂ تمریض "قیـل" سے ذکر کیا اور صحابہ کرامؓ کے قول کی یہ تاویل کرلی کہ ہوسکتا ہے کہ ان حضرات کی مراد یہ ہو کہ حروفِ مقطعات اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ کے درمیان اسرار اور رموز ہوں ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کے سوا دوسروں کو سمجھانے کا قصد نہ کیا ہو۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حروفِ مقطعات کے علم

میں پیغمبر ﷺ کو اس لئے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شامل کر دیا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے ایسا خطاب جس سے کسی بھی انسان کو کوئی فائدہ حاصل نہ ہو اللہ تعالیٰ کی شان سے بہت بعید ہے۔

ف:۔ احناف ؒ کہتے ہیں کہ حروف مقطعات کے معانی بندوں میں سے کسی کو معلوم نہ ہونے کے باوجود بھی ان میں بہت سارے فائدے ہیں مثلاً حروف مقطعات کے ذریعہ علماء کو آزماتے ہیں کہ بقیہ قرآن مجید کے معانی جاننے کے بعد حروف مقطعات کے معانی جاننے کی کوشش نہ کریں۔ یہ علماء کے لئے آزمائش اس لئے ہے کہ ہر کسی کی آزمائش اس کے مزاج کے برعکس ہوتی ہے علماء کا مزاج یہ ہے کہ ہر بات کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ نیز حروف مقطعات کے پڑھنے اوران پر ایمان لانے میں قاری اور مومن کو ثواب ملتا ہے۔ لہذا حروف مقطعات کے معانی معلوم نہ ہونے کے باوجود ان کے ساتھ خطاب بے فائدہ نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آخری قول دیگر تمام اقوال سے راجح ہے کیونکہ امت کے بڑے بڑے برگزیدہ لوگوں نے اسی تفسیر کو اختیار کیا جبکہ دیگر اقوال میں یہ وجہ نہیں پائی جارہی ہے۔ علامہ محمود آلوسیؒ فرماتے ہیں: والذی یغلب علی الظن ان تحقیق ذالک علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء. کما قال ابن عباسؓ. عن ادراکه وقصرت خیول الخیال عن لحاقه، ولهذا قال الصدیق رضی الله تعالیٰ عنه: لکل کتاب سر وسر القرآن أوائل السور (روح المعانی: ۱/ ۴۶)

(1) فَإِنْ جَعَلْتَهَا أَسْمَاءَ اللّٰهِ تَعَالیٰ اَوِ الْقُرْآنِ اَوِ السُّوَرِ كَانَ لَهَا حَظٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ، اِمَّا الرَّفْعُ عَلَى الْاِبْتِدَاءِ اَوِ الْخَبَرِ (2) اَوِ النَّصْبُ بِتَقْدِيْرِ فِعْلِ الْقَسَمِ عَلٰى طَرِيْقَةِ: اَللّٰهَ لَاَفْعَلَنَّ بِالنَّصْبِ، اَوْغَيْرِهٖ كَاُذْكُرْ (3) اَوِ الْجَرُّ عَلٰى اِضْمَارِ حَرْفِ الْقَسَمِ (4) وَيَتَاتّٰى الْاِعْرَابُ لَفْظًا وَالْحِكَايَةُ فِيْمَا كَانَتْ مُفْرَدَةً اَوْمُوَازِنَةً لِمُفْرَدٍ كَحٰمٓ فَاِنَّهَا كَهَابِيْلَ، وَالْحِكَايَةُ لَيْسَتْ اِلَّا فِيْمَا عَدَا ذَالِكَ وَسَيَعُوْدُ اِلَيْكَ ذِكْرُهٗ مُفَصَّلًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى. (5) وَاِنْ اَبْقَيْتَهَا عَلٰى مَعَانِيْهَا فَاِنْ قَدَّرْتَ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ كَانَ فِيْ حَيِّزِ الرَّفْعِ بِالْاِبْتِدَاءِ اَوِ الْخَبَرِ عَلٰى مَامَرَّ.

ترجمہ:۔ پس اگر تو ان کو بنائے نام اللہ تعالیٰ یا قرآن یا سورتوں کے تو ہوگا ان کے لئے حصہ اعراب کا، یا تو رفع ہوگا بناء برابتداء یا بناء برخبر، یا نصب ہوگا فعل قسم کی تقدیر کے ساتھ "اللہ لافعلنّ" کے طریقہ پر، جو نصب کے ساتھ ہے، یا فعل قسم کے غیر کے ساتھ جیسے "اُذکر"۔ یا جر ہے حرف قسم کو مقدر ماننے کے ساتھ۔ اور آ سکتا ہے اعراب لفظی اور حکائی ان الفاظ میں جو مفرد ہیں یا ہم وزن ہیں مفرد کے، جیسے "حٰمٓ" کیونکہ یہ "ھابیل" کی طرح ہے۔ اور حکائی نہیں ہوتا مگر ان میں جو ان کے علاوہ ہیں اور عنقریب لوٹے گا تیری طرف اس کا ذکر تفصیل سے انشاء اللہ۔ اور اگر باقی رکھے تو ان کو اپنے معانی پر تو اگر تو نے مقدر مانا "المؤلف من هذه الحروف" کو تو محل رفع میں ہوگا بناء برابتداء یا بناء برخبر جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں الفاظ تہجی (اسم ہونے کی تقدیر پر) کے اعراب کو بیان کیا ہے کہ ان میں رفع، نصب، جر تینوں کا احتمال ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ کس اسم کا اعراب لفظی اور محلی دونوں ہوسکتا ہے اور کس کا صرف محلی ہوسکتا ہے۔ پھر ان کو اپنے

معانی پر برقرار رکھنے کی صورت کا اعراب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے فواتح سور کے اعراب کے بارے میں چھ احتمالات کو بیان فرمایا ہے۔ تین احتمالات (رفع، نصب، جر) اس تقدیر پر کہ فواتح سور سورتوں یا قرآنِ مجید اور یا اللہ تعالیٰ کے نام ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ان تینوں صورتوں میں فواتح سور کے لئے اعراب کا حصہ ہے۔ اور تین احتمالات (رفع، نصب، جر) اس تقدیر پر کہ فواتح سورا پنے اصلی معانی پر باقی ہوں یعنی کہ حروف مبانی کے نام ہوں۔

پس قرآنِ مجید اور سورتوں کے نام ہونے کی صورت میں رفع مبتدأ ہونے کی بناء پر ہوگا اور خبر مابعد والی عبارت ہوگی اگر وہ خبر ہونے کی قابل ہو مثلاً ''الٓمٓ'' مبتداء اور ''ذَالِکَ الْکِتَاب'' اس کے لئے خبر ہے اور اگر مابعد والی عبارت خبر نہ بن سکتی ہو تو پھر محل اور موقع کے مطابق خبر محذوف ہوگی مثلاً ''یٰسٓ ھذا''۔ اور اگر فواتح سور اللہ تعالیٰ کے نام ہوں تو بھی خبر مقدر ہوگی تقدیری عبارت ہوگی مثلاً ''الٓمٓ اللّٰہ'' یا ''الٓمٓ منزّل ذالک الکتاب''۔ اسی طرح رفع خبر ہونے کی بناء پر بھی ہوسکتا ہے اس صورت میں مبتداء محذوف ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ کے نام ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ''انا الٓمٓ''۔ اور قرآنِ مجید یا سورتوں کے نام ہونے کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ''ھذا الٓمٓ''۔

(2) دوسرا احتمال یہ ہے کہ فواتح سور منصوب ہوں اس صورت میں فعل قسم مقدر ہوگا تقدیری عبارت ہوگی ''اُقْسِمُ بِالٓمٓ''۔ پھر باء جارہ کو حذف کر دیا ''اُقسمُ'' فعل کو براہِ راست ''الٓمٓ'' کی طرف متعدی کر دیا اس طرح ''الٓمٓ'' مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب ہوگا۔ پھر فعل قسم کو بھی حذف کر دیا۔ جیسا کہ ''اَللّٰہَ لَاَفْعَلَنَّ کذا'' میں لفظ اللہ فعل قسم مقدر کی وجہ سے منصوب ہے تقدیری عبارت ہے ''اُقسم باللّٰہ لافعلنّ کذا''۔ پھر باء جارہ کو حذف کر دیا فعل ''اُقسم'' کو براہِ راست لفظ اللہ کی طرف متعدی کر دیا اس لئے لفظ اللہ بناء بر مفعول بہ منصوب ہے پھر فعل قسم کو بھی حذف کر دیا۔ فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل کی وجہ سے بھی منصوب ہوسکتا ہے مثلاً ''اُذْکُرْ الٓمٓ'' (یاد کر الٓمٓ کو) یا ''اِقْرَا الٓمٓ'' (پڑھ الٓمٓ)۔

(3) تیسرا احتمال یہ ہے کہ فواتح سور حرف قسم مقدر کی وجہ سے مجرور ہوں جیسے: ''و الٓمٓ'' میں واو حرف قسم جارہ ہے جس کی وجہ سے ''الٓمٓ'' مجرور ہے پھر واو قسمیہ کو حذف کر دیا اور ''الٓمٓ'' کو مجرور رہنے دیا۔

ف:۔ مذکورہ تینوں صورتوں میں اعراب لفظاً بھی آسکتا ہے اور حکایۃً بھی۔ اعراب حکایۃً یہ کہ کسی جملہ میں واقع لفظ کو آپ دوسرے جملہ میں سابقہ اعراب کے ساتھ استعمال کریں مثلاً ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ'' میں لفظ ''اَلْحَمْدُ'' مرفوع ہے پھر آپ یوں کہیں ''قَرَاْتُ اَلْحَمْدُ لِلّٰہ''۔ تو اس دوسرے جملہ میں ''اَلْحَمْدُ'' کا رفع حکائی ہے ورنہ تو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہئے تھا۔

اعراب حکائی کبھی مرکب لفظ میں ہوتا ہے یعنی کسی مرکب لفظ کو کسی کا نام بنایا جائے اور پھر اسے دوسری ترکیب میں استعمال کیا جائے جیسے: ''تَاَبَّطَ شَرًّا'' سے ''مَرَرْتُ بِتَاَبَّطَ شَرًّا'' جس میں باء جارہ کے باوجود ''تَاَبَّطَ شَرًّا'' کو سابقہ صورت

پر برقرار رکھا ہے۔ اور کبھی مفرد میں ہوتا ہے خواہ اسم ہو یا فعل ہو اور یا حرف، جیسے" ضرب فعل ماض، زید معرب منصرف من حرف جر"۔ الفاظ تہجی چونکہ بکثرت اسماء معدودہ کی طرح ساکن مستعمل ہیں پس یہ حالت گویا کہ ان میں اصل ہے پھر جب ان کو سورتوں کے نام بنایا تو ان کو سابقہ حالت پر برقرار رکھا گیا (یعنی ساکن پڑھا) تا کہ اصل کی تھوڑی سی رعایت باقی رہے، اس طرح ان کا اعراب حکائی شمار ہوگا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فواتح سور میں سے جو مفردات ہیں یا مفردات کے ہم وزن ہیں ان کا اعراب لفظی بھی آتا ہے اور حکائی بھی، جیسے: "ص، ق، ن، حٓم، طٰس، یٰس"۔ ان میں سے پہلے تین مفردات ہیں اور آخری تین مفرد حروف کے ہم وزن ہیں کیونکہ یہ "ھابیل" کے وزن پر ہیں جو کہ مفرد ہے۔ اور ان دو قسموں کے علاوہ دیگر فواتح سور میں اعراب حکائی آتا ہے مگر اعراب لفظی نہیں آتا ہے، جیسے: "المر، کھیعص" میں اعراب حکائی آتا ہے لفظی نہیں آتا کیونکہ دو اسموں سے زیادہ کو ملا کر ایک اسم بنانا عربی لغت کے قانون کے خلاف ہے لہذا تین، چار یا پانچ حرفی فواتحِ سور میں سے ہر ایک لفظ کو الگ اسم قرار دیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ کئی اسموں پر ایک اعراب کو جاری کرنا ممنوع ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فواتح سور میں سے جو مرکبات ہیں جن سورتوں کے شروع میں واقع ہیں وہاں ان کا ذکر تفصیل سے دوبارہ کیا جائے گا۔

(5) اور اگر الفاظِ تہجی کو اپنے معانی پر برقرار رکھا گیا یعنی یہ حروفِ مبانی کے اسماء ہوں۔ اللہ تعالیٰ، قرآن مجید یا سورتوں کے نام بنانے کی طرف منتقل نہیں کیا گیا تو اس وقت بھی ان میں تین احتمال (رفع، نصب، جر) ہیں۔ رفع کی صورت میں الفاظِ تہجی مبتداء ہوں گے اور یا خبر۔ تقدیری عبارت ہوگی "المؤلف من جنس آلٓمٓ متحدّی بہ" (یعنی الف لام میم سے مرکب کلام کے ساتھ چیلنج دیا گیا ہے) "المؤلف من جنس آلٓمٓ" مبتدا ہے اور "متحدّی بہ" خبر ہے۔ اور یا ان حروف کو خبر قرار دے کر ان کے لئے مبتداء مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی "المتحدی بہ مؤلّفٌ من جنس هذه الحروف ای من جنس آلٓمٓ الخ"۔ (جس کلام کے ساتھ چیلنج دیا گیا ہے وہ آلٓمٓ کی جنس سے مرکب ہے) "المتحدی بہ" مبتدا ہے اور "مؤلفٌ من جنس آلٓمٓ" خبر ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اس سے پہلے اپنی عبارت "والمعنی ان هذاالمتحدی بہ مؤلف من جنس هذه الحروف اوالمؤلف منها كذا" میں ان تراکیب کی طرف اشارہ کیا تھا۔

(1) وَاِنْ جَعَلْتَهَامُقْسَماًبِهَايَكُوْنُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَامَنْصُوْباًاَوْمَجْرُوْراًعَلَى اللُّغَتَيْنِ: فِي اللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ، وَتَكُوْنُ جُمْلَةً قَسَمِيَّةً بِالْفِعْلِ الْمُقَدَّرِلَهُ. (2) وَاِنْ جَعَلْتَهَاابْعَاضَ كَلِمَاتٍ اَوْاَصْوَاتاًمُنَزَّلَةً مَنْزِلَةَ حُرُوْفِ التَّنْبِيْهِ لَمْ يَكُنْ لَهَامَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَالْجُمَلِ الْمُبْتَدَاةِ وَالْمُفْرَدَاتِ الْمَعْدُوْدَةِ (3) وَيُوْقَفُ عَلَيْهَاوُقُفَ التَّمَامِ اِذَاقُدِّرَتْ بِحَيْثُ لَاتَحْتَاجُ اِلٰى مَابَعْدِهَا، (4) وَلَيْسَ شَئٌ مِنْهَاآيَةً عِنْدَغَيْرِالْكُوْفِيِّيْنَ وَاَمَّاعِنْدَهُمْ فَآلٓمٓ فِي مَوَاقِعِهَاوَ آلٓمٓصٓ وَ كٓهٰيٰعٓصٓ وَطٰسٓمٓ وَطٰسٓ وَيٰسٓ وَحٰمٓ آيَةٌ وَحٰمٓ عٓسٓقٓ آيَتَانِ، وَالْبَوَاقِي لَيْسَتْ بِآيَاتٍ وَهٰذَاتَوْقِيْفٌ لَامَجَالَ لِلْقِيَاسِ فِيْهِ.

ترجمہ ۔ اور اگر بنا دیا تو نے ان کو مقسم بہا تو ہوگا ہر ایک ان میں سے منصوب یا مجرور دونوں لغتوں پر ''اللہ لافعلنّ'' میں، اور ہوگا جملہ قسمیہ اس کے لئے مقدر فعل کے ساتھ۔ اور اگر بنا دیا تو نے ان کو کلمات سے اجزاء یا اصوات جن کو اتار لیا گیا ہو مرتبہ میں حروف تنبیہ کے، تو نہیں ہوگا ان کے لئے محل اعراب، جیسے کہ تامہ جملے اور مفردات معدودہ، اور وقف کیا جائے گا ان پر وقف تام، بشرطیکہ آپ اس طرح مقدر عبارت مان لے کہ وہ محتاج نہ ہو اپنے مابعد کا۔ اور نہیں ہے کوئی ان میں سے مستقل آیت کوفیین کے غیر کے ہاں، اور کوفیین کے ہاں ''آلمٓ'' اپنے موقعوں میں اور ''آلمٓصٓ، کٓھٰیٰعٓصٓ، طٰسٓمٓ، طٰسٓ، یٰسٓ، حٰمٓ'' ایک آیت ہیں اور ''حٰمٓ عٓسٓقٓ'' دو آیتیں ہیں اور باقی آیت نہیں ہیں اور یہ توقیفی چیز ہے قیاس کی گنجائش نہیں ہے اس میں۔

تشریح ۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں فواتح سور کو مقسم بہا قرار دینے کی صورت کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ فواتح سور اگر کلمات کے مختصرات ہوں یا زائد ہوں تو پھر محل اعراب نہیں۔ پھر ان پر وقف کرنے کی تفصیل ذکر کی ہے۔ پھر اس بات میں اختلاف بیان کیا ہے کہ حروف مقطعات مستقل آیتیں ہیں یا نہیں؟۔

(1) اور اگر حروف مقطعات کو مقسم بہا قرار دیا جائے تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک منصوب بھی ہوسکتا ہے اور مجرور بھی ۔جیسا کہ ''اللّٰہ لافعلنّ کذا'' کو منصوب اور مجرور پڑھنا دونوں طرح درست ہے کیونکہ اصل میں ہے ''اُقسِم باللّٰہِ لافعلنّ کذا''، جارہ کی وجہ سے لفظِ اللہ مجرور ہے پھر باء کو حذف کر دیا اور ''اُقسِمُ'' کو اس کی طرف براہ راست متعدی کر دیا اس لئے منصوب ہوا پھر ''اُقسِمُ'' کو بھی حذف کر دیا۔ اور یا باء جارہ کو مقدر مانا جائے جس کی وجہ سے لفظِ اللہ مجرور ہوگا۔ یہی تفصیل حروف مقطعات میں بھی ہے مثلاً ''ص'' کی تقدیری عبارت ہوگی ''اُقسِمُ بِصٓ'' پھر باء جارہ کو حذف کر دیا فعل کو براہ راست ''ص'' کی طرف متعدی کر دیا اس لئے منصوب ہے اور یا باء جارہ مقدر ہے جس کی وجہ سے ''ص'' مجرور ہے۔ اور مذکورہ بالا صورت میں حروف مقطعات اس فعل کے ساتھ ملکر جملہ قسمیہ ہوگا جو فعل قسم کے لئے مقدر ہوتا ہے۔

(2) اور اگر آپ حروفِ مقطعات کو ایسے کلمات کے مختصرات قرار دیتے ہیں جن کے یہ حروف اجزاء ہیں جیسا کہ شاعر کے شعر اور حضرت ابن عباسؓ کے اقوال سے اس کی تفصیل بیان کی تھی۔ اور یا حروفِ مقطعات کو برائے تنبیہ اصوات یعنی زائد قرار دیتے ہیں جیسا کہ قطرب نحوی نے کہا تھا۔ تو ان دو صورتوں میں ان کے لئے محلِ اعراب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ عامل کے تحت میں واقع نہیں جیسا کہ ایک مستقل اور ابتدائی جملہ اور مفرداتِ معدودہ (جیسے زید، بکر، خالد) کے لئے کوئی محلِ اعراب نہیں ہوتا کیونکہ یہ عامل کے تحت میں واقع نہیں ہوتے۔ حروفِ مقطعات بعض مرکبات ہیں اور بعض مفردات ہیں اس لئے قاضی صاحبؒ نے وضاحت کے لئے دو مثالیں (ابتدائی جملے، مفرداتِ معدودہ) لائی ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر حروفِ مقطعات کی ترکیب اس طرح ہو کہ ان کا مابعد کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو تو پھر ان پر وقفِ تام ہوگا۔ کلمہ کو مابعد سے قطع کرنے کو وقف کہتے ہیں۔ پھر وقف کی تین قسمیں ہیں کیونکہ وقف اگر ایسے کلام پر ہو جو اس کے

مابعد کو اس کے ساتھ ملانے کے بغیر مفید نہ ہو تو یہ قبیح اور ناقص ہے جیسے لفظ "بِسْـــــم" پر وقف کرنا۔ اور اگر کلام مفید پر وقف ہو اور اس کا مابعد اعراب میں اس کا محتاج ہو تو یہ کافی حسن ہے جیسے: "بِسْمِ اللّٰه" پر وقف کرنا کہ "الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اعراب میں اس کا محتاج ہے۔ اور اگر اس کا مابعد بھی مستقل کلام ہو اعراب میں اس کا محتاج نہ ہو تو یہ وقف تام ہے جیسے: "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" پر وقف کرنا کذافی التفسیر الکبیر: ۱/۱۰۳۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حروف مقطعات اہل کوفہ کے علاوہ کسی کے نزدیک آیت نہیں۔ البتہ اہل کوفہ کے نزدیک میں تفصیل ہے وہ یہ کہ "الٓمٓ" جہاں جہاں واقع ہے مستقل آیت ہے اور "المص، کھیعص، طسم، طس، یٰس، حم" میں سے ہر ایک مستقل آیت ہے اور "حٰمٓ عٓسٓقٓ" دو آیتیں ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر حروف مقطعات مستقل آیتیں نہیں ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حروف مقطعات کو ایک آیت قرار دینا اور بعض کو دو یہ توقیفی امر ہے یعنی شارع کی جانب سے مقرر ہے اس میں قیاس کی گنجائش نہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کے آیت ہونے میں امت کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قیاس کی گنجائش ہے کیونکہ شارع کی جانب سے مقرر شدہ شئی میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی ہے؟ **جواب**:۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اہل کوفہ کے نزدیک جن روایات سے حروف مقطعات کا آیت ہونا ثابت ہے ان روایات کی صحت ان کے نزدیک تو ثابت ہے مگر دوسروں کے نزدیک ثابت نہیں۔

ف: **قولہ فالٓمٓ فی مواقعها**...... آیة۔ قاضی صاحبؒ کا یہ کہنا کہ اہل کوفہ کے نزدیک "الٓمٓ" جہاں جہاں ہے وہ مستقل آیت ہے درست نہیں کیونکہ سورۂ آل عمران میں واقع "الٓمٓ" اہل کوفہ کے نزدیک بھی آیت نہیں ہے۔

﴿ذٰلِکَ الْکِتَابُ﴾ (1) ذٰلِکَ اِشَارَةٌ اِلٰی الٓمٓ اِنْ اُوِّلَ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ اَوْ فُسِّرَ بِالسُّوْرَةِ اَوِ الْقُرْاٰنِ، (2) فَاِنَّهٗ لَمَّا تُکُلِّمَ بِهٖ وَتَقَضّٰی اَوْ وَصَلَ مِنَ الْمُرْسِلِ اِلَی الْمُرْسَلِ اِلَیْهِ صَارَ مُتَبَاعِدًا اُشِیْرَ اِلَیْهِ بِمَا یُشَارُ بِهٖ اِلَی الْبَعِیْدِ. (3) وَتَذْکِیْرُهٗ مَعَ اِرَادَةِ الٓمٓ السُّوْرَةُ لِتَذْکِیْرِ الْکِتَابِ، فَاِنَّهٗ خَبَرُهٗ اَوْ صِفَتُهُ الَّذِیْ هُوَ هُوَ (4) اَوْ اِلَی الْکِتَابِ فَیَکُوْنُ صِفَتَهٗ، وَالْمُرَادُ بِهِ الْکِتَابُ الْمَوْعُوْدُ اِنْزَالُهٗ بِنَحْوِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا" اَوْ فِی الْکُتُبِ الْمُتَقَدِّمَةِ. (5) وَهُوَ مَصْدَرٌ سُمِّیَ بِهِ الْمَفْعُوْلُ لِلْمُبَالَغَةِ. وَقِیْلَ: فِعَالٌ بُنِیَ لِلْمَفْعُوْلِ کَاللِّبَاسِ ثُمَّ عُبِّرَ عَنِ الْمَنْظُوْمِ عِبَارَةً قَبْلَ اَنْ یُکْتَبَ لِاَنَّهٗ مِمَّا یُکْتَبُ، وَاَصْلُ الْکَتْبِ الْجَمْعُ وَمِنْهُ الْکَتِیْبَةُ.

ترجمہ:۔ [یہ کتاب ایسی ہے] "ذالک" سے اشارہ ہے "الٓمٓ" کی طرف اگر اس کی تاویل کی جائے "المؤلف من هذه الحروف" سے، یا تفسیر کی جائے سورۃ یا قرآن سے کیونکہ جب تکلم کیا گیا اس کے ساتھ اور گذر گیا، یا پہنچ گیا مرسِل سے مرسَل الیہ کی طرف تو ہو گئے (وہ حروف) دور تو اشارہ کیا اس کی طرف اس سے جس کے ذریعہ اشارہ کیا جاتا ہے بعید کی طرف۔ اور اس کو (ذالک کو) مذکر لانا جبکہ مراد ہو "الٓمٓ" سے سورۃ بوجہ مذکر ہونے کتاب کے کیونکہ "الکتاب" خبر ہے اس کی، یا اس کی ایسی صفت ہے کہ "ذالک" اور اس میں اتحاد ہے۔ یا کتاب کی طرف اشارہ ہے پس ہو گی (الکتاب) صفت اس کی۔ اور مراد اس سے وہ کتاب ہے

جو وعدہ کیا گیا ہے اس کے نازل کرنے کا باری تعالیٰ کے قول "اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا" میں یا کتب سابقہ میں، اور وہ (لفظ کتاب) مصدر ہے نام رکھا گیا ہے اس کے ساتھ ملفوظ کا مبالغہ۔ اور کہا گیا ہے کہ بمعنی فعال للمفعول ہے جیسے لباس، پھر تعبیر کی گئی (ذہن میں) منظم کی ہوئی عبارت سے لکھنے سے پہلے کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جو لکھی جاتی ہے اور کتب کا اصل معنی جمع کرنا ہے اور اسی سے "کَتِیْبَۃ" ہے۔

تشریح: ۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ "ذالک" سے اشارہ "الٓمّ" اور "الکتاب" دونوں کی طرف ہوسکتا ہے۔ پھر "ذالک" (جو مشارالیہ بعید کے لئے موضوع ہے) سے قریب کی طرف اشارہ کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر "وتذکیرہ" سے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر "والمراد بہ الخ" سے ایک اور سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر لفظ "کتاب" کی تحقیق بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں گذر چکا کہ "الٓـــمّ" اور دیگر الفاظ تہجی سے یا تو حروف مبانی مراد ہوں گے اس صورت میں یہ "المؤلف من ھذہ الحروف" کی تاویل میں ہے۔ اور یا یہ سورتوں یا قرآن مجید کے نام ہیں۔ ان دو صورتوں میں معنی ہوگا "الٓمّ" (بمعنی سورت یا قرآن) یہ کتاب ہے"۔ بہرحال ان تینوں صورتوں میں "ذالک" سے "الٓمّ" کی طرف اشارہ ہوگا۔ باقی ان تین صورتوں کے سوا دیگر صورتوں میں "الٓـــــمّ" کی طرف اشارہ نہ ہوگا مثلاً اگر فواتح سور اللہ کے نام ہوں یا کلمات کے مختصرات ہوں یا ان سے قوموں کی عمروں کی طرف اشارہ ہو یا سابق میں مذکور دیگر صورتوں میں سے کوئی صورت ہو، تو اس وقت "ذالک" سے "الٓمّ" کی طرف اشارہ نہ ہوگا کیونکہ ان صورتوں میں "الکتاب" کا حمل "ذالک" پر صحیح نہ ہوگا۔

(2) سوال یہ ہے کہ "ذالک" اسم اشارہ (تِلک) سے مشارالیہ بعید کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جبکہ "الٓـمّ" کو مشارالیہ قرار دینے کی صورت میں مشارالیہ بعید نہیں بلکہ متصل اور قریب ہے؟ جواب یہ ہے کہ "الٓـمّ" دو وجہ سے بعید کے حکم میں ہے۔ ایک یہ کہ "الٓـمّ" الفاظ کے قبیل سے ہے اور الفاظ اعراض میں سے ہیں منہ سے نکلتے ہی غائب ہوجاتے ہیں اور گذرا ہوا غائب بعید کے حکم میں ہے اس لئے اس کی طرف بعید کے لئے وضع شدہ اسم اشارہ سے اشارہ کرلیا۔ دوسری وجہ یہ کہ "الٓمّ" جب مرسل یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے مرسَل الیہ (نبی ﷺ) کی طرف پہنچ گیا اور باری تعالیٰ فوقیت کے انتہائی درجہ پر ہیں اور نبی ﷺ اس درجہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قریب تک نہیں پہنچ سکتے ہیں تو یہ مرسِل (اللہ تعالیٰ) سے ایک گنا دوری ہے اس لئے اس کی طرف بعید کے لئے وضع شدہ اسم اشارہ سے اشارہ کیا۔

(3) سوال یہ ہے کہ جب "الٓـــمّ" سورت کا نام ہو تو اس وقت اس کی طرف مؤنث اسم اشارہ سے اشارہ کرنا چاہئے تھا جبکہ یہاں تو "ذالک" مذکر اسم اشارہ سے اشارہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ اسم اشارہ اگر مشارالیہ اور خبر کے درمیان دائر ہو تو اس کی تذکیر اور تانیث میں خبر کی رعایت اولیٰ ہے مشارالیہ کی رعایت سے یعنی اگر خبر مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جائے گا اور اگر خبر مؤنث ہو تو مؤنث لایا جائے گا۔ یہاں یہی صورت ہے کہ مشارالیہ "الٓمّ" مونث اور خبر "الکتاب" مذکر ہے پس خبر یعنی "الکتاب" کی رعایت

کرتے ہوئے اسم اشارہ مذکر لایا گیا ہے۔اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الکتاب" صفت ہو "ذالک" کی۔اس وقت قاعدہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت اگر ایسی شی ہو جو عین اسم اشارہ ہو تو اس وقت بھی مشارالیہ کے بجائے اس صفت کی رعایت اولیٰ ہے۔اور یہاں یہی صورت ہے کہ "الکتاب" صفت ہے اسم اشارہ کے لئے جو اسم اشارہ کا عین ہے پس اس صفت کی رعایت کرتے ہوئے اسم اشارہ مذکر لایا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ "ذالک" اسم اشارہ سے "الکتاب" کی طرف اشارہ ہو اس صورت میں "الکتاب" اسم اشارہ کے لئے صفت ہے۔مگر سوال یہ ہے کہ مشارالیہ کے لئے ضروری ہے کہ ماقبل میں اس کا ذکر ہوا ہو "الکتاب" کا تو ماقبل میں کوئی ذکر نہیں ہوا ہے پھر اسے مشارالیہ بنانا کیسا صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ سورۂ بقرہ سے پہلے سورۂ مزمل نازل ہوا ہے جس میں کتاب اتارنے کا وعدہ کیا گیا ہے کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا﴾ [المزمل: 5] (ہم آپ پر ایک بھاری کلام نازل کرنے والے ہیں)۔پس "ذالک" سے اس کتاب کی طرف اشارہ ہے جس کا وعدہ اس آیت مبارکہ میں کیا گیا ہے۔اور یا اس کتاب کی طرف اشارہ ہے جس کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے سابقہ کتابوں (تورات، انجیل) میں کیا تھا مثلاً ان کتابوں میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کہ میں عنقریب محمد ﷺ کو رسول بنا کر بھیجوں گا اور اس پر قرآن مجید نازل کروں گا"۔پس "ذالک" سے موعود کتاب کی طرف اشارہ ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ لفظِ کتاب کی لغوی تحقیق فرما رہے ہیں کہ کتاب مصدر ہے لفظِ خطاب کی طرح۔اور یہاں مبالغۃً مفعول یعنی مکتوب کا نام کتاب رکھا ہے کیونکہ کتابت کا تعلق اس مکتوب کے ساتھ زیادہ ہے پس گویا مکتوب عین کتابت ہو گیا جیسا کہ برائے مبالغہ مضروب امیر کو ضرب الامیر کہا جائے گویا امیر نے اسے اتنا مارا کہ اب وہ نفس ضرب ہو گیا، پس یہ تسمیۃ الشی باسم ما یتعلق بہ کے قبیل سے ہے۔اور یا کتاب فِعال کے وزن پر اسم صفت ہے اور مبنی للمفعول ہے مکتوب کے معنی میں ہے جس طرح کہ لباس بمعنی ملبوس ہے پھر مجازاً اس چیز میں استعمال ہونے لگا جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب ہو جو ابھی تک لکھی نہیں گئی ہو اس کو کتاب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو عنقریب (باعتبار مایؤل الیہ) لکھا جائے گا پس یہ تسمیۃ الشی باسم مایؤل الیہ کے قبیل سے ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "کَتْبٌ" اصل میں بمعنی جمع ہے "کَتَبْتُ الشی" اس وقت کہا جاتا ہے جب شی کو جمع کیا جائے اسی سے "کَتِیْبَۃٌ" بمعنی لشکر ہے کیونکہ لشکر میں بھی لوگوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔اور کتاب کو کتاب کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اس میں مختلف قسم کے مضامین جمع ہوتے ہیں، یا شبہات کی فوج کے مقابلے میں یہ لشکر کی طرح ہے۔

﴿لَارَيْبَ فِيْهِ﴾ (1) مَعْنَاهُ: اِنَّهُ لِوُضُوْحِهٖ وَسُطُوْعِ بُرْهَانِهٖ بِحَيْثُ لَايَرْتَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ فِي كَوْنِهٖ وَحْيًا بَالِغًا حَدَّ الْاِعْجَازِ، لَا اَنَّ اَحَدًا لَا يَرْتَابُ فِيْهِ. اَلَاتَرٰى اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا الْاٰيَةَ فَاِنَّهُ مَا اَبْعَدَ الرَّيْبَ عَنْهُمْ بَلْ عَرَّفَهُمُ الطَّرِيْقَ الْمُزِيْحَ لَهٗ وَهُوَ اَنْ يَجْتَهِدُوْا فِيْ مُعَارَضَةِ نَجْمٍ مِنْ نُجُوْمِهٖ وَيَبْذُلُوْا فِيْهَا غَايَةَ جُهْدِهِمْ، حَتّٰى اِذَا عَجَزُوْا عَنْهَا تَحَقَّقَ لَهُمْ اَنْ لَيْسَ فِيْهِ مَجَالٌ لِلشُّبْهَةِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرِّيْبَةِ. (2) وَقِيْلَ: مَعْنَاهُ لَارَيْبَ فِيْهِ لِلْمُتَّقِيْنَ، وَهُدًى حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمَجْرُوْرِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ الظَّرْفُ الْوَاقِعُ صِفَةً لِلْمَنْفِيِّ. (3) وَالرَّيْبُ فِي الْاَصْلِ مَصْدَرُ رَابَنِي الشَّيْءُ اِذَا حَصَلَ فِيْكَ الرِّيْبَةُ، وَهِيَ قَلَقُ النَّفْسِ وَاضْطِرَابُهَا سُمِّيَ بِهِ الشَّكُّ لِاَنَّهٗ يُقْلِقُ النَّفْسَ وَيُزِيْلُ الطُّمَانِيْنَةَ وَفِي الْحَدِيْثِ دَعْ مَا يُرِيْبُكَ اِلٰى مَالَا يُرِيْبُكَ فَاِنَّ الشَّكَّ رِيْبَةٌ وَالصِّدْقَ طُمَانِيْنَةٌ. (4) وَمِنْهُ رَيْبُ الزَّمَانِ لِنَوَائِبِهٖ.

ترجمہ:۔[کہ اس میں کوئی شک نہیں] اس کا معنی ہے کہ قرآن مجید اپنی وضاحت اور بلند برہان کی وجہ سے ایسا ہے کہ اس میں شک نہیں کرسکتا عاقل شخص نظر صحیح کے بعد اس کے وحی ہونے میں جو کہ پہنچا ہوا ہے حدِ اعجاز کو، یہ معنی نہیں کہ کسی کو شک نہیں ہوسکتا اس میں، کیا آپ نہیں دیکھتا اللہ تعالیٰ کے قول ''وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا الْاٰيَةَ'' کی طرف کہ اللہ تعالیٰ نے نہیں دور سمجھا ان سے شک ، بلکہ بتلادیا ہے ان کو طریقہ دور کرنے کا شک کو، اور وہ یہ ہے کہ وہ کوشش کریں مقابلہ کرنے میں قرآن مجید کے اجزاء میں سے ایک جزء کا اور خرچ کرے اس میں اپنی انتہائی کوشش، یہاں تک کہ جب وہ عاجز ہوجائیں اس سے تو ثابت ہوگا ان کے لئے کہ نہیں ہے اس میں گنجائش شبہ کرنے کا اور نہیں ہے دخل ریب کا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے ''شک نہیں ہے اس میں متقین کے لئے''۔ اور ''هدیٰ'' حال ہے ضمیر مجرور سے اور عامل اس میں ظرف ہے جو واقع ہے صفت منفی کے لئے۔ اور ''ریب'' اصل میں مصدر ہے ''رابنی الشیء'' کا جب حاصل ہوجائے تیرے اندر ریب، اور ریب نفس کی بے چینی اور اضطراب کو کہتے ہیں، نام رکھا گیا اس کے ساتھ شک کا کیونکہ شک نفس میں بے چینی پیدا کرتا ہے اور زائل کردیتا ہے اطمینان کو اور حدیث شریف میں ہے ''دَعْ مَا يُرِيْبُكَ اِلٰى مَالَا يُرِيْبُكَ فَاِنَّ الشَّكَّ رِيْبَةٌ وَالصِّدْقَ طُمَانِيْنَةٌ''، اور اسی سے ''ریب الزمان'' ہے بمعنی زمانے کے حوادثات۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ کثرت سے شک کرنے والوں کے باوجود ریب کی نفی کرنے کی صحیح توجیہ کیا ہے؟ پھر ''قیل معناہ الخ'' سے ایک اور توجیہ بیان کی ہے۔ پھر بعض الفاظ کی ترکیبی حیثیت کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظِ ''ریب'' کی صیغوی اور لغوی تحقیق کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ دنیا میں قرآن مجید میں شک کرنے والے تو بکثرت پائے جاتے ہیں پھر لائے نفی کے ذریعہ جنس ریب کی نفی کرنا کیسا صحیح ہوگا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید میں کسی کو شک نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہونا اتنا واضح ہے کہ اس میں کوئی عاقل شک نہیں کرسکتا کیونکہ اس کے دلائل بہت بلند اور انتہائی روشن ہیں کہ کوئی بھی ذی عقل اس میں صحیح طریقہ سے غور وفکر کرلے تو وہ اس کے باری تعالیٰ کی جانب سے وحی ہونے اور حدِ اعجاز کو پہنچ جانے میں

مطلب نہیں کہ قرآن مجید میں کسی کو شک نہیں۔

بالکل شک نہیں کرے گا، پس مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید شک کا محل نہیں ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن مجید میں کسی کو شک نہیں۔

قاضی صاحبؒ نے اپنے دعوے پر (کہ قرآن مجید کسی ذی عقل کے نزدیک محل ریب نہیں یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید میں شک کرنے والا نہیں) باری تعالیٰ کے ایک دوسرے ارشاد ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا الآية﴾ [البقرة:۲۳] (اور اگر تم اس قرآن کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اتارا ہے اپنے بندے پر) سے استدلال کیا ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں کفار سے ریب کی نفی نہیں کی ہے (کیونکہ لفظ ''إن'' وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط کا احتمال ہو لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کفار سے وقوع ریب جائز ہے) بلکہ ریب کے ازالے کا طریقہ بتلایا ہے کہ قرآن مجید کے کسی حصہ کا مثل لانے میں پوری کوشش کرلو اور اپنی انتہائی طاقت خرچ کرلو یہاں تک کہ جب اس کا مثل لانے سے تم عاجز ہو جاؤ تو ثابت ہو جائے گا کہ یہ باری تعالیٰ کا کلام ہے اور معجز ہے اس کے باری تعالیٰ کی طرف سے ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور شک کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ پس اگر ''لا ریب فیہ'' کا مطلب یہ لیا جائے کہ ''قرآن مجید میں شک کرنے والا نہیں'' تو دونوں آیتوں میں تعارض آئے گا حالانکہ آیتوں میں تعارض کا ہونا باطل ہے۔

(2) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ''لا ریب فیہ'' کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے کتاب اللہ ہونے میں امت کے متقی لوگوں کو شک نہیں۔ اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کہ متقی لوگوں کو قرآن میں شک نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ کسی کو بھی اس میں شک نہیں کیونکہ دنیا میں بہت سارے لوگ موجود ہیں جن کو قرآن کے کتاب اللہ ہونے میں شک ہے۔ اس صورت میں ''لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ'' کی ترکیب اس طرح ہوگی، لا برائے نفی جنس ''ریب'' موصوف اور ''فی'' حرف جار ہا ضمیر ذوالحال اور ''هدی'' حال ہے، ذوالحال اور حال ملکر ''فی'' جارہ کے لئے مجرور، جار مجرور ملکر ''کائناً'' مقدر کے ساتھ متعلق ہوا ''کائناً'' اپنے فاعل اور متعلق کے ساتھ ملکر ''ریب'' موصوف کے لئے صفت ہوا، موصوف اپنی صفت کے ساتھ ملکر لا نفی جنس کے لئے اسم ہوا اور ''للمتقین'' جار مجرور ملکر ''کائن'' کے متعلق ہو کر لا نفی جنس کے لئے خبر ہے۔ خلاصہ یہ کہ ''للمتقین'' لا نفی جنس کے لئے خبر ہے ''هدی'' کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔

سوال یہ ہے کہ حال اور ذوالحال کا عامل ایک ہوتا ہے جبکہ یہاں ذوالحال کا عامل ''فی'' جارہ ہے جو کہ حال میں عمل نہیں کرسکتا کیونکہ حال منصوب ہوتا ہے اور ''فی'' جارہ نصب نہیں دیتا۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں میں اصل عامل ظرف (یعنی جار مجرور کا متعلق ''کائناً'' عامل) ہے جو کہ ''ریب'' منفی کے لئے صفت واقع ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اس قول کو لفظ ''قیل'' سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ لا نفی جنس کے بعد واقع ظرف غالباً لا نفی جنس کے لئے خبر بنتا ہے جبکہ اس صورت میں اسے صفت بنایا گیا ہے۔ نیز یہ مقام مدح کا ہے جو عموم کا تقاضا کرتا ہے کہ کسی کو بھی اس میں شک نہیں نہ کہ خصوص کا کہ خاص کر متقین کو اس میں شک نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ لفظ "ریب" کی لغوی تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ "ریب" مصدر ہے "رابنی الشی" کا یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ شی تیرے اندر بے چینی پیدا کر دے۔ اور "ریبة" کا معنی ہے نفس کا بے چین اور مضطرب ہونا۔ پھر شک کا نام بھی ریب رکھا گیا کیونکہ شک نفس کو بے چین کر دیتا ہے اور اطمینان کو زائل کر دیتا ہے پس یہ سبب پر مسبب کا اطلاق کرنے کے قبیل سے ہے۔ لہذا عام طور پر جو ریب کا معنی شک سے کرتے ہیں یہ ریب کا حقیقی معنی نہیں ہے کیونکہ ریب کا حقیقی معنی بے چینی اور اضطراب ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اپنے اس دعوے پر (کہ ریب کا حقیقی معنی شک نہیں) نبی ﷺ کے ارشاد مبارک کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے نبی ﷺ کا ارشاد ہے "دَعْ مَایُرِیْبُکَ اِلیٰ مَالایُرِیْبُکَ فَاِنَّ الشَّکَّ رِیْبَةٌ والصِّدقُ طمانیۃٌ" [چھوڑ دو وہ جو تجھے شک میں ڈالے اس شی کی طرف جو تجھے شک میں نہ ڈالے کیونکہ ریب موجب اضطراب ہے اور صدق موجب اطمینان ہے]۔ حدیث شریف کے اس جملہ "فَاِنَّ الشَّکَّ رِیْبَةٌ" میں "الشک" اسم ہے "انّ" کا اور "ریبة" خبر ہے اور خبر اسم پر حمل ہوتی ہے اور حمل محمول اور محمول علیہ میں تغایر چاہتا ہے ورنہ تو پھر حمل بے فائدہ ہو جائے گا کیونکہ "اَلْغَضَنفَرُ اَسَدٌ" کہنے کا کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ اس کا معنی ہے "شیر شیر ہے" اس معنی کا بے فائدہ ہونا ظاہر ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ شک اور ریب میں مغایرت ہے ریب کا معنی شک نہیں۔ نیز حدیث مذکور سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ ریب کا معنی شک کا غیر ہے اور وہ غیر اضطراب اور بے چینی ہے کیونکہ ریب کو طمانیت کے مقابلے میں ذکر کیا ہے اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ ریب کا معنی اطمینان کی ضد یعنی اضطراب اور بے چینی ہو۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "رَیْبُ الزّمان" بمعنی زمانے کے حوادثات بھی لفظ ریب سے ہے کیونکہ ریب اصل میں بمعنی اضطراب و بے چینی ہے پھر شک کو بھی ریب کہتے ہیں کیونکہ شک بے چینی کا سبب ہے اسی طرح زمانے کے حوادثات اور مصائب بھی چونکہ بے چینی کے اسباب ہیں اس لئے ان کو بھی ریب کہتے ہیں۔

﴿هُدیً لِلْمُتَّقِیْنَ﴾ (1) یَهْدِیْهِمْ اِلیٰ الْحَقِّ وَالْهُدیٰ فِی الْاَصْلِ مَصْدَرٌ کَالسُّریٰ وَالتُّقیٰ، (2) وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ. وَقِیْلَ: اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلیٰ الْبُغْیَةِ لِاَنَّهُ جُعِلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِی قَوْلِهٖ تَعَالیٰ "اِنَّکَ لَعَلیٰ هُدیً اَوْفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ" وَلِاَنَّهُ لَایُقَالُ مَهْدِیٌّ اِلَّا لِمَنْ اِهْتَدیٰ اِلیٰ الْمَطْلُوْبِ. (3) وَاخْتِصَاصُهُ بِالْمُتَّقِیْنَ لِاَنَّهُمُ الْمُهْتَدُوْنَ بِهٖ وَالْمُنْتَفِعُوْنَ بِنُصُبِهٖ، وَاِنْ کَانَتْ دَلَالَتُهُ عَامَّةً لِکُلِّ نَاظِرٍ مِنْ مُسْلِمٍ اَوْ کَافِرٍ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ قَالَ تَعَالیٰ: هُدیً لِّلنَّاسِ" (4) اَوْلِاَنَّهُ لَایَنْتَفِعُ بِالتَّاَمُّلِ فِیْهِ اِلَّا مَنْ صَقَلَ الْعَقْلَ وَاسْتَعْمَلَهُ فِی تَدَبُّرِ الْآیَاتِ وَالنَّظْرِفِیْ الْمُعْجِزَاتِ وَتَعَرُّفِ النُّبُوَّاتِ لِاَنَّهُ کَالْغِذَاالصَّالِحِ لِحِفْظِ الصِّحَّةِ، فَاِنَّهُ لَایَجْلِبُ نَفْعًامَالَمْ تَکُنِ الصِّحَّةُ حَاصِلَةً، وَعَلیٰ هٰذَاقَوْلُهُ تَعَالیٰ: وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَاهُوَشِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَلَایَزِیْدُالظّٰلِمِیْنَ اِلَّاخَسَارًا".

ترجمہ:۔ [ہدایت ہے ڈر رکھنے والوں کے لئے] رہنمائی کرتی ہے لوگوں کی حق کی طرف، اور "هدیٰ" اصل میں مصدر ہے "سُریٰ" اور "تُقیٰ" کی طرح، اور معنی ہے اس کا دلالت کرنا اور بعض نے کہا ایسی دلالت جو پہنچانے والی ہو مطلوب تک کیونکہ اس

کو مقابل بنایا ہے ضلالت کا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''اِنَّا اَوْ اِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْ فِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ'' میں اور اس لئے کہ مہدی نہیں کہا جاتا ہے مگر اس کو جس نے رسائی پائی ہو مطلوب تک، اور مختص کرنا اس کو متقین کے ساتھ کیونکہ متقین ہی ہدایت حاصل کرتے ہیں کتاب سے اور متقین ہی نفع حاصل کرتے ہیں اس کے دلائل سے، اگر چہ اس کی دلالت عام ہے ہر ناظر کے لئے خواہ مسلمان ہو یا کافر، اور اسی اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''هُدًی لِّلنَّاسِ''۔ یا اس لئے کہ نہیں نفع حاصل کرتا ہے اس میں غور کرنے سے مگر وہ جس نے صاف کیا ہو عقل کو اور استعمال کیا ہو آیتوں میں تدبر کرنے اور معجزات میں غور کرنے میں اور دلائل نبوت پہچاننے میں کیونکہ قرآن مجید غذا صالح کی طرح ہے حفظ صحت کے لئے، کیونکہ غذاء صالح نفع نہیں لا سکتی ہے جب تک کہ صحت حاصل نہ ہو اور اسی کی طرف باری تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول ''وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَلَا یَزِیْدُ الظّٰلِمِیْنَ اِلَّا خَسَارًا'' سے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''هدیٰ'' کی صیغوی تحقیق کی ہے کہ یہ اصل میں مصدر ہے اسم فاعل کے معنی میں ہے۔ پھر ''هدیٰ'' کے دو معانی بیان کئے ہیں اور دوسرے معنی کو دو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ پھر ''هدیٰ'' کو متقین کے ساتھ خاص کرنے کی دو توجیہات بیان کی ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ''یَهْدِیْهِمْ اِلَی الْحَقِّ'' سے اشارہ کیا ہے کہ ''هدیٰ'' یہاں مصدر بمعنیٰ ''هادٍ'' ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے ایک ''لِلْمُتَّقِیْنَ'' ہے اور دوسرا ''اِلَی الْحَقِّ'' مقدر ہے۔ ویسے ''هدیٰ'' اصل میں مصدر ہے جیسے ''سُریٰ'' (رات کو چلنا) اور ''تقیٰ'' (پرہیز کرنا)۔ ''هدیٰ'' کے بارے میں سیبویہ متردد ہیں کبھی اس کو مصدر قرار دیتے ہیں اور کبھی غیر مصدر، اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کے مصدر ہونے پر دو نظائر پیش کئے ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ یہاں سے ''هدیٰ'' کے دو معانی بیان فرماتے ہیں (۱) ''هدیٰ'' بمعنی دلالت و راہنمائی ہے اس معنی کو اراءۃ الطریق سے تعبیر کرتے ہیں خواہ جس چیز کی طرف رہنمائی کی جاتی ہے وہ خیر ہو یا شر۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الف لام عہدی ہو معہود وہ ہدایت ہو جس کی سورۃ فاتحہ میں درخواست کی گئی تھی۔ (۲) ''هدیٰ'' بمعنی ایسی راہنمائی کرنا جو مقصود تک پہنچائے اس معنی کو ایصال الی المطلوب سے تعبیر کرتے ہیں۔

قاضی صاحبؒ نے اس دوسرے معنی پر دو دلائل پیش کئے ہیں۔ (۱) کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاِنَّا اَوْ اِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْ فِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ﴾ [سبا:۲۴] (اور ہم ہوں یا تم، یا تو ہدایت پر ہیں، یا کھلی گمراہی میں مبتلا ہیں) میں ہدایت کو ضلال کے مقابلے میں ذکر کیا ہے اور ضلال کے مفہوم میں مطلوب تک عدم وصول معتبر ہے پس ہدایت کے مفہوم میں وصول الی المطلوب معتبر ہوگا ورنہ تو دونوں میں تقابل صحیح نہ ہوگا۔ (۲) لفظِ ''مهدی'' ماخوذ ہے ''هدی'' سے اور ''مهدی'' اسی کو کہتے ہیں جو مطلوب تک پہنچ چکا ہو لہذا ''هدی'' کے مفہوم میں بھی ایصال الی المطلوب معتبر ہوگا۔

مگر اس دوسرے قول کو بایں وجہ رد کر دیا ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ واما ثمود فهدیناهم ﴾ (یعنی وہ جو ثمود تھے سو ہم نے ان کو ہدایت دی) اب اگر ہدایت کا معنیٰ "ایصال الی المطلوب" ہو تو پھر آیت مبارکہ سے یہی سمجھا جائیگا کہ ثمود مطلوب تک پہنچادیے گئے یعنی قوم ثمود نے ایمان لے آیا تھا، حالانکہ ﴿فاستحبوا العمیٰ علی الهدیٰ ﴾ سے ثابت ہے کہ قوم ثمود نے ایمان نہیں لایا ہے۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے کہ اہل حق کے نزدیک ہدایت مذکورہ بالا دونوں معانی میں مشترک ہے: "والحق عند اهل الحق أن الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الاهلاك وبه يندفع كثير من القال والقيل (روح المعانی: ۱/۱۴۷)

(3) سوال یہ ہے کہ ﴿هدیً للمتقین ﴾ سے مفہوم ہوتا ہے کہ کتاب اللہ خاص کر متقین کے لئے ہدایت ہے حالانکہ قرآن مجید تو ہر اس شخص کے لئے ہدایت ہے جو اس میں نظر وفکر کرے خواہ وہ متقی ہو یا غیر متقی ہو؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ متقین اور غیر متقین سب اس اعتبار سے برابر ہیں کہ قرآن مجید ان کے لئے ہدایت ہے کیونکہ ہادی ہونا قرآن مجید کی ذاتی صفت ہے اور ذاتی صفت میں مختلف لوگوں کی طرف نسبت کرنے سے فرق نہیں آتا اسی وجہ سے تو ایک اور موقع پر اللہ تعالیٰ نے ﴿هدیً للناس ﴾ کہا ہے کہ تمام لوگوں کے لئے ہدایت ہے۔ البتہ ہدایت کا متقین کے ساتھ دوسروں کی بنسبت تعلق زیادہ ہے اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل سے متقین ہی فائدہ اٹھاتے ہیں نہ کہ دوسرے لوگ، اس لئے خاص کر متقین کی طرف اس کی نسبت کر لی۔

(4) (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید میں غور کر کے فائدہ صرف وہی اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو کدورتوں سے صاف کیا ہو اور آیتوں، معجزات اور نبوت کے دلائل میں غور وفکر کرنے کے لئے استعمال کیا ہو۔ اور جو لوگ اس طرح نہ ہوں یعنی جن لوگوں میں یہ صفات نہ ہوں ان کے لئے قرآن مجید میں غور کرنا مفید نہیں۔ کیونکہ قرآن مجید ایسا ہے جیسا کہ صحت کی حفاظت کے لئے عمدہ غذا کہ جب تک کہ تندرستی حاصل نہ ہو عمدہ غذا فائدہ کی بجائے نقصان دیتی ہے مثلاً دست کے مریض کو عمدہ غذا دینے سے نقصان ہوتا ہے۔ اور متقین چونکہ ایمان اور اعمال کے اعتبار سے تندرست ہیں لہذا قرآن مجید سے صرف یہی لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے ہدایت کی نسبت خاص کر ان کی طرف کر لی۔ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا ﴾ میں بھی اسی مضمون کو بیان کیا ہے کہ قرآن مجید مومنوں کے لئے ان کی استعداد کی وجہ سے شفاء اور رحمت ہے اور کفار چونکہ روحانی طور پر بیمار ہیں اس لئے ان کے لئے خسارے کا سبب ہے۔

(1) وَلَایَقْدَحُ مَافِیْهِ مِنَ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فِی کَوْنِهٖ هُدًی لِمَالَمْ یَنْفَکَّ عَنْ بَیَانٍ یُعَیِّنُ الْمُرَادَ. (2) وَالْمُتَّقِی اِسْمُ فَاعِلٍ مِنْ قَوْلِهِمْ وَقَاهُ فَاتَّقٰی، وَالْوِقَایَةُ فَرْطُ الصِّیَانَةِ وَهُوَفِی عُرْفِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَنْ یَقِیْ نَفْسَهٗ مِمَّا یَضُرُّهٗ فِی الْآخِرَةِ. (3) وَلَهٗ ثَلَاثُ مَرَاتِبَ: اَلْاُوْلٰی اَلتَّوَقِّیْ مِنَ الْعَذَابِ الْمُخَلَّدِ بِالتَّبَرِّیْ مِنَ الشِّرْکِ وَعَلَیْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی: وَاَلْزَمَهُمْ کَلِمَةَ التَّقْوٰی. وَالثَّانِیَةُ اَلتَّجَنُّبُ عَنْ کُلِّ مَایُؤْثِمُ مِنْ فِعْلٍ اَوْتَرْکٍ حَتّٰی الصَّغَائِرِ عِنْدَقَوْمٍ وَهُوَالْمُتَعَارَفُ بِاِسْمِ التَّقْوٰی فِی الشَّرْعِ وَالْمَعْنِیُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا. (4) وَالثَّالِثَةُ اَنْ یَتَنَزَّهَ عَمَّا یُشْغِلُ سِرَّهٗ عَنِ الْحَقِّ وَیَتَبَتَّلَ اِلَیْهِ بِشَرَاشِرِهٖ وَهُوَالتَّقْوَی الْحَقِیْقِیُّ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهٖ: اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ. (5) وَقَدْفُسِّرَ قَوْلُهٗ: هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ هٰهُنَا عَلَی الْاَوْجُهِ الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ:۔ اور نقصان نہیں پیدا کرتی اس (قرآن) میں جو مجمل اور متشابہ آیتیں ہیں اس کے ہدایت ہونے میں کیونکہ وہ (مجمل اور متشابہ) جدا نہیں تعیین مراد کے بیان سے۔ اور ''مُتَّقِی'' اسم فاعل کا صیغہ ہے لیا گیا ہے عربوں کے قول ''وقاہ فاتقی'' سے، اور وقایہ انتہائی حفاظت کو کہتے ہیں، اور وہ شریعت کے عرف میں نام ہے اس شخص کا جو اپنے نفس کو بچائے ان چیزوں سے جو اس کے لئے نقصان دہ ہوں آخرت میں۔ اور اس کے تین مرتبے ہیں، پہلا مرتبہ بچنا ہے ابدی عذاب سے شرک سے براءت اختیار کر کے اور اسی معنی پر ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَاَلْزَمَهُمْ کَلِمَةَ التَّقْوٰی''۔ اور دوسرا مرتبہ بچنا ہے ہر اس شی سے جو گنا ہگار بناتی ہے خواہ فعل ہو یا ترک ہو حتی کہ صغائر سے ایک قوم کے نزدیک اور یہی متعارف ہے اسم تقویٰ کے ساتھ شریعت میں، اور یہی مراد ہے باری تعالیٰ کے قول ''وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا'' سے۔ اور تیسرا مرتبہ یہ کہ دور رہے ان چیزوں سے جو مشغول کر دے اس کے باطن کو حق سے اور متوجہ ہو جائے اس کی طرف دل و جان سے اور یہی حقیقی تقویٰ ہے جو مطلوب ہے باری تعالیٰ کے قول ''اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ'' سے۔ اور تحقیق تفسیر کی گئی ہے باری تعالیٰ کے قول ''هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ'' کی یہاں تینوں طریقوں پر۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر ''متقی'' کی صیغوی، لغوی اور شرعی تحقیق کی ہے۔ پھر تقویٰ کے تین مراتب کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ یہاں تقویٰ کے تین مراتب میں سے ہر ایک مراد ہو سکتا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل سے معلوم ہوا کہ قرآنِ مجید کی ایک صفت یہ ہے کہ یہ متقین کے لئے ہدایت ہے، حالانکہ قرآن مجید میں تو مجمل اور متشابہ آیتیں بھی ہیں جو اپنے مطلوب پر بلا بیان دلالت نہیں کرتیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی آیتیں ہدایت نہیں بن سکتی ہیں؟ قاضی صاحبؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لئے شوافع کے مسلک کے مطابق جواب دیا ہے کہ مجمل اور متشابہ آیتیں بھی تعیین مراد کے بیان سے الگ نہیں ہیں بلکہ راسخ فی العلم علماء نے ان کی مراد کو متعین کر کے بیان کیا ہے لہذا ایسی آیتیں بھی ہدایت کا ذریعہ ہیں۔ احنافؒ کے نزدیک چونکہ ان کی مراد متعین نہیں ہے اس لئے ان کی طرف سے یوں جواب دیا جا سکتا ہے کہ متشابہات سے یہ ہدایت ملتی ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے اور ان کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے۔

(2) ''مُتَّقِیْن'' جمع ہے ''مُتَّقِی'' کی، اور ''مُتَّقِی'' ماخوذ ہے ''وَقَاهُ فَاتَّقٰی'' (اس نے اس کی حفاظت کی پس وہ محفوظ ہوا) سے، اور ''تقویٰ'' کا مادہ ''وقایة'' ہے ''وقایة'' بہت زیادہ حفاظت کرنے کو کہتے ہیں۔ اور ''متقی'' شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جس نے اپنے نفس کو ان امور سے بچایا ہو جو اس کے لئے آخرت میں مضر ہوں۔ ''اِتَّقٰی'' اصل میں ''اِوْتَقٰی'' ہے پھر واو کو تاء کر دیا اور تاء کو تاء میں مدغم کر دیا ''اتقی'' بن گیا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں تقوی کے تین مراتب ہیں (۱) پہلا مرتبہ کہ تقوی اتنی مقدار میں ہو جو جہنم کے دائمی عذاب سے بچائے جس کی صورت یہ ہے کہ کم از کم شرک یعنی کفر سے بےزاری کا اعلان کر دے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى﴾ [الفتح:۲۶] (اور لازم قرار دیا بندوں کے ذمہ تقوی کا کلمہ) میں ''کلمة التقوی'' سے کلمہ توحید مراد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرک سے بچنا اور نفس ایمان لانا بھی ایک طرح کا تقویٰ ہے ورنہ تو کلمۂ توحید کو کلمہ تقویٰ کہنا درست نہ ہوتا۔

(۲) تقویٰ کا دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ہر اس اُمر سے ایک طرف ہو جائے جو بندہ کو گناہ گار بنائے خواہ وہ فعل کے قبیل سے ہو یا ترک کے قبیل سے۔ یعنی کرنے کے کام (اُوامر) کے ترک کرنے سے بچے اور ترک کرنے کے کام (نواہی) کے کرنے سے بچے۔ حتی کہ بعض حضرات کے نزدیک اس مرتبہ کے حصول کے لئے صغائر سے بچنا بھی ضروری ہے۔ شریعت میں متعارف تقویٰ یہی ہے اور باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا﴾ [الاعراف:۹۶] (اور اگر بستیوں والے ایمان لاتے اور پرہیزگاری اختیار کرتے) میں تقویٰ سے یہی مرتبہ مراد ہے کیونکہ اس میں ''وَاتَّقَوْا'' کو ''آمنوا'' پر عطف کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایمان لانا اس درجہ کے حصول کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ہر ایسے اُمر سے بچنا بھی ضروری ہے جس کے کرنے یا ترک کرنے سے بندہ گناہ گار ہو جاتا ہو۔ ''بالتبری عن الشرک'' سے مطلق کفر مراد ہے لفظِ شرک کفر کے معنی میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ف:۔ اس میں اختلاف ہے کہ متقی ہونے کے لئے صغائر سے بچنا بھی ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی جو شخص صغائر سے نہ بچے اس کو متقی کہنا صحیح ہے یا نہیں؟ اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ صغائر قیامت کے دن نقصان دہ ہیں اس لئے متقی ہونے کے لئے صغائر سے بچنا بھی ضروری ہے کیونکہ متقی کی قاضی صاحبؒ نے یہ تعریف کی تھی کہ ہر ایسے کام سے بچے جو اس کے لئے آخرت میں مضر ہو۔ معتزلہ اور بہت سارے محدثین کی رائے یہ ہے کہ متقی ہونے کے لئے صغائر سے بچنا ضروری نہیں کیونکہ کبائر سے بچنا صغائر کے لئے مکفّر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ جو کبائر سے بچے تو اس کے صغائر ضرور معاف ہوں بلکہ سب اللہ تعالیٰ کے سپرد ہیں چاہے تو بخش دے اور چاہے عذاب دے۔ قاضی صاحبؒ نے ''عِنْدَ قَوْمٍ'' لفظ سے اشارہ کیا ہے کہ تقویٰ کے مفہوم میں صغائر سے اجتناب معتبر نہیں ورنہ تو زمرۂ متقین سے انبیاء کرام علیہم السلام خارج ہو جائیں گے کیونکہ جمہور کے نزدیک انبیاء کرام کے صغائر سے معصوم ہونا شرط نہیں۔

(4) (۳) تقویٰ کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ بندہ ہر ایسے کام سے بچے جو اس کی روح کو باری تعالیٰ سے مشغول کر دے بلکہ کلی طور پر باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے حقیقی تقویٰ یہی ہے اور باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾ [آل

عمران:۱۰۲] (ڈرتے رہو اللہ تعالیٰ سے جیسا اس سے ڈرنا چاہئے) میں جس تقویٰ کو طلب کیا گیا ہے وہ یہی تیسری قسم ہے۔تقویٰ کے ان مراتب میں سے پہلا مرتبہ عوام کا ہے دوسرا خواص اور تیسرا اخص الخواص کا ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ" کی تفسیر ان تینوں طریقوں سے کی گئی ہے۔پہلی صورت میں معنی ہوگا "کتاب اللہ ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو شرک سے بچتے ہیں اور کلمہ شہادت کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں"۔اور دوسری صورت میں معنی ہوگا "قرآن مجید ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو ایمان کے ساتھ ساتھ ہر ایسے اَمر سے بچتے ہیں جس کے کرنے یا چھوڑنے سے بندہ گناہ گار ہوتا ہو حتی کہ بعض کے نزدیک ان کے لئے ہدایت ہے جو صغائر سے بھی بچے"۔اور تیسری صورت میں معنی ہوگا "قرآن مجید ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو ہر اس امر سے بچتے ہیں جو باری تعالیٰ کی طرف کلی طور پر متوجہ ہونے سے بندہ کو مشغول رکھتا ہو"۔

(1) وَاعْلَمْ اَنَّ الآيَةَ تَحْتَمِلُ اَوْجُهًا مِنَ الْاِعْرَابِ اَنْ يَكُوْنَ الٓمّٓ مُبْتَدأً عَلَى اَنَّهُ اِسْمُ الْقُرْآنِ اَوِ السُّوْرَةِ اَوْ مُقَدَّرٌ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْهَا، وَذَالِكَ خَبَرُهُ وَاِنْ كَانَ اَخَصَّ مِنَ الْمُؤَلَّفِ مُطْلَقًا وَالْاَصْلُ اَنَّ الْاَخَصَّ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْاَعَمِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمُؤَلَّفُ الْكَامِلُ فِيْ تَاْلِيْفِهِ الْبَالِغُ اَقْصىٰ دَرَجَاتِ الْفَصَاحَةِ وَمَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ وَالْكِتَابُ صِفَةُ ذَالِكَ. (2) وَاَنْ يَكُوْنَ الٓمّٓ خَبَرَ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ وَذَالِكَ خَبَرًا ثَانِيًا اَوْ بَدَلًا. وَالْكِتَابُ صِفَتُهُ. (3) وَرَيْبَ فِي الْمَشْهُوْرَةِ مَبْنِيٌّ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنىٰ مِنْ مَنْصُوْبُ الْمَحَلِّ عَلَى اَنَّهُ اِسْمُ لَا النَّافِيَةِ لِلْجِنْسِ الْعَامِلَةِ عَمَلَ اِنَّ لِاَنَّهَا نَقِيْضَتُهَا وَلَازِمَةٌ لِلْاَسْمَاءِ لُزُوْمَهَا. وَفِيْ قِرَاءَةِ اَبِي الشَّعْثَاءِ مَرْفُوْعٌ بِلَا الَّتِيْ بِمَعْنىٰ لَيْسَ وَفِيْهِ خَبَرُهُ (4) وَلَمْ يُقَدَّمْ كَمَا قُدِّمَ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالىٰ لَا فِيْهَا غَوْلٌ لِاَنَّهُ لَمْ يُقْصَدْ تَخْصِيْصُ نَفْيِ الرَّيْبِ بِهِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْكُتُبِ كَمَا قُصِدَ ثَمَّةَ، (5) اَوْ صِفَتُهُ، وَلِلْمُتَّقِيْنَ خَبَرُهُ، وَهُدًى نُصِبَ عَلَى الْحَالِ (6) اَوِ الْخَبَرُ مَحْذُوْفٌ كَمَا فِيْ لَا ضَيْرَ. وَلِذَالِكَ وُقِفَ عَلَى رَيْبَ عَلَى اَنَّ فِيْهِ خَبَرُ هُدًى قُدِّمَ عَلَيْهِ لِتَنْكِيْرِهِ، وَالتَّقْدِيْرُ لَا رَيْبَ فِيْهِ فِيْهِ هُدًى. (7) وَاَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ مُبْتَدَأً وَالْكِتَابُ خَبَرُهُ عَلَى مَعْنىٰ اَنَّهُ الْكِتَابُ الْكَامِلُ الَّذِيْ يَسْتَاْهِلُ اَنْ يُسَمّٰى كِتَابًا (8) اَوْ صِفَتُهُ وَمَا بَعْدَهُ خَبَرُهُ وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ الٓمّٓ.

ترجمہ:۔اور جان تو کہ یہ آیت احتمال رکھتی ہے کئی طرح اعراب کا، یہ کہ ہو "الٓمّٓ" مبتداء اس بناء پر کہ یہ نام ہے قرآن یا سورت کا، یا مؤول ہے "المؤلف من هذه الحروف" کے ساتھ اور "ذالک" اس کی خبر ہے اگرچہ وہ اخص ہے مؤلف سے مطلقاً، اور اصل یہ ہے کہ اخص حمل نہیں ہوتا اعم پر کیونکہ مراد اس سے ایسا مؤلف ہے جو کامل ہو اپنی ترکیب میں، پہنچا ہوا انتہائی درجات فصاحت اور مراتب بلاغت کو، اور "الکتاب" صفت ہے "ذالک" کی۔اور یہ کہ ہو "الٓمّٓ" خبر مبتداء محذوف کی اور "ذالک" خبر ثانی ہو، یا بدل ہو اور "الکتاب" اس کے لئے صفت ہو۔اور "ریب" مشہور قراۃ میں مبنی ہے بوجہ متضمن ہونے کے "مِن" کے معنی کو، محلا منصوب ہے اس بناء پر کہ ایسے "لا" برائے نفی جنس کا اسم ہے جو عمل کرتا ہے "اِنّ" جیسا عمل، کیونکہ وہ نقیض ہے "اِنّ" کی، اور لازم ہے اسماء کو "اِنّ" کی طرح لزوم۔اور ابوالشعثاء کی قراۃ میں مرفوع ہے اس "لا" کی وجہ سے جو بمعنی "لیس" ہے

اور ''فیه ''اس کی خبر ہے،اور (فیه) کومقدم نہیں کیا گیا جیسا کہ مقدم کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول ''لا فِیهَا غَوْلٌ ''میں کیونکہ نہیں قصد کیا گیا ہے نفی ریب کی تخصیص کا صرف قرآن مجید کے ساتھ دوسری کتابوں کے درمیان میں،جیسا کہ قصد کیا گیا ہے وہاں (لا فِیهَا غَوْل) میں۔یا (فیه) صفت ہے اس کی (یعنی ریب کی)،اور ''للمتقین ''اس کی خبر ہے۔اور ''هدیً ''منصوب ہے بناء برحال ہونے کے،یا (لا کی) خبر محذوف ہے جیسا کہ ''لا ضیر ''میں اور اسی وجہ سے وقف کیا گیا ''لا ریب ''پر اس بناء پر کہ ''فیه ''خبر ہے ''هدیً '' کی،مقدم کی گئی ہے اس پر اس کی تنکیر کی وجہ سے اور تقدیری عبارت ''لا رَیْب فِیهِ فِیهِ هُدیً '' ہے۔اور یہ کہ ہو ''ذالک ''مبتداء اور ''الکتاب ''خبر ہو اس کی،اس بناء پر کہ یہ ایسی کامل کتاب ہے جو مستحق ہے کہ اس کا نام کتاب رکھا جائے۔یا (الکتاب) صفت ہے اس کی (یعنی ذالک کی) اور اس کا مابعد اس کی خبر ہے اور مجموعہ خبر ہے ''الٓمّ '' کی۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ آیت کے کلمات کی تحقیق سے فارغ ہو گئے تو وجوہ اعراب کے بیان کو شروع فرمایا۔فرماتے ہیں آیت میں تین ترکیبیں ہو سکتی ہیں،ایک کو ''ان یکون الٓمّ مبتد أ '' سے بیان کیا ہے اور دوسری کو ''وان یکون الٓمّ خبر مبتد ا '' سے بیان کیا ہے،درمیان میں ''لاریب فیه '' کا اعراب بیان کیا ہے،پھر تیسری ترکیب کو ''وان یکون ذالک مبتدا '' سے بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت کی کئی طرح ترکیب ہو سکتی ہے (۱) ایک یہ کہ ''الٓمّ ''مبتدأ ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ ''الٓمّ ''قرآن مجید کا نام ہو یا سورۃ کا نام ہو اور یا ''المؤلف من هذه الحروف '' کی تاویل میں ہو،اور ''ذالک ''اس کی خبر ہے۔مگر سوال یہ ہے کہ ''الٓمّ ''اگر ''المؤلف من هذه الحروف '' کی تاویل میں ہو تو ''المؤلف من هذه الحروف ''تو عام ہے جو بھی ان حروف سے مرکب ہو اور ''ذالک الکتاب ''(بمعنی قرآن مجید) اخص مطلق ہے اور اخص کا اعم پر حمل صحیح نہیں،لہذا ''ذالک الکتاب '' کا ''الٓمّ ''بمعنی ''المؤلف من هذه الحروف '' کے لئے خبر ہونا صحیح نہ ہوگا۔قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''المؤلف من هذه الحروف '' سے مطلق مؤلف مراد نہیں جس سے مذکورہ خرابی لازم آئے بلکہ ''المؤلف من هذه الحروف '' سے مؤلفِ کامل مراد ہے جو فصاحت اور بلاغت کے انتہائی درجات کو پہنچا ہوا ہو،ظاہر ہے کہ اس طرح مؤلف قرآنِ مجید ہی ہو سکتا ہے اس لئے ''المؤلف من هذه الحروف ''اعم نہیں ''ذالک الکتاب '' سے۔خلاصہ یہ کہ ''الٓمّ ''مبتدأ،اور ''ذالک ''موصوف اور ''الکتاب ''صفت ہے موصوف صفت ملکر مبتدأ کے لئے خبر ہے۔

(2) (۲) دوسری ترکیب اس طرح ہے کہ ''الٓمّ ''مبتدأ محذوف کے لئے خبر اول ہو اور ''ذالک ''مبتدأ محذوف کے لئے خبر ثانی ہو،اور یا ''ذالک ''خبر اول یعنی ''الٓمّ '' سے بدل ہو تو تقدیری عبارت ہوگی ''هذه السورة مسماة بالٓمّ ذالک الکتاب ''،اوهذا القرآن مسمّٰی بالٓمّ ذالک الکتاب الخ ''۔اور ''الکتاب ''صفت ہو ''ذالک '' کے لئے۔

:۔قاضی صاحبؒ نے آیت کی تیسری ترکیب سے پہلے ''لَا رَیْبَ فِیهِ '' کا اعراب بیان کیا ہے حالانکہ نظم عبارت کا تقاضا یہ تھا کہ تینوں ترکیب کو متصل ذکر کرتے بعد میں ''لَا رَیْبَ '' کا اعراب بیان کرتے۔شاید قاضی صاحبؒ نے تیسری ترکیب کے ضعف کی طرف اشارہ

کیا ہو کیونکہ اس ترکیب کے مطابق اگر ''الم'' سورت کا نام ہو اور ''ذالک'' سے اس کی طرف اشارہ ہو تو اس کا مطلب ہو گا ''کامل سورت یہی ہے'' حالانکہ قرآنی سورتوں میں اس اعتبار سے مساوات ہے کہ ہر ایک معجز ہے لہٰذا کسی ایک سورت کو کامل اور باقی کو ناقص کہنا درست نہیں۔

(3) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ قراۃ مشہور کے مطابق ''ریب'' مبنی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ لائے نفی کا اسم اگر مفرد ہو تو علامت نصب پر مبنی ہوتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ ''مِنْ'' استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے گویا یوں سوال کیا گیا ہو ''هل من ریب فیه'' جواب میں کہا گیا ''لامن ریب فیه''۔ اب ''ریب'' متضمن ہے ''من'' کے معنی کو اور ''من'' مبنی الاصل ہے اور جو مبنی الاصل کے معنی کو متضمن ہو وہ مبنی ہوتا ہے۔

اور ''ریب'' کا محل نصب کا محل ہے کیونکہ لائے نفی جنس کا اسم ہے اور لائے نفی جنس کا اسم ''اِنَّ'' کے اسم کی طرح منصوب ہوتا ہے جس طرح کہ ''اِنَّ'' کا اسم منصوب ہوتا ہے اسی طرح لائے نفی جنس کا اسم بھی منصوب ہوتا ہے کیونکہ دونوں آپس میں نقیض ہیں یوں کہ دونوں تحقیق کے لئے آتے ہیں البتہ لائے نفی جنس نفی کی تاکید کے لئے آتا ہے اور ''اِنَّ'' اثبات کی تحقیق کے لئے آتا ہے۔ نیز ایک وجہ مناسبت یہ بھی ہے کہ لائے نفی جنس بھی لزوماً اسم پر داخل ہوتا ہے جیسا کہ ''اِنَّ'' لزوماً اسم پر داخل ہوتا ہے۔

اور ابوالشعثاءؒ کی قراۃ کے مطابق ''ریب'' مرفوع ہے ان کے نزدیک یہ لاء برائے نفی جنس نہیں بلکہ یہ لاء مشبہ بلیس ہے اور لاء مشبہ بلیس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور ''فیه'' اس کی خبر ہے۔ یاد رہے کہ ''فیه'' دونوں صورتوں میں خبر ہے خواہ لاء مشبہ بلیس ہو اور یا لائے نفی جنس ہو، البتہ پہلی صورت میں منصوب ہے اور دوسری صورت میں مرفوع ہے۔ ابوالشعثاء مشہور تابعی ہیں ان کا نام سلیم بن اسود ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ ''لَا رَیْبَ فِیْهِ'' میں ظرف یعنی ''فیه'' کو اسم سے مقدم ذکر کرتے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ''لَا فِیْهَا غَوْلٌ'' [الصافات:۴۷] (نہیں اس میں سر پھرتا ہے) میں ظرف کو اسم سے مقدم کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ تقدیم ما حقہ التاخیر غالباً تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور تخصیص ''لَا رَیْبَ فِیْهِ'' میں مناسب نہیں کیونکہ تخصیص ماننے کی صورت میں معنی ہوگا ''صرف قرآنِ مجید میں شک نہیں'' جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ دوسری آسمانی کتابوں میں شک ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اپنی اصل کے اعتبار سے ان کے من جانب اللہ ہونے میں بھی شک نہیں ہے۔ ہاں بعد میں بے شک ان میں تحریف ہوئی ہے جس سے بحمداللہ قرآن مجید منزہ ہے۔ باقی ''لَا فِیْهَا غَوْلٌ'' میں چونکہ تخصیص اور حصر کا قصد کیا گیا ہے اس لئے ظرف کو مقدم کیا ہے کیونکہ ''غول'' (شراب سے پیدا ہونے والا سر درد) صرف جنت کی شراب میں نہیں پایا جاتا ہے دنیا کی شرابوں میں تو پایا جاتا ہے۔

(5) یا ''فیه'' لاء کے اسم کی صفت ہے یعنی ''فیه'' جار مجرور ملکر ''کائناً'' (لائے نفی ہونے کی صورت میں) یا ''کائنٌ'' (لاء مشبہ بلیس ہونے کی صورت میں) کے ساتھ متعلق ہو کر ''ریب'' کے لئے صفت ہے۔ اور ''للمتقین'' جار مجرور ''حاصلاً'' کے ساتھ متعلق ہو کر لاء کے لئے خبر ہے اور ''هدیً'' حال ہے ''فیه'' کی ضمیر مجرور سے، تقدیری عبارت ہوگی ''لَا رَیْبَ کَائِنًا فِیْهِ حَاصِلٌ لِلْمُتَّقِیْنَ

حال کونہ ھادیا" یا "لَیسَ رَیبٌ کَائنٌ فِیہِ حَاصِلاً لِلمُتَّقِینَ ھَادِیاً"۔

(6) یالاء کی خبر لفظ "فیـــہ" محذوف ہے خواہ لا ئفی جنس ہو یا مشبہ بلیس ہو جیسا کہ "لاضیـــر" میں خبر محذوف ہے "ای لاضیر فیہ"۔ پس "لاریب" کی تقدیری عبارت ہے "لاریب فیہ ،فیہ ھدیٰ"۔ اسی لئے "ریب" پر وقف تام ہے کیونکہ کلام خبر مقدر پر تام ہو گیا مابعد کے ساتھ اس کا تعلق نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جس میں "فیـہ" مذکور خبر مقدم ہو کیونکہ اس صورت میں کلام "ریب" پر تام نہیں ہوتا اس لئے "ریب" پر وقف کرنا قبیح ہے۔ اس صورت میں "فیہ" مذکور خبر ہے "ھدیٰ" کے لئے۔ اور یہ سوال کہ اس صورت میں خبر کو مبتداء (ھـــدیٰ) سے مقدم کیوں کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ "ھـــدیٰ" نکرہ ہے پس اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے خبر کو مقدم کر دیا ہے۔ چونکہ اس ترکیب کے مطابق قرآن مجید کا نفس ہدایت ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں ہدایت ہے اس لئے پہلی ترکیب اولیٰ ہے **کما قال الفخر الرازیؒ: "واعلم أن القراءة الاولیٰ اولیٰ؛ لأن علی القراءة الاولیٰ یکون الکتاب نفسه هدی، وفی الثانیة لایکون الکتاب نفسه هدیً بل یکون فیه هدیً، والاول اولیٰ لماتکرر فی القرآن من أن القرآن نور وهدیً. والله اعلم"** (تفسیر کبیر: ۱۹/۲)

ف:۔ قاضی صاحبؒ نے لاء کی خبر میں تین وجوہ ذکر کی ہیں (۱) کہ خبر "فیـہ" ہے (۲) خبر "لِـلـمُـتَّـقِـیـنَ" ہے اور "فیـہ" صفت ہے "ریب" کی اور "ھدیٰ" حال ہے "فیہ" کی ضمیر مجرور سے (۳) خبر لفظ "فیہ" محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "لَارَیبَ فِیہِ، فِیہِ ھُدیً لِلمُتَّقِینَ"۔

(7) (۳) آیت مبارکہ کی تیسری ترکیب اس طرح ہے کہ "آلــــــــم" مبتدأ اول ہے اور "ذالک" مبتدأ ثانی ہے اور "الـکـتـاب" مبتدأ ثانی کے لئے خبر ہے۔ اس ترکیب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مبتدأ ثانی اور اس کی خبر دونوں معرفہ ہیں اور قاعدہ ہے کہ مبتدأ اور خبر جب دونوں معرفہ ہوں تو ایسی ترکیب خبر کے مبتدأ پر منحصر ہونے کا فائدہ دیتی ہے اس وقت آیت کا معنیٰ ہوگا "کتاب صرف قرآن مجید ہے" اس کا مطلب یہ ہوا کہ دیگر آسمانی کتابیں کتاب نہیں، حالانکہ یہ درست نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں انحصار ذاتِ کتاب کے اعتبار سے نہیں کہ کتاب صرف قرآن مجید ہے بلکہ کمال کے اعتبار سے ہے یعنی "کتابِ کامل صرف قرآن مجید ہے جو اس بات کا لائق ہے کہ اس کا نام کتاب رکھا جائے" وجہ کمال یہ ہے کہ قرآن مجید معجز ہے دیگر کتابیں معجز نہیں۔ پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے "زَیدٌ الشُّجَاع" یعنی کمال شجاعت زید میں منحصر ہے نہ یہ کہ زید کے سوا کوئی بہادر نہیں۔

(8) "اَوْصِفَتہٗ" منصوب ہے "خَبَرہ" پر معطوف۔ ہے "اَیْ وَاَنْ یَکُوْنَ الْکِتَابُ صِفَةَ ذَالِکَ" یعنی یوں بھی ہوسکتا ہے کہ "آلٓمٓ" مبتدأ اول اور "ذالک" موصوف اور "الکتاب" اس کے لئے صفت، موصوف صفت ملکر مبتدأ ثانی ہو اور مابعد یعنی "لاریب فیہ" مبتدأ ثانی کے لئے خبر ہو، پھر مبتدأ ثانی اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ (جو پہلی صورت میں صرف "ذَالِکَ الْکِتَابُ" ہے اور دوسری صورت میں "ذَالِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْہِ" ہے) ہوکر مبتدأ اول یعنی "الٓمٓ" کے لئے خبر ہو۔

(1) وَالْاَولٰی اَنْ یُّقَالَ اِنَّهَا اَرْبَعُ جُمَلٍ مُتَنَاسِقَةٍ تُقَرِّرُ اللَّاحِقَةُ مِنْهَا السَّابِقَةَ وَلِذٰلِکَ لَمْ یُدْخِلِ الْعَاطِفَ بَیْنَهُمَا. فَالٓمّٓ جُمْلَةٌ دَلَّتْ عَلٰی اَنَّ الْمُتَحَدّٰی بِهٖ هُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنْ جِنْسِ مَا یُرَکِّبُوْنَ مِنْهُ کَلَامَهُمْ، وَذٰلِکَ الْکِتَابُ جُمْلَةٌ ثَانِیَةٌ مُقَرِّرَةٌ لِجِهَةِ التَّحَدِّیْ بِاَنَّهُ الْکِتَابُ الْمَنْعُوْتُ بِغَایَةِ الْکَمَالِ، ثُمَّ سُجِّلَ عَلٰی کَمَالِهٖ بِنَفْیِ الرَّیْبِ عَنْهُ، وَلَا رَیْبَ فِیْهِ جُمْلَةٌ ثَالِثَةٌ تَشْهَدُ عَلٰی کَمَالِهٖ لِاَنَّهُ لَا کَمَالَ اَعْلٰی مِمَّا لِلْحَقِّ وَالْیَقِیْنِ، وَهُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ بِمَا یُقَدَّرُ لَهٗ مُبْتَدَأً جُمْلَةٌ رَابِعَةٌ تُؤَکِّدُ کَوْنَهٗ حَقًّا لَا یَحُوْمُ الشَّکُّ حَوْلَهٗ بِاَنَّهُ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ (2) اَوْ تَسْتَتْبِعُ کُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مَا تَلِیْهَا اِسْتِتْبَاعَ الدَّلِیْلِ لِلْمَدْلُوْلِ. وَبَیَانُهٗ اَنَّهٗ لَمَّا نَبَّهَ اَوَّلًا عَلٰی اِعْجَازِ الْمُتَحَدّٰی بِهٖ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ کَلَامِهِمْ وَقَدْ عَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ اِسْتَنْتَجَ مِنْهُ اَنَّهُ الْکِتَابُ الْبَالِغُ حَدَّ الْکَمَالِ وَاسْتَلْزَمَ ذٰلِکَ اَنْ لَا یَتَشَبَّثَ الرَّیْبُ بِاَطْرَافِهٖ اِذْ لَا اَنْقَصَ مِمَّا یَعْتَرِیْهِ الشَّکُّ اَوِ الشُّبْهَةُ وَمَا کَانَ کَذٰلِکَ کَانَ لَا مَحَالَةَ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ.

ترجمہ:۔اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ یہ چار جملے ہیں آپس میں مربوط ہیں، پختہ کرتا ہے بعد والا جملہ سابقہ جملے (کے مضمون) کو، اور اسی وجہ سے نہیں داخل کیا گیا حرف عطف کو ان دونوں کے درمیان میں، پس ''آلٓمّٓ'' ایک جملہ ہے جو دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ متحدیٰ بہ مرکب ہے ان حروف کی جنس سے جن سے وہ مرکب کرتے ہیں اپنا کلام۔اور ''ذٰلِکَ الْکِتَابُ'' دوسرا جملہ ہے جو پختہ کرتا ہے جہتِ چیلنج کو کہ یہ ایسی کتاب ہے جو متصف ہے انتہائی کمال کے ساتھ، پھر فیصلہ کر دیا گیا اس کے کمال کا اس میں سے ریب کی نفی کرنے کے ساتھ۔اور ''لاریب فیه'' تیسرا جملہ ہے جو گواہی دیتا ہے اس کے کمال کی، کیونکہ نہیں ہے اعلیٰ کمال اس سے جو حاصل ہے حق اور یقین کو۔اور ''ھُدًی لِلْمُتَّقِیْن'' مع اس کے مقدر مبتداء کے چوتھا جملہ ہے جو مؤکد کر رہا ہے کہ یہ (کتاب) حق ہے نہیں گذرتا ہے شک اس کے ارد گرد بوجہ اس کے کہ یہ ہدایت ہے متقین کے لئے۔یا مستلزم ہے سابقہ جملہ ان میں سے لاحقہ جملہ کو جس طرح کہ مستلزم ہے دلیل مدلول کو، اور اس کا بیان یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے جب تنبیہ فرمائی اعجازِ متحدیٰ بہ پر اس حیثیت سے کہ یہ ان کے کلام کی جنس سے ہے حالانکہ وہ عاجز ہو گئے اس کے معارضہ سے تو نتیجہ نکلا اس سے کہ یہ ایسی کتاب ہے جو پہنچی ہوئی ہے حد کمال کو اور مستلزم ہے یہ اس بات کو کہ متعلق نہ ہو شک اس کے اطراف کے ساتھ کیونکہ زیادہ ناقص نہیں ہے اس شی سے جس کو لاحق ہوتا ہے شک اور شبہہ، اور جو کتاب اس طرح ہو تو ہوگی وہ لامحالہ متقین کے لئے ہدایت۔

تشریح:۔آیتِ مبارکہ کی گذشتہ تین ترکیبوں کے بعد قاضی صاحبؒ نے ایک چوتھی ترکیب ذکر کی ہے جس میں آیتِ مبارکہ کو ایسے چار جملے قرار دیا ہے جن کا آپس میں ربط بھی ہے۔اس ترکیب کو قاضی صاحبؒ نے اولیٰ قرار دیا ہے، وجہ اولویت یہ ہے اس ترکیب کے مطابق آیت مبارکہ میں بلاغت کے بڑے نکتے پائے جاتے ہیں جن کی تفصیل اگلی عبارت میں آئے گی۔

(1) پھر ان چار جملوں میں دو طرح سے ربط بیان کیا ہے۔(۱) ایک یہ کہ ان جملوں میں سے ہر دوسرا جملہ پہلے جملہ کے مضمون کی تاکید کرتا ہے اور ان میں کمالِ اتصال کی وجہ سے ان کے درمیان حرفِ عطف کو ذکر نہیں کیا ہے۔پس ''الٓمّٓ'' مبتدأ محذوف الخبر ہے

یا خبر محذوف المبتدأ ہے یہ پہلا جملہ ہے تقدیری عبارت ہے''المتحدی به الم،او الم متحدیٰ به'' ۔بہر دوصورت مطلب یہ ہے کہ جس کلام کے ساتھ تم کو چیلنج کیا گیا ہے وہ ان ہی حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنا کلام بناتے ہو پس اگر قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام نہ ہوتا ہے تو تم اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے۔

اور''ذٰلِکَ الْکِتَابُ''دوسرا جملہ ہے جو جہت چیلنج کی تاکید کرتا ہے کیونکہ مبتدأ اور خبر دونوں معرفہ ہیں جس سے حصر کمالی مفہوم ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا کہ''ذٰلِکَ الْکِتَابُ''کا معنی ہے''کہ کتاب کامل صرف قرآن مجید ہے جو اس بات کا لائق ہے کہ اس کا نام کتاب رکھا جائے وجہ کمال یہ ہے کہ قرآن مجید معجز ہے دیگر کتابیں معجز نہیں''۔پس یہ جملہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ قرآن مجید ہی اس بات کا لائق ہے کہ اس کے ساتھ قوم کو چیلنج کیا جائے کیونکہ قرآن مجید معجز ہونے کی وجہ سے کامل کتاب ہے، پھر اس میں سے شک کی نفی کرکے اس کے کمال پر قطعی حکم لگایا کیونکہ کسی کلام میں شک کا نہ ہونا اس کا بہت بڑا کمال ہے۔

اور''لَا رَیْبَ فِیْهِ''تیسرا جملہ ہے جس میں قرآن مجید سے ریب کی نفی کرکے اس کے کمال کو مقرر اور ثابت کردیا کیونکہ جس کتاب میں ریب نہ ہو وہ کتاب حق اور یقینی ہے۔اور حق اور یقین سے بڑھ کر کوئی کمال نہیں۔کسی عالم سے سوال کیا گیا کہ:فیم لذتک؟انہوں نے جواب میں کہا:''فی حجة تتبختر اتضاحاً وفی شبهة تتضاء ل افتضاحاً''(شیخ زادہ:۱/۱۶۴)۔

اور''هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ''اپنے مقدر مبتدأ کے ساتھ (جو کہ''هو''ہے) چوتھا جملہ ہے جو تیسرے جملہ کے مضمون (کہ قرآن میں ریب نہیں ہے حق ہے) کی تاکید کرتا ہے کہ اس کے اردگرد شک کا گذر بھی نہیں کیونکہ جو کتاب متقین کے لئے ہدایت ہو وہ وہی کتاب ہوسکتی ہے جو حق ہو جس میں کسی قسم کا شک نہ ہو۔

(2)۔(۲) چاروں جملوں میں یوں بھی ربط بیان کیا جاسکتا ہے کہ ان جملوں میں سے ہر ایک جملہ اپنے مابعد جملہ کو مستلزم ہے جس طرح کہ دلیل مدلول کو مستلزم ہوتی ہے۔جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب''الم''سے متحدّیٰ بہ (قرآن مجید) کے اعجاز پر متنبہ کیا کہ یہ انہی حروف سے مرکب ہے جن سے یہ لوگ اپنا کلام مرکب کرتے ہیں پھر بھی یہ لوگ اس کا مثل لانے سے عاجز ہیں تو یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ یہ کتاب اعلیٰ درجہ کی کامل کتاب ہے جس کا مثل لانے سے ساری دنیا عاجز ہے۔اور دوسرے جملہ میں قرآنِ مجید کے اسی کمال کو بیان کیا ہے۔پھر جو کتاب اعلیٰ درجہ کی کامل کتاب ہو وہ مستلزم ہے اس بات کو کہ اس میں کسی قسم کا شک نہیں ہوسکتا کیونکہ جس کتاب میں شک اور شبہ ہو اس سے بڑھ کر کوئی کتاب ناقص نہیں ہوسکتی۔اور تیسرے جملہ میں اسی انتفاء شک کو بیان کیا ہے۔پھر انتفاء شک مستلزم ہے اس بات کو کہ یہ کتاب متقین کے لئے ہدایت ہے کیونکہ جس کتاب میں ریب ہو وہ متقین کے لئے ہدایت نہیں بن سکتی۔یوں ان چاروں جملوں میں اس طرح ربط ثابت ہوا کہ ہر پہلا جملہ دوسرے جملہ کو مستلزم ہے۔

☆ ☆ ☆

(1) وَفِی کُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا نُکْتَةٌ ذَاتُ جَزَالَةٍ فَفِی الْاُوْلٰی الْحَذْفُ وَالرَّمْزُ اِلَی الْمَقْصُوْدِ مَعَ التَّعْلِیْلِ، (2) وَفِی الثَّانِیَةِ فَخَامَةُ التَّعْرِیْفِ، (3) وَفِی الثَّالِثَةِ تَاخِیْرُ الظَّرْفِ حَذَرًا مِنْ اِیْهَامِ الْبَاطِلِ، (4) وَفِی الرَّابِعَةِ الْحَذْفُ وَالتَّوْصِیْفُ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ وَاِیْرَادُهُ مُنَکَّرًا لِلتَّعْظِیْمِ وَتَخْصِیْصُ الْهُدٰی بِالْمُتَّقِیْنَ بِاعْتِبَارِ الْغَایَةِ وَتَسْمِیَةُ الْمُشَارِفِ لِلتَّقْوٰی مُتَّقِیًا اِیْجَازًا اَوْ تَفْخِیْمًا لِشَانِهٖ.

ترجمہ:۔ اور ہر ایک جملہ میں ان چار میں سے کوئی نہ کوئی نکتہ ہے عظمت والا، پس پہلے جملہ میں حذف ہے اور اشارہ ہے مقصود کی طرف علت کے ساتھ، اور دوسرے جملہ میں عظمت ہے تعریف کی وجہ سے، اور تیسرے جملے میں ظرف کی تاخیر ہے ایہام باطل سے بچنے کے لئے، اور چوتھے جملے میں حذف ہے اور مصدر کے ساتھ توصیف ہے مبالغہ کے لئے اور نکرہ لانا ہے اس کو تعظیم کے لئے اور خاص کرنا ہے ہدایت کو متقین کے ساتھ غایت کے اعتبار سے، اور نام رکھنا ہے تقویٰ کے قریب پہنچنے والے کا متقی اختصار کے لئے اور اس کی عظمت شان کے لئے۔

تشریح:۔ (1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چار جملے قرار دینے کی صورت میں مذکورہ بالا عجیب وغریب ترتیب کے ساتھ ساتھ جملوں میں بڑے بڑے نکتے بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً پہلے جملے یعنی ''الٓمٓ'' میں تین نکتے پائے جاتے ہیں (۱) ایک یہ کہ اس میں مبتدا یا خبر محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''هذه الٓمٓ'' یا ''الٓمٓ هذه'' ظاہر ہے کہ یہ ایک مستحسن ایجاز واختصار ہے۔ (۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اس میں مقصود کی طرف اشارہ ہے مقصود قرآنِ مجید کا وحی الٰہی ہونا ہے کیونکہ تمام انسانوں کا اس کا مثل لانے سے عاجز ہونا دلیل ہے کہ یہ باری تعالیٰ کی طرف وحی ہے (۳) تیسرا نکتہ یہ ہے کہ اس سے قرآنِ مجید کے وحی الٰہی ہونے کی علت کی طرف اشارہ ہے وہ اس طرح کہ اگر قرآن مجید غیر اللہ کی جانب سے ہوتا ہے تو ساری دنیا اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتی حالانکہ قرآنِ مجید بھی انہی حروف کی جنس سے مرکب ہے جن سے وہ اپنا کلام بناتے ہیں۔ پس ان کا اس کا مثل لانے سے عاجز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ یہ انتہائی بلیغ کلام ہے جسے کوئی قادرِ مطلق اور علیم وخبیر ذات ہی پیش کر سکتی ہے، ایک عاجز انسان کا کام نہیں۔

(2) دوسرے جملہ یعنی ''ذٰلِکَ الْکِتٰبُ'' میں تعریف کی وجہ سے فخامت اور عظمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ خبر جب لام جنس کے ساتھ معرفہ ہو تو اس سے خبر کے مبتدا پر منحصر ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہٰذا ''ذٰلِکَ الْکِتٰبُ'' کا معنی ہے کہ کتاب صرف یہ ہے۔ مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ کتابیں تو اور بھی ہیں پھر اس حصر کا کیا مطلب؟ جواب یہ ہے کہ حصر ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کمال کے اعتبار سے ہے کہ کامل کتاب صرف یہی ہے، اور یہ معنی درست ہے۔ ظاہر ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے مبتدأ کو فخامت اور عظمت حاصل ہے جو الف لام تعریفی سے حاصل ہوئی ہے۔

(3) تیسرے جملے یعنی ''لَارَیْبَ فِیْهِ'' میں ایک باطل مضمون کا وہم پیدا ہونے سے بچنے کے لئے ظرف ''فیه'' کو مؤخر کر دیا ہے کیونکہ اگر ظرف کو مقدم کر کے یوں کہتے ''لَافِیْهِ رَیْبٌ'' تو اس تقدیم ما حقه التاخیر سے یہ مفہوم ہوتا کہ ریب صرف قرآنِ مجید میں نہیں دیگر آسمانی کتابوں میں ہے حالانکہ اپنی اصل کے اعتبار سے دیگر آسمانی کتابوں میں بھی ریب نہیں ہے

بعد میں تحریف کے نتیجہ میں بے شک ان میں ریب پیدا ہوا ہے۔

(4) چوتھے جملے یعنی "هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ" میں پانچ نکتے ہیں (۱) اس میں مبتدا محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "هُوَ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ" جو ایک مستحسن اختصار ہے۔ (۲) مسند الیہ (قرآن مجید) کو مصدر کے ساتھ مبالغۃً متصف کیا ہے کہ قرآن ہدایت ہے حالانکہ قرآن ہدایت نہیں بلکہ ہادی (ہدایت دینے والا) ہے جیسا کہ "زَيْدٌ عَدْلٌ" میں زید کو برائے مبالغہ مصدر عدل کے ساتھ متصف کیا ہے حالانکہ زید عدل نہیں بلکہ عادل (عدل کرنے والا) ہے۔ (۳) "هُدًى" کو نکرہ ذکر کیا ہے اور تنکیر یہاں تعظیم کے لئے ہے یعنی قرآن مجید ہدایت کے انتہائی اعلیٰ رتبہ پر ہے جس رتبہ تک کوئی اور کتاب نہیں پہنچ سکتی ہے۔ (۴) "لِلْمُتَّقِيْنَ" پر لام اختصاص داخل کر کے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کر دیا ہے یہ تخصیص مجازِ صیر ورت کے اعتبار سے ہے یعنی ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جن کا انجام متقی بننا ہے جیسے کہ کوئی کسی زندہ شخص کو یا عصیر کو انجام کے اعتبار قتیل یا خمر کہے۔ (۵) جو شخص متقی بننے والا ہے اس کو برائے اختصار اور اس کی عظمتِ شان کے لئے فی الحال متقی کہا ہے اس کو مجازِ مشارفہ کہتے ہیں۔ ان دونوں مجازوں کی وجہ اختصار اور تعظیم شان ہے۔ دونوں میں اختصار اس لئے کہ یہ جملہ اصل میں ہے "هُدًى لِلضَّالِّيْنَ الصَّائِرِيْنَ لِلتَّقْوٰى" ظاہر ہے کہ "هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ" اس سے مختصر ہے۔ اور دونوں میں عظمت ظاہر ہے کہ ان کو متقی بننے سے پہلے متقی کہا ہے۔

ف۔ مجاز مشارفہ اور مجاز صیر ورت میں فرق یہ ہے کہ اگر فی الفور حاصل ہو تو یہ مجازِ مشارفہ ہے ورنہ مجاز صیر ورت ہے، جیسے: "مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهُ سَلَبُهُ" کہنے کی صورت میں اگر زندہ شخص فی الفور مارا گیا تو یہ مجازِ مشارفہ ہے اور اگر زمانہ گذرنے کے بعد مارا گیا تو یہ مجاز صیر ورت ہے۔

﴿اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ (1) اِمَّا مَوْصُوْلٌ بِالْمُتَّقِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ صِفَةٌ مَجْرُوْرَةٌ مُقَيِّدَةٌ لَهٗ اِنْ فُسِّرَ التَّقْوٰى بِتَرْكِ مَالَا يَنْبَغِيْ مُتَرَتِّبَةٌ عَلَيْهِ تَرَتُّبَ التَّحْلِيَةِ عَلَى التَّخْلِيَةِ، وَالتَّصْوِيْرِ عَلَى التَّصْقِيْلِ (2) اَوْ مُوَضِّحَةٌ اِنْ فُسِّرَ بِمَا يَعُمُّ فِعْلَ الْحَسَنَاتِ وَتَرْكَ السَّيِّاٰتِ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى مَا هُوَ اَصْلُ الْاَعْمَالِ وَاَسَاسُ الْحَسَنَاتِ مِنَ الْاِيْمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ، فَاِنَّهَا اُمَّهَاتُ الْاَعْمَالِ النَّفْسَانِيَةِ وَالْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ الْمُسْتَتْبِعَةِ لِسَائِرِ الطَّاعَاتِ وَالتَّجَنُّبِ عَنِ الْمَعَاصِيْ غَالِبًا اَلَا تَرٰى اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى: "اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" وَقَوْلِهٖ ﷺ "اَلصَّلٰوةُ عِمَادُ الدِّيْنِ وَالزَّكَاةُ قَنْطَرَةُ الْاِسْلَامِ" (3) اَوْ مَادِحَةٌ بِمَا تَضَمَّنَهُ الْمُتَّقِيْنَ. وَتَخْصِيْصُ الْاِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَاِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَاِيْتَاءِ الزَّكَاةِ بِالذِّكْرِ اِظْهَارٌ لِفَضْلِهَا عَلٰى سَائِرِ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ اِسْمِ التَّقْوٰى. (4) اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مَدْحٌ مَنْصُوْبٌ اَوْ مَرْفُوْعٌ بِتَقْدِيْرِ اَعْنِيْ اَوْ هُمُ الَّذِيْنَ. (5) وَاِمَّا مَفْصُوْلٌ عَنْهُ مَرْفُوْعٌ بِالْاِبْتِدَاءِ وَخَبَرُهٗ اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى فَيَكُوْنُ الْوَقْفُ عَلَى الْمُتَّقِيْنَ تَامًّا.

ترجمہ:۔ [وہ جو ایمان لاتے ہیں بے دیکھی چیزوں پر] یہ جملہ یا تو متعلق ہے متقین کے ساتھ اس بناء پر کہ صفت مجرورہ مقیدہ ہے اس کے لئے، اگر تفسیر کی جائے تقوٰی کی ترکِ مالا ینبغی کے ساتھ، مترتب ہے اس (متقین) پر جیسا کہ ترتب تحلیہ کا تخلیہ پر اور تصویر کا تصقیل

پر۔ یا صفتِ موضحہ ہے اگر تفسیر کی جائے ایسی جو عام ہو فعل حسنات اور ترک سیئات کو بوجہ اس کے (الذین یؤمنون الخ) مشتمل ہونے کے ان چیزوں پر جو اعمال کی اصل اور حسنات کی جڑ ہیں یعنی ایمان اور نماز اور صدقہ کیونکہ یہ اصول ہیں اعمالِ نفسانیہ اور عباداتِ بدنیہ اور مالیہ کے، جو مستلزم ہیں تمام طاعات کو، اور پرہیز کرنے کو معاصی سے غالبًا، کیا آپ نہیں دیکھتے اللہ تعالیٰ کے قول ''اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ'' اور حضور علیہ السلام کے قول ''اَلصَّلٰوةُ عِمَادُ الدِّيْنِ وَالزَّكَاةُ قَنْطَرَةُ الْإِسْلَامِ'' کی طرف۔ یا صفتِ مادحہ ہے ان چیزوں کی تصریح کے ساتھ جن کو متقین متضمن ہے۔ اور خاص کرنا ایمان بالغیب اور اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو ذکر کے ساتھ ان کی فضیلت کے اظہار کے لئے دیگر ان چیزوں پر جو داخل ہیں اسم تقویٰ کے تحت۔ اور یا (متقین کے ساتھ تعلق) اس بناء پر کہ یہ بناء بر مدح منصوب ہے یا مرفوع ہے بتقدیر ''اعنی'' فعل یا ''ھم'' ضمیر۔ اور یا یہ مفصول ہے متقین سے مرفوع ہے بناء بر ابتداء اور اس کی خبر ''اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى'' ہے پس ہوگا وقف ''لِلْمُتَّقِيْنَ'' پر تام۔

تشـــــریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس جملہ کی ترکیب کو بیان کیا ہے، کہتے ہیں کہ ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق ہو دوسرا یہ کہ اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق نہ ہو۔ پہلے احتمال کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ ماقبل کے لئے صفت ہو اور صفت کی تینوں قسمیں (مقیدہ، موضحہ، مادحہ) بن سکتی ہیں۔ دوسری یہ کہ بناء بر مدح منصوب یا مرفوع ہو، اس صورت کا بھی ماقبل کے ساتھ تعلق ہے کیونکہ اس صورت میں یہ ماقبل کے لئے معنوی صفت ہے اگرچہ لفظًا صفت نہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلے احتمال کے مطابق یہ جملہ ماقبل (لِلْمُتَّقِيْنَ) کے لئے صفت ہے اور اپنے موصوف کی طرح مجرور ہے۔ اور یہ صفتِ مقیدہ ہے بشرطیکہ تقویٰ کی تعریف ترکِ مالاینبغی (غیر مناسب کاموں کو چھوڑنا) سے کی جائے یعنی متقین وہ لوگ ہیں جو غیر مناسب کام نہیں کرتے ہیں پھر عام ہے کہ مناسب کام کرتے ہیں یا وہ بھی نہیں کرتے۔ اس جملہ ''اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ الخ'' نے اس تعمیم کو ختم کر دیا اب معنی ہے ''ایسے متقین جو مناسب کام (ایمان بالغیب، اقامتِ نماز وغیرہ) کرتے ہیں''۔ اس طرح یہ جملہ ماقبل کے لئے صفتِ مقیدہ بن گیا۔ پس اس جملہ کا ترتب اپنے موصوف پر ایسا ہے جیسا کہ تحلیہ (صفائی حاصل کرنا) کا ترتب تخلیہ (زیور پہننا) پر یعنی پہلے میل کچیل سے صفائی حاصل کی جاتی ہے پھر زیور لگایا جاتا ہے۔ یہاں ''لِلْمُتَّقِيْنَ'' بمعنی ترکِ مالاینبغی میں تخلیہ (صفائی کرنا) ہے اور ''اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ الخ'' میں تحلیہ (آراستہ کرنا) کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور یا یوں کہو کہ یہ ترتب لوہے کو صیقل کرنے کے بعد اس پر تصویر بنانے کی طرح ہے یعنی جس طرح کہ لوہے کو صیقل کرنے کے بعد اس پر تصویر (برائے خوبصورتی نقش ونگار) بہت واضح بنتی ہے اسی طرح یہاں ''لِلْمُتَّقِيْنَ'' بمعنی ترکِ مالاینبغی میں تصقیل (صفائی) ہے اور ''اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ الخ'' میں تصویر ہے۔

(2) یہ جملہ ماقبل کے لئے صفتِ موضحہ بھی بن سکتا ہے بشرطیکہ تقویٰ کی اہل شرع کے ہاں متعارف تعریف کی جائے یعنی فعل حسنات اور ترک سیئات تقویٰ ہے اور متقین وہ لوگ ہیں جو حسنات کو بجالاتے ہیں اور سیئات سے اجتناب کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ کے

ضمن میں جو حسنات کا ذکر آیا ہے اللہ تعالیٰ نے ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الخ'' سے ان حسنات کی وضاحت فرمائی کہ حسنات سے
ایمان، نماز اور صدقات وغیرہ مراد ہیں اس لئے یہ صفتِ موضحہ ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ لفظِ ''مُتَّقِیْن'' کا مفہوم تمام حسنات اور سیئات کو شامل ہے جبکہ ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الخ'' میں
تو محدود حسنات کا ذکر ہے اور سیئات کا تو سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں ہے، تو یہ جملہ صفت موضحہ کس طرح بنے گا؟ قاضی صاحبؒ نے
جواب دیا ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الخ'' میں ایمان، نماز اور صدقات کا ذکر ہے اور یہ تین امور تمام اعمال کے لئے اصل
اور بنیاد ہیں کیونکہ ایمان کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں جیسا کہ بنیاد کے بغیر عمارت کھڑی نہیں ہو سکتی۔ پس ایمان تمام اعمال
نفسانیہ (اعتقادیات) کے لئے بنیاد ہے اور نماز تمام اعمال بدنیہ کے لئے اصل ہے اور صدقہ تمام اعمال مالیہ کے لئے اصل ہے۔

لہذا یہ تین فعل حسنات کو غالباً مستلزم ہیں اور خاص کر نماز ترکِ سیئات کو بھی مستلزم ہے کما قال اللہ تعالیٰ ﴿اِنَّ الصَّلٰوۃَ
تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ﴾ [العنکبوت: ۴۵] (بے شک نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے) وقال علیہ السلام ''اَلصَّلٰوۃُ
عِمَادُ الدِّیْنِ وَالزَّکَاۃُ قَنْطَرَۃُ الْاِسْلَامِ'' (نماز دین کا ستون ہے۔ اور زکاۃ پل ہے اسلام کا۔ جو بندہ کو نفس اور مال کی طہارت تک
پہنچانے والی ہے) نماز جب دین کا ستون ہے تو جس نے نماز کو قائم کیا اس نے دین کو قائم کیا اور دین اوامر کی اطاعت اور نواہی سے
اجتناب کا نام ہے پس نماز قائم کرنا ترکِ سیئات کو بھی مستلزم ہے۔

ف: ''اساس الحسنات'' عطفِ تفسیری ہے'' اصل الاعمال'' کے لئے۔ ''من الایمان الخ'' ماقبل ''ما'' کے لئے بیان ہے
۔''غالباً'' مذکورہ اعمال کے دونوں امروں (فعل حسنات، ترکِ سیئات) کو مستلزم ہونے کے لئے قید ہے کیونکہ اصول کا دیگر اعمال کو مستلزم
ہونا کوئی کلی امر نہیں ہے، اکثری ہے۔ قاضی صاحبؒ کے انداز سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ''اَلصَّلٰوۃُ عِمَادُ الدِّیْنِ'' اور ''اَلزَّکَاۃُ قَنْطَرَۃُ
الْاِسْلَامِ'' ایک حدیث ہے حالانکہ یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں۔

(3) ''**قولہ اومادحۃ بماتضمنہ. عطفٌ علی قولہ مقیدۃ اوموضحۃ ای اوصفۃ مادحۃ بتصریح ماتضمنہ
المتقون** ''یعنی پہلے احتمال کے مطابق یہ جملہ ماقبل کے لئے صفتِ مادحہ بھی بن سکتا ہے کیونکہ لفظ تقویٰ کے ضمن میں جو فعل حسنات
اور ترکِ سیئات کا معنی موجود ہے یہ اس فعل حسنات اور ترکِ سیئات کی تصریح ہے اس لئے یہ صفتِ مادحہ ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ متقین
کے ضمن میں جتنے اوصاف موجود ہیں وہ سب صفتِ مادحہ ہونے کے قابل ہیں۔ تو یہاں خاص کر ان تین (ایمان بالغیب، اقامت
صلوۃ، ایتاء الزکاۃ) کو کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ چونکہ صفتِ مادحہ سے مقصود موصوف کا کمال ظاہر کرنا ہے
ظاہر ہے کہ اس مقصود کے حصول میں مذکورہ تین اوصاف کا دیگر اوصاف کی بنسبت زیادہ دخل ہے کیونکہ تقویٰ کے ضمن میں موجود دیگر تمام
اوصاف سے یہ اشرف ہیں اس لئے خاص کر ان تین اوصاف کے ساتھ موصوف کو متصف کیا۔

ف: صفتِ مقیدہ وہ صفت ہے جس کے موصوف میں تعمیم ہو اور صفت اس میں تخصیص پیدا کر دے جیسے ''جاءنی رجل

عـالـم ''میں رجل عام ہے ہر شخص کو شامل ہے عالم نے اس میں تخصیص پیدا کر دی غیر عالم اشخاص کو خارج کر دیا۔ اور صفت موضحہ وہ صفت ہے جس کے موصوف میں اجمال ہو صفت اس اجمال کو دور کر دے جیسے ''جاء نی زید الفاضل ''میں زید میں اجمال تھا کہ کونسا زید مراد ہے فاضل یا غیر فاضل ''الـفـاضـل ''صفت نے اس اجمال کو دور کر دیا۔ اور صفت مادحہ وہ صفت ہے جس سے صرف موصوف کی مدح مقصود ہو جیسے ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ''میں ''اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ '' سے باری تعالیٰ کی ثناء اور تعریف مقصود ہے۔

(4) ''قـولـه اوعلى انه مدح الخ معطوف على قوله على انّه صفة مجرورة ''یعنی پہلے احتمال (کہ اس کا ما قبل کے ساتھ تعلق ہو) کے مطابق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ جملہ بناء بر مدح منصوب ہو فعل مقدر کے لئے مفعول ہونے کی وجہ سے تقدیری عبارت اس طرح ہو ''اَعْنِـى الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ الخ ''اور یا مرفوع ہو مبتدأ مقدر کیلئے خبر ہونے کی وجہ سے تقدیری عبارت ہو ''هُمُ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ الخ ''۔

(5) دوسرا احتمال یہ تھا کہ اس جملہ کا ما قبل کے ساتھ تعلق نہ ہو، قاضی صاحبؒ اسی احتمال کو بیان فرما رہے ہیں کہ اس صورت میں مبتدأ ہونے کی بناء پر یہ جملہ مرفوع ہوگا اور ''اُولٰئِکَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ الخ ''اس کے لئے خبر ہے۔ چونکہ اس صورت میں یہ مستقل جملہ ہے ''لِلْمُتَّقِيْنَ '' کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے ''لِلْمُتَّقِيْنَ '' پر وقف تام ہوگا۔ اور وقف تام وہ ہے جو ایسے مستقل جملہ پر ہو جس کا ما بعد جملہ بھی مستقل ہو۔

(1) وَالْإِيْمَانُ فِى اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصْدِيْقِ مَاخُوْذٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ الْمُصَدِّقَ آمَنَ الْمُصَدَّقَ مِنَ التَّكْذِيْبِ وَالْمُخَالَفَةِ (2) وَتَعْدِيَتُهُ بِالْبَاءِ لِتَضَمُّنِهٖ مَعْنَى الْاِعْتِرَافِ، (3) وَقَدْيُطْلَقُ بِمَعْنَى الْوُثُوْقِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْوَاثِقَ بِالشَّئْ صَارَ ذَا اَمْنٍ مِنْهُ وَمِنْهُ: مَا آمَنْتُ اَنْ اَجِدَ صَحَابَةً. (4) وَكِلَا الْوَجْهَيْنِ حَسَنٌ فِى يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ. وَاَمَّا فِى الشَّرْعِ فَالتَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ اَنَّهٗ مِنْ دِيْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ كَالتَّوْحِيْدِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْبَعْثِ وَالْجَزَاءِ، (5) اَوْمَجْمُوْعُ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ اِعْتِقَادُ الْحَقِّ وَالْاِقْرَارُ بِهٖ وَالْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ عِنْدَ جَمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْخَوَارِجِ. فَمَنْ اَخَلَّ بِالْاِعْتِقَادِ وَحْدَهٗ فَهُوَ مُنَافِقٌ، وَمَنْ اَخَلَّ بِالْاِقْرَارِ فَكَافِرٌ، وَمَنْ اَخَلَّ بِالْعَمَلِ فَفَاسِقٌ وِفَاقًا. وَكَافِرٌ عِنْدَ الْخَوَارِجِ، وَخَارِجٌ عَنِ الْاِيْمَانِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِى الْكُفْرِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ. (6) وَالَّذِىْ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهُ التَّصْدِيْقُ وَحْدَهٗ اَنَّهٗ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَضَافَ الْاِيْمَانَ اِلَى الْقَلْبِ فَقَالَ: اُولٰئِکَ كَتَبَ فِى قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ، وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ، وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِى قُلُوْبِكُمْ وَعَطَفَ عَلَيْهِ الْعَمَلَ الصَّالِحَ فِى مَوَاضِعَ لَا تُحْصٰى (7) وَقَرَنَهٗ بِالْمَعَاصِىْ فَقَالَ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا، يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى، اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْۤا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ. (8) مَعَ مَا فِيْهِ مِنْ قِلَّةِ التَّغْيِيْرِ لِاَنَّهٗ اَقْرَبُ اِلَى الْاَصْلِ (9) وَهُوَ مُتَعَيِّنُ الْاِرَادَةِ فِى الْاٰيَةِ اِذِ الْمُعَدّٰى بِالْبَاءِ هُوَ التَّصْدِيْقُ وِفَاقًا.

ترجمه: ۔ اور ایمان لغت میں عبارت ہے تصدیق سے ماخوذ ہے ''امن '' سے گویا کہ تصدیق کرنے والے نے مامون کر دیا مصدَّق

کو تکذیب اور مخالفت سے، اور اس کا متعدی ہونا با کے ذریعہ بوجہ متضمن ہونے اس کے اعتراف کے معنی کو، اور کبھی (ایمان) استعمال ہوتا ہے بمعنی وثوق اس حیثیت سے کہ شی پر اعتماد کرنے والا شخص ہو جاتا ہے مطمئن شی سے، اور اسی سے ''مَا آمَنْتُ اَنْ اَجِدَ صَحَابَۃً'' ہے اور دونوں وجہیں حسن ہیں ''یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ'' میں۔ اور شریعت میں (ایمان) تصدیق ہے ان چیزوں کی جو بالضرورہ معلوم ہوں کہ یہ محمد ﷺ کے دین سے ہیں جیسے توحید اور نبوۃ اور بعث بعد الموت اور جزاء، یا تین امور کا مجموعہ یعنی حق کا اعتقاد اور اس کا اقرار کرنا اور اس کے مقتضیٰ پر عمل کرنا جمہور محدثین اور معتزلہ اور خوارج کے نزدیک، پس جس کے صرف اعتقاد میں خلل ہو وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں خلل ہو وہ کافر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہو وہ فاسق ہے بالاتفاق، اور کافر ہے خوارج کے نزدیک، اور خارج ہے ایمان سے داخل نہیں ہے کفر میں معتزلہ کے نزدیک۔ اور وہ بات جو دلالت کرتی ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہے یہ کہ باری تعالیٰ نے نسبت کی ہے ایمان کی دل کی طرف، چنانچہ فرمایا ''اُولٰئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ، وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ، وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ، وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِی قُلُوْبِکُمْ'' اور عطف کیا ہے اس پر عمل صالح لاتعداد جگہوں میں اور ملا دیا ہے اس کو معاصی کے ساتھ، چنانچہ فرمایا ''وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا، یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی، اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ''، باوجود اس کے کہ اس میں تغیر کم ہے کیونکہ یہ زیادہ قریب ہے اصل (لغوی معنی) کے۔ اور یہی متعین مراد ہے آیت مبارکہ میں کیونکہ باء کے ساتھ متعدی تصدیق ہے بالاتفاق۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایمان کے دو لغوی معانی اور لفظ ایمان کے ماخوذ منہ کو بیان کیا ہے۔ پھر محققین اور جمہور میں سے ہر ایک فریق کے نزدیک ایمان کا جو اصطلاحی معنی ہے اس کو بیان کیا ہے۔ پھر محققین کے مسلک کی ترجیح اور پانچ وجوہ ترجیح کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ایمان لغت میں تصدیق سے عبارت ہے **کما قال اللّٰہ تعالیٰ حکایۃً عن قول اخوۃ یوسفؑ** ﴿وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ای بِمُصَدِّقٍ لنا﴾ [یوسف:17] (اور نہیں ہیں آپ تصدیق کرنے والے ہماری بات کی)۔ ایمان بمعنی تصدیق ماخوذ ہے ''امن'' سے۔ ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت یہ ہے کہ گویا مصدِّق (تصدیق کرنے والا شخص) جھٹلانے اور مخالفت کرنے سے اس شخص کو اَمن اور اطمینان دے رہا ہے جس کی یہ تصدیق کر رہا ہے۔ ایمان کے یہ دونوں معانی حقیقی ہیں یعنی پہلے لفظ ایمان کسی شی کو اَمن دینے کے لئے وضع ہوا ہے پھر دوبارہ اس کے مناسب معنی یعنی تصدیق کے لئے وضع ہوا ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ لفظِ ایمان بمعنی تصدیق بنفسہ متعدی ہوتا ہے، اسلئے ''یُؤْمِنُوْنَ الْغَیْبَ الخ اَیْ یُصَدِّقُوْنَ الْغَیْبَ'' کہنا چاہئے تھا جبکہ یہاں اسے باء کے ذریعہ متعدی کر دیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں ''یُؤْمِنُوْنَ'' متضمن ہے ''یَعْتَرِفُوْنَ'' کے معنی کو کیونکہ جس شی کی آپ تصدیق کرتے ہیں تو یہ اس شی کا اعتراف اور اقرار بھی ہے۔ اور اعتراف باء کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اس لئے ''یُؤْمِنُوْنَ'' کے صلہ میں باء کو ذکر کیا ہے۔

(3) قوله وقد یطلق بمعنی الوثوق ای وقد یستعمل لفظ الایمان کائنا بمعنی الوثوق ۔ یعنی بھی لفظ ایمان وثوق کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں دونوں معانی (اَمن اور وثوق) میں مناسبت یہ ہے کہ منقول عنہ معنی منقول الیہ معنی کے لئے لازم ہے کیونکہ کسی شی پر اعتماد کرنے والا اس شی سے پرامن ہو جاتا ہے، اسی ایمان بمعنی وثوق سے عربوں کا قول "ما آمنت ان اجد صحابۃ" (مجھے بھروسہ نہیں کہ میں سفر کے ساتھی پالوں) بھی ماخوذ ہے، عرب جب سفر کا ارادہ کرتے ہیں اور سفر کے ساتھی نہیں پاتے ہیں تو اس وقت کہتے ہیں کہ مجھے بھروسہ نہیں کہ میں سفر کے ساتھی پالوں۔

(4) آیت مبارکہ میں ایمان کے مذکورہ دونوں معانی مستحسن ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے آیت کا معنی ہوگا "وہ لوگ تصدیق کرتے ہیں غیب کی"۔ اور دوسرے معنی کے لحاظ سے معنی ہوگا "وہ لوگ اعتماد کرتے ہیں غیب کی باتوں پر" یعنی نبی ﷺ جو توحید، رسالت، ملائکہ، معاد اور وہاں کے ثواب وعقاب کی خبر دی ہے یہ لوگ ان باتوں پر اعتماد کرتے ہیں یعنی ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

اور محققین کے نزدیک اصطلاح شریعت میں ایمان مطلق تصدیق کو نہیں کہتے بلکہ اُمورِ مخصوصہ کی تصدیق کو کہتے ہیں اور وہ یہ جو باتیں بطور دین نبی ﷺ سے بالضرورہ ثابت ہیں (یعنی جن کو عام لوگ بھی جانتے ہوں کہ یہ دینی اُمور ہیں) ان کی تصدیق کرنے کو ایمان کہتے ہیں مثلاً توحید باری تعالیٰ، رسالت، بعث بعد الموت اور جزاء وسزا وغیرہ کی تصدیق کرنا کہ یہ ایسے اُمور ہیں جن کو عام لوگ بھی جانتے ہیں۔

(5) محققین کے بالمقابل جمہور محدثین، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) شریعت سے ثابت شدہ حکم کا اعتقاد رکھنا (۲) اور اس حق (یعنی ثابت شدہ حکم) کا زبان سے اقرار کرنا (۳) اور اس حق کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا۔ اس پر تفریع کرتے ہوئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان تین اُمور میں سے اگر کسی ایک میں خلل واقع ہو تو اس کے ایمان میں خلل پایا جائے گا مثلاً اگر کسی کے اعتقاد میں خلل واقع ہو یعنی زبان سے اقرار اور اعضاء سے عمل تو کرتا ہو مگر تصدیق نہیں کرتا ہے تو ایسا شخص منافق ہے۔ اور اگر کسی کے اقرار باللسان میں خلل واقع ہو یعنی تصدیق اور عمل بالاعضاء تو کرتا ہو مگر قدرت کے باوجود قصداً زبان سے اقرار نہیں کرتا ہے تو ایسا شخص کافر ہے یعنی ایسا کافر ہے جو اپنے کفر کو ظاہر بھی کرتا ہے ویسا تو منافق بھی کافر ہے مگر وہ اپنے کفر کو چھپاتا ہے۔ اور اگر کسی کے عمل میں خلل واقع ہو یعنی شریعت کے احکام پر عمل نہیں کرتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں اتنی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ یہ فاسق ہے۔ اس سے آگے اہل سنت کے نزدیک ایسا شخص مؤمن ہے ایمان سے خارج نہیں، اور خوارج کے نزدیک ایسا شخص ایمان سے خارج ہے اور کافر ہے، اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو خارج ہے مگر کفر میں بھی داخل نہیں ہے وہ ایسے شخص کے لئے منزلۃ بین المنزلتین ثابت کرتے ہیں یعنی ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کرتے ہیں۔

(6) قاضی صاحبؒ نے محققین کے پانچ دلائل کو ذکر فرمایا ہے۔ یاد رہے کہ دلیل دو طرح ہوتی ہے ایک وہ دلیل جس سے اپنے مطلوب کو ثابت کیا جائے اور دوسری وہ جس سے مخالف کے مذہب کی تردید کی جائے۔ قاضی صاحبؒ نے دونوں قسموں کو ذکر کیا ہے

چنانچہ پہلی دلیل سے محققین کے مدعٰی کو ثابت کیا ہے اور دوسری و تیسری دلیل سے مخالفین کے مذہب کی تردید کی ہے اور چوتھی اور پانچویں دلیل میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان ایمان سے خارج ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کئی آیتوں میں ایمان کی نسبت دل کی طرف کی ہے کما قال اللہ تعالیٰ ﴿اُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ﴾[المجادلۃ:۲۲] (یہ وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان نقش کر دیا ہے)۔﴿وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل:۱۰۶] (حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔﴿وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ﴾[المائدۃ:۴۱] (اور ان کے دل ایمان نہیں لائے)۔﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾[الحجرات:۱۴] (اور ایمان ابھی تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا)۔ لہٰذا ایمان دل کے احوال میں سے ہے جوارح کے احوال میں سے نہیں اور دل کی صفات میں سے ایمان کے ساتھ تصدیق ہی کی مناسبت ہے کسی اور وصف کی مناسبت نہیں، لہٰذا دل کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے قرآن مجید میں بہت سی جگہوں پر عمل صالح کو ایمان پر عطف کیا ہے مثلاً ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ تو اگر اعمال ایمان کا حصہ ہوتے تو پھر ایمان کے بعد ان کا ذکر عبث ہوتا۔ نیز عطف مقتضی ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت ہو، لہٰذا اعمال کو ایمان پر عطف کرنے سے ان کے درمیان مغائرت ثابت ہوتی ہے اور شئی کا مغائرشئی کا جزء نہیں ہوسکتا۔

(7) تیسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے کئی موقعوں پر عصاۃ و نافرمان لوگوں کو ایمان کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾[الحجرات:۹] (اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں) یہاں قتال کرنے والے دونوں گروہوں کو مؤمنین کہا ہے حالانکہ مسلمانوں کے ساتھ قتال کرنا حرام اور معصیت ہے تو اگر عمل صالح ایمان کا حصہ ہوتا تو معصیت ایمان کے ساتھ جمع نہ ہوسکتی کیونکہ معصیت اور عمل صالح میں منافات ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾[البقرۃ:۱۷۸] (اے ایمان والو! جو لوگ قتل کر دیے جائیں ان کے بارے میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا ہے) ظاہر ہے کہ قصاص عمداً قتل کرنے والے پر واجب ہوتا ہے یہاں باری تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو مؤمن کہا ہے جن پر قصاص واجب ہو۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْۤا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾[الانعام:۸۲] (جو لوگ ایمان لے آئے اور نہیں ملا دیا انہوں نے اپنے یقین میں کوئی ظلم) اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ لوگ جو ایمان لائیں اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملائیں وہ ہدایت پر نہیں ہیں۔ معلوم ہوا کہ ایمان ظلم (جو کہ معصیت ہے) کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔

(8) چوتھی دلیل یہ ہے کہ محققین کے قول کی صورت میں معنی لغوی اور اصطلاحی میں تغیر زیادہ نہیں کیونکہ لغت میں ایمان بمعنی

مطلق تصدیق ہے اور محققین کے نزدیک خاص قسم کی تصدیق ایمان ہے یعنی نبی ﷺ کے لائے ہوئے دین کی تصدیق کرنا ایمان ہے، لہٰذا دونوں میں صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے۔ جبکہ محدثین اور معتزلہ وغیرہ کے نزدیک ایمان چونکہ تین چیزوں کا مجموعہ ہے اس لئے ان کے مذہب کے مطابق مذکورہ بالا تغییر کے ساتھ ساتھ اقرار اور عمل کا اضافہ بھی ہے جس سے ایمان اصطلاحی مرکب ہو جاتا جبکہ ایمان لغوی بسیط ہے اور مرکب و بسیط میں بہت زیادہ بعد ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ محققین کے مسلک کے مطابق ایمان اصطلاحی ایمان لغوی (جو کہ اصل ہے) کے زیادہ قریب ہے اور اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے اس لئے محققین کا قول راجح ہے۔

(9) قوله وهو متعين الارادة في الآية الخ معطوف على قوله قلة التغيير اى ومع مافيه من انه متعين الارادة في الآية الخ ۔ یہ محققین کی پانچویں دلیل کا بیان ہے کہ آیت مبارکہ میں تصدیق ہی متعین ہے تین امور کا مجموعہ مراد نہیں ایمان اگر باء کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ بالاتفاق بمعنی تصدیق ہے۔

ف:۔ قاضی صاحبؒ نے آخری دو دلائل کو بیان کرتے وقت اسلوب بیان کو ''مع مافیه'' کہہ کر بدل دیا ہے جس سے اشارہ کیا ہے کہ یہ دو وجوہ میری ہیں کسی سے نقل نہیں کی ہیں۔

(1) ثُمَّ اخْتُلِفَ فِي اَنَّ مُجَرَّدَ التَّصْدِيْقِ بِالْقَلْبِ هَلْ هُوَ كَافٍ لِاَنَّه الْمَقْصُوْدُ اَمْ لَابُدَّ مِنْ اِقْتِرَانِ الْاِقْرَارِ بِهِ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْه؟ (2) وَلَعَلَّ الْحَقَّ هُوَ الثَّانِيْ. لِاَنَّه تَعَالىٰ ذَمَّ الْمُعَانِدَ اَكْثَرَ مِنْ ذَمِّ الْجَاهِلِ الْمُقَصِّرِ (3) وَلِلْمَانِعِ اَنْ يَجْعَلَ الذَّمَّ لِلْاِنْكَارِ لَا لِعَدَمِ الْاِقْرَارِ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْهُ.

ترجمہ:۔ پھر اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ یہی مقصود ہے یا ضروری ہے ملانا اقرار کا اس کے ساتھ جس کو اس پر قدرت ہو۔ اور شاید حق دوسری بات ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے مذمت کی ہے معاند کی زیادہ جاہل قاصر سے۔ اور مانع کو یہ حق ہے کہ وہ قرار دے مذمت انکار کی وجہ سے نہ کہ عدم اقرار کی وجہ سے۔

تشریح:۔ جو لوگ ایمان کا معنی تصدیق سے کرتے ہیں قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ان کے آپس میں اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ ایمان کے لئے اقرار باللسان شرط ہے یا نہیں؟ پھر شرطیت اقرار کی ترجیح بیان کی ہے۔ پھر اس پر ایک منع پیش کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے ان کا اس میں اختلاف ہے کہ عنداللہ مؤمن ہونے کے لئے صرف تصدیق کافی ہے یا اقرار باللسان بھی شرط ہے؟ تو محققین کی رائے یہ ہے کہ صرف تصدیق کافی ہے اقرار باللسان شرط نہیں کیونکہ ایمان کے ساتھ مکلف کرنے سے مقصود تصدیق ہی ہے زبان تو صرف مافی القلب کا ترجمان ہے اور شئ کا ترجمہ وجودِ شئ کے بعد ہوتا ہے پس زبان کے ساتھ بیان کرنے سے پہلے وجودِ ایمان ضروری ہے اس لئے ایمان کے لئے اقرار باللسان شرط نہیں چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلائل سے پہچان لیا اور پھر اسے اقرار باللسان کا وقت بھی مل گیا مگر اس نے اقرار نہیں کیا تو یہ شخص مؤمن ہے اور اس کا اقرار نہ کرنا دیگر گناہوں کی طرح ایک گناہ ہے جو ایمان کے ساتھ جمع

محققین کے بالمقابل اکثر احناف ؒ کی رائے یہ ہے کہ تصدیق قلبی کے ساتھ اقرار باللسان بھی ضروری ہے بشرطیکہ اقرار کرنے کی ہوسکتا ہے۔ اس کو قدرت حاصل ہو یعنی گونگا نہ ہو اور اسے اقرار کرنے کا وقت ملے۔

(2) قاضی صاحب ؒ نے لفظ ''لعل'' سے کچھ تردد کا اظہار کرتے ہوئے قول ثانی (اکثر احناف ؒ کے قول) کو راجح قرار دیا ہے وجہ ترجیح یہ پیش کی ہے کہ جس شخص کو قلبی تصدیق حاصل ہو مگر زبان سے اقرار نہ کرتا ہو تو ایسا شخص تو دین اسلام کے ساتھ عناد رکھنے والا ہے حالانکہ دین اسلام سے جاہل ہونا بھی کفر ہے جس کا درجہ عناد سے کم ہے تو عناد رکھنا تو بطریقہ اولی کفر ہوگا۔ اور جہالت کا درجہ عناد سے اس لئے کم ہے کہ باری تعالی نے ایسے جاہل کی بنسبت جس سے کوتاہی ہوئی ہو عالم معاند کی زیادہ مذمت کی ہے چنانچہ اہل کتاب کے جاہلوں کے بارے میں فرماتے ہیں ﴿وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَايَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّايَظُنُّوْنَ ﴾[البقرة:۷۸] (اور ان میں سے کچھ لوگ اَن پڑھ ہیں جو نہیں جانتے کتاب کو، البتہ کچھ آرزوئیں پکائے بیٹھے ہیں) ان کو صرف ''لَايَعْلَمُوْنَ'' کہا مزید مذمت نہیں کی ہے، جبکہ ان کے علماء کے بارے میں فرمایا ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيْهِمْ .... فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُوْنَ ﴾[لبقرة:۷۹] (پس تباہی ہے ان لوگوں کی جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں...... پس تباہی ہے ان لوگوں پر اس تحریر کی وجہ سے بھی جو ان کے ہاتھوں نے لکھی، اور تباہی ہے ان پر اس آمدنی کی وجہ سے بھی جو وہ کماتے ہیں) ان کے بارے میں دو مرتبہ لفظ ''ویــــل'' کو ذکر کیا ہے جس سے ان کی پرزور مذمت ظاہر ہے۔ نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے ''وَلِلْجَاهِلِ وَيْلٌ مَرَّةً وَلِلْعَالِمِ اَلْفُ مَرَّةٍ'' (جاہل کے لئے ایک بار تباہی ہے اور عالم کے لئے ہزار بار)۔

(3) مگر اس دلیل پر قاضی صاحب ؒ نے منع پیش کیا ہے کہ کوئی مانع یہ کہہ سکتا ہے کہ باری تعالی نے جاہل کی بنسبت معاند کی جو پُرزور مذمت کی ہے اس سے وہ معاند مراد ہے جو تصدیق کے باوجود اقرار باللسان سے انکار کرتا ہے (ظاہر ہے کہ ایسا انکار تو کفر کی علامت ہے) نہ یہ کہ یہ ایسے شخص کی مذمت ہے کہ جو تصدیق کے ساتھ ساتھ سکوت اختیار کرے کیونکہ ایسا سکوت انکارِ قلبی کی علامت نہیں۔ جبکہ ہمارا کلام اس شخص میں ہے جو تصدیق تو رکھتا ہے مگر زبان سے اقرار کرنے سے خاموش ہے۔

ف:۔ علامہ آلوسی ؒ فرماتے ہیں: **وبعدسبر الأقوال في هذاالمقام لم يظهرلي بأس فيماذهب اليه السلف الصالح وهوأن لفظ الايمان موضوع للقدرالمشترك بين التصديق وبين الأعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والأعمال حقيقة كماأن المعتبرفي الشجرةالمعينة بحسب العرف القدرالمشترك بين ساقهاومجموع ساقهامع الشعب والأوراق فلايطلق الانعدام عليهامابقي الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والأعمال بمنزلة فروعهاوأغصانهافمادام الأصل باقياًيكون الايمان باقياًالخ(روح المعاني: ۱/۱۵۴)**

(1)وَالْغَيْبُ مَصْدَرٌ وُصِفَ بِهِ لِلْمُبَالَغَةِ كَالشَّهَادَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" وَالْعَرَبُ تُسَمِّي الْمُطْمَئِنَّ مِنَ الْاَرْضِ غَيْباً، وَالْخَمْصَةَ الَّتِي تَلِي الْكُلْيَةَ غَيْباً، اَوْ فَيْعِلٌ خُفِّفَ كَقَيْلٍ (2)وَالْمُرَادُ بِهِ الْخَفِيُّ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ الْحِسُّ وَلَا يَقْتَضِيهِ بَدَاهَةُ الْعَقْلِ، وَهُوَ قِسْمَانِ: قِسْمٌ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ" وَقِسْمٌ نُصِبَ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ كَالصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَاَحْوَالِهِ وَهُوَ الْمُرَادُ بِهِ فِي هٰذِهِ الْآيَةِ. هٰذَا اِذَا جَعَلْتَهُ صِلَةً لِلْاِيمَانِ وَاَوْقَعْتَهُ مَوْقِعَ الْمَفْعُوْلِ بِهِ (3)وَاِنْ جَعَلْتَهُ حَالًا عَلَى تَقْدِيْرِ مُلْتَبِسِيْنَ بِالْغَيْبِ كَانَ بِمَعْنَى الْغَيْبَةِ وَالْخِفَاءِ. وَالْمَعْنَى اَنَّهُمْ يُؤْمِنُوْنَ غَائِبِيْنَ عَنْكُمْ لَا كَالْمُنَافِقِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ آمَنُوْا "قَالُوْا آمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ" اَوْ عَنِ الْمُؤْمَنِ بِهِ لِمَا رُوِيَ اَنَّ ابْنَ مَسْعُوْدٍؓ قَالَ: وَالَّذِي لَا اِلٰهَ غَيْرُهُ مَا آمَنَ اَحَدٌ اَفْضَلَ مِنْ اِيْمَانٍ بِغَيْبٍ، ثُمَّ قَرَاَ هٰذِهِ الْآيَةَ، (4)وَقِيْلَ اَلْمُرَادُ بِالْغَيْبِ الْقَلْبُ لِاَنَّهُ مَسْتُوْرٌ، وَالْمَعْنَى يُؤْمِنُوْنَ بِقُلُوْبِهِمْ لَا كَمَنْ يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوْبِهِمْ، فَالْبَاءُ عَلَى الْاَوَّلِ لِلتَّعْدِيَةِ وَعَلَى الثَّانِي لِلْمُصَاحَبَةِ وَعَلَى الثَّالِثِ لِلْآلَةِ.

ترجمہ:۔اورغیب مصدر ہے متصف کیا گیا ہے اس کے ساتھ برائے مبالغہ جیسا کہ شہادت باری تعالیٰ کے قول ''عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ''میں، اورعرب نام رکھتے ہیں پست زمین کا غیب اور (نام رکھتے ہیں) اس سوراخ کا جو گردے کے قریب ہے غیب۔یا فَيْعِلٌ (کے وزن پر) ہے تخفیف کی گئی ہے جیسا کہ ''قَيل''میں اور مراد اس سے وہ خفی چیزیں ہیں جن کا ادراک نہیں کر سکتا حس اورنہ اس کا تقاضا کرتا ہے بداہتِ عقل۔اوروہ (غیب) دو قسم پر ہے،ایک قسم وہ جس پر کوئی دلیل قائم نہیں اوروہی مراد ہے باری تعالیٰ کے قول ''وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ''اوردوسری قسم وہ کہ قائم ہواس پر دلیل جیسے صانع اوراس کی صفات اور قیامت کا دن اوراس کے احوال،اوریہی مراد ہے اس آیت میں۔یہ اس وقت ہے جب آپ اس کو (باء کو) صلہ بنائے ایمان کے لئے اورواقع کردے اس کو مفعول بہ کے موقع میں،اوراگر تو اس کو بنائے حال ''مُلْتَبِسِيْنَ بِالْغَيْبِ'' کی تقدیر پر،تو ہوگا بمعنی غیبت اورخفاء۔اورمعنی یہ ہوگا کہ یہ لوگ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ غائب ہوتم سے ان منافقین کی طرح نہیں ہیں جو مومنوں کے ساتھ ملتے ہیں تو ''آمنّا'' کہتے ہیں اورجب الگ ہوا اپنے سرداروں کے ساتھ تو کہتے ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں،یا (غائب ہیں) مؤمن بہ سے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں افضل ایمان نہیں لایا ہے کسی نے ایمان بالغیب سے،پھر (آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ) نے تلاوت فرمائی یہ آیت۔اوربعض نے کہا ہے کہ مراد غیب سے دل ہے کیونکہ دل پوشیدہ ہے اورمعنی یہ کہ یہ لوگ اپنے دل سے ایمان لاتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو منہ سے کہتے ہیں وہ باتیں جو ان کے دلوں میں نہیں۔پس باء پہلے معنی کے مطابق تعدیہ کے لئے اورثانی کے مطابق مصاحبت کے لئے اورتیسرے کے مطابق آلہ کے لئے ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چند امور کو بیان کیا ہے۔لفظ غیب کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ مصدر ہے یا اسم جامد ہے اوریا صفت مشبہ ہے۔اول کی طرف ''والغیب مصدر'' سے اشارہ کیا ہے ثانی کی طرف ''والعرب تسمّی الخ'' سے

اور ثالث کی طرف ''اوفيـعـل الـخ '' سے اشارہ کیا ہے۔ پھر غیب سے مرادی معنی و بیان کیا ہے۔ پھر غیب کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ پھر ''بالغیب'' کی باء میں چونکہ تین احتمال ہیں قاضی صاحبؒ نے ان کے مطابق یہاں غیب کے معانی کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ''الـغـيـب'' یہاں مصدر واقع ہے مگر یہاں اس سے اسم فاعل یعنی غائب چیزیں مراد ہیں اور غائب چیزوں کو غیب مبالغۃً کہا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ [الانعام: ۷۳] (وہ جاننے والا ہے غائب اور حاضر چیزوں کو) میں اسم فاعل یعنی حاضر چیزوں کو شہادت مصدر سے مبالغۃً تعبیر کیا ہے۔ اور پست زمین کو غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے غائب ہوتی ہے ،اوراسی وجہ سے اس گڑھے کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردے کے متصل ہوتا ہے۔ اوریا ''غَيْبٌ'' اصل میں ''غَيِّبٌ'' صفت مشبہ کا صیغہ ہے یاءِ اول کو ساکن ہونے کی وجہ سے ثانی میں مدغم کردیا اور برائے تخفیف ایک یاء کو حذف کردیا ''غَيْب'' ہوا، جیسا کہ لفظِ ''قَيْلٌ'' اصل میں ''قَيِّل'' تھا پھر ادغام اور تخفیف کے بعد ''قَيْل'' ہو گیا۔ ''قَيْل'' حمیر قبیلہ کے باشادہوں میں سے ایک کا نام ہے۔

ف: ''المطمأن'' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اسم مکان ہے بمعنی سکون واطمینان کی جگہ، جس میں کوئی اپنی حاجت کے لئے اطمینان سے بیٹھ جاتا ہے۔ ''الخَمصة'' خاء کے فتحہ کے ساتھ گردہ کا ایک سائیڈ ذراسا خالی ہوتا ہے اس کو ''الخمصة'' کہتے ہیں۔

(2) ''يُـؤْمِـنُـوْنَ بِـالْغَيْبِ'' میں غیب سے مراد وہ پوشیدہ چیزیں ہے جن کا ادراک حواس سے نہ کیا جاسکتا ہو اور نہ عقلاً ایسی بدیہی ہوں کہ غور وفکر کے بغیر حاصل ہو جائیں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو باری تعالیٰ کے اس ارشاد ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُهَا اِلاهُوَ﴾ [الانعام: ۵۹] (اوراسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا) میں غیب سے یہی قسم مراد ہے۔ (۲) دوسری قسم وہ ہے جس پر دلیل قائم ہو خواہ دلیل عقلی ہو یا نقلی۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے وجود اور ان کی صفات پر دلائل عقلیہ قائم ہیں اور قیامت کے دن اور وہاں کے احوال پر دلائل نقلیہ قائم ہیں۔ ''يُـؤْمِـنُـوْنَ بِالْغَيْبِ'' میں غیب سے یہ دوسری قسم مراد ہے، یعنی متقین وہ لوگ ہیں جو ایمان لاتے ہیں غائب چیزوں پر، جن میں ذاتِ باری تعالیٰ، صفاتِ باری تعالیٰ، پیغمبر ﷺ کی رسالت اور معاد کے احوال سب شامل ہیں۔ اور یہ معنی اس وقت ہے جب ''بـالغيب'' صلہ ہو ''يـؤمنون'' کے لئے یعنی ''بـالغيب'' کو ''يـؤمـنـون'' کے لئے بواسطۂ حرف جر مفعول بہ بنایا جائے۔ نحاۃ کی اصطلاح میں صلہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو بواسطۂ حرف جر مفعول واقع ہو۔

ف: علامہ آلوسیؒ نے مذکورہ بالا مضمون کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے: **فـمـنـه مـالـم يـنـصـب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الـخبيـر سبـحانه وتعالىٰ كعلم القدر مثلاً، ومنه مانصب عليه دليل كالحق تعالىٰ وصفاته العلافانه غيب بعلمه من اعطاه الله تعالىٰ نور أعلى حسب ذالک النور فلهذاتجدالناس متفاوتين فيه، وللأولياء نفعناالله تعالىٰ بهم الحظ الأوفـر منه. ومن هناقيل: الغيب مشاهدة الكل بعين الحق فقديمنح العبدقرب النوافل فيكون الحق**

سبحانه بصره الذی یبصر به و سمعه الذی یسمع به و یرقی من ذالک الی قرب الفرائض فیکون نور الهدیٰ
یکون الغیب له شهود او المفقود لدیا عنده موجود او مع هذا لا اسوغ لمن وصل الیٰ ذالک المقام ایقال فیه
یعلم الغیب ﴿قل لایعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللّٰه﴾ (روح المعانی: ۱/۱۵۵)

(3) اور اگر "بالغیب" حال ہو "یؤمنون" کی ضمیر سے تقدیری عبارت اس طرح ہو "یؤمنون ملتبسین
بالغیب" تو غیب خفاء اور پوشیدگی کے معنی میں ہے، پس "یؤمنون بالغیب" کا معنی ہوگا "کہ متقین وہ لوگ ہیں جو ایمان لاتے
ہیں اس حال میں کہ وہ تم سے غائب ہوں جیسا کہ ایمان لاتے ہیں اس وقت جبکہ وہ تمہارے سامنے موجود ہوں" یعنی متقین منافقوں کی
طرح نہیں ہیں کہ جب مؤمنوں کے ساتھ ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے ایمان لایا ہے اور جب اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں
تو کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم مسلمانوں کے ساتھ مذاق کرتے ہیں۔ اور یا آیت کا معنی اس طرح ہے "متقین وہ لوگ ہیں
جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ مؤمن بہ (نبی ﷺ) سے غائب ہوتے ہیں" اس صورت میں یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں
ہے جنہوں نے نبی ﷺ کے زمانے کے بعد ایمان لایا ہے صحابہ کرامؓ کے بارے میں نہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ تو مؤمن بہ (نبی ﷺ) سے
غائب نہیں تھے بلکہ وہ تو نبی ﷺ کو دیکھتے رہتے تھے۔ اس دوسرے معنی کی دلیل قاضی صاحبؒ نے یہ پیش کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن
مسعودؓ کے شاگردوں نے ایک مرتبہ اس بات پر افسوس کا اظہار کیا کہ صحابہ کرامؓ کے درجۂ ایمان کو ہمارا ایمان نہیں پہنچ سکتا۔ تو حضرت
مسعودؓ نے ان کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہارا ایمان بالغیب ہے اور ایمان بالغیب سے بہتر کسی کا ایمان نہیں ہوسکتا پھر حضرت
مسعودؓ نے مذکورہ آیت کی تلاوت فرمائی۔ یاد رہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ کلام تحقیقی نہیں ادعائی ہے کیونکہ حقیقت تو بہر حال یہی ہے کہ
صحابہ کرامؓ کے ایمان کے برابر کسی کا ایمان نہیں ہوسکتا۔

(4) اور اگر "بالغیب" کی باء برائے آلہ ہو اور غیب سے مراد قلب ہو تو معنی ہوگا "کہ متقین وہ لوگ ہیں جو آلۂ دل سے ایمان
لاتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو اپنی زبانوں سے تو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر دل میں تصدیق نہیں"۔ دل کو غیب اس لئے کہا گیا کہ دل
بھی حواس سے غائب ہے نظر نہیں آتا۔ خلاصہ یہ کہ پہلی صورت میں باء تعدیہ کے لئے ہے اور دوسری صورت میں باء مصاحبت کے لئے
ہے اور تیسری صورت میں باء آلہ کے لئے ہے۔

﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلوٰةَ﴾ (1) اَیْ یُعَدِّلُوْنَ اَرْکَانَھَا وَیَحْفَظُوْنَھَا مِنْ اَنْ یَقَعَ زَیْغٌ فِیْ اَفْعَالِھَا مِنْ اَقَامَ الْعُوْدَ اِذَا قَوَّمَهٗ، (2) اَوْ یُوَاظِبُوْنَ عَلَیْھَا، مِنْ قَامَتِ السُّوْقُ اِذَا نَفَقَتْ، وَ اَقَمْتُھَا اِذَا جَعَلْتَھَا نَافِقَةً. (3) قَالَ: شعر: اَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوْقَ الضِّرَابِ: لِاَھْلِ الْعِرَاقَیْنِ حَوْلًا قَمِیْطًا. فَاِنَّهٗ اِذَا حُوْفِظَ عَلَیْھَا کَانَتْ کَالنَّافِقِ الَّذِیْ یُرْغَبُ فِیْهِ وَاِذَا ضُیِّعَتْ کَانَتْ کَالْکَاسِدِ الْمَرْغُوْبِ عَنْهُ، (4) اَوْ یَتَشَمَّرُوْنَ لِاَدَائِھَا مِنْ غَیْرِ فُتُوْرٍ وَلَا تَوَانٍ مِنْ قَوْلِھِمْ قَامَ بِالْاَمْرِ وَاَقَامَهٗ اِذَا جَدَّ فِیْهِ وَتَجَلَّدَ وَضِدُّهٗ قَعَدَ عَنِ الْاَمْرِ وَتَقَاعَدَ. (5) اَوْ یُؤَدُّوْنَھَا عَبَّرَ عَنِ الْاَدَاءِ بِالْاِقَامَةِ لِاِشْتِمَالِھَا عَلَی الْقِیَامِ کَمَا عَبَّرَ عَنْھَا بِالْقُنُوْتِ وَالرُّکُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّسْبِیْحِ، (6) وَالْاَوَّلُ اَظْھَرُ لِاَنَّهٗ اَشْھَرُ وَاِلَی الْحَقِیْقَةِ اَقْرَبُ وَاَفْیَدُ لِتَضَمُّنِهِ التَّنْبِیْهَ عَلٰی اَنَّ الْحَقِیْقَ بِالْمَدْحِ مَنْ رَاعٰی حُدُوْدَھَا الظَّاھِرَةَ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ وَحُقُوْقَھَا الْبَاطِنَةَ مِنَ الْخُشُوْعِ وَالْاِقْبَالِ بِقَلْبِهٖ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی لَا الْمُصَلُّوْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ صَلَاتِھِمْ سَاھُوْنَ وَلِذٰلِکَ ذُکِرَ فِیْ سِیَاقِ الْمَدْحِ وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلوٰةَ وَفِیْ مَعْرِضِ الذَّمِّ فَوَیْلٌ لِلْمُصَلِّیْنَ.

ترجمہ:۔ [اور قائم کرتے ہیں نماز کو] یعنی تعدیل سے ادا کرتے ہیں نماز کے ارکان کو اور حفاظت کرتے ہیں نماز کی اس سے کہ کجی واقع ہو اس کے افعال میں، ماخوذ ہے ''اَقَامَ الْعُوْدَ'' سے جب سیدھا کردے کوئی اس کو۔ یا معنی ہے کہ یہ لوگ مواظبت کرتے ہیں نماز پر، ماخوذ ہے ''قَامَتِ السُّوْقُ'' اور ''اَقَمْتُھَا'' سے جب وہ فروغ پائے اور تو اسے فروغ دے، شاعر نے کہا ہے ''اَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوْقَ الضِّرَابِ: لِاَھْلِ الْعِرَاقَیْنِ حَوْلًا قَمِیْطًا'' کیونکہ جب ہمیشگی کی جائے نماز پر تو وہ ہوگی اس رائج شی کی طرح جس میں رغبت کی جاتی ہے، اور جب ضائع کردی جاتی ہے تو ہوگی وہ ٹھپ ہوجانے والی چیز کی طرح جس سے اعراض کیا جاتا ہے۔ یا وہ کوشش کرتے ہیں نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر فتور اور کوتاہی کے، ماخوذ ہے ان کے قول ''قَامَ بِالْاَمْرِ وَاَقَامَهٗ'' سے جب کوشش کرے اس میں اور قوت ظاہر کرے، اور اس کی ضد ''قَعَدَ عَنِ الْاَمْرِ وَتَقَاعَدَ'' ہے۔ یا وہ لوگ ادا کرتے ہیں نماز کو، تعبیر کی گئی ہے نماز کی ادائیگی سے اقامت کے ساتھ کیونکہ نماز مشتمل ہے قیام پر جیسا کہ تعبیر کی گئی ہے نماز سے لفظ قنوت اور رکوع اور سجود اور تسبیح کے ساتھ۔ اور اول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ وہ زیادہ مشہور ہے اور حقیقت کو زیادہ قریب ہے اور زیادہ مفید ہے کیونکہ معنی اول متضمن ہے اس بات پر تنبیہ کو کہ لائق مدح وہ شخص ہے جو رعایت کرے نماز کے ظاہری حدود یعنی فرائض اور سنن اور اس کے باطنی حقوق جیسے خشوع اور دل سے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا، نہ ان نمازیوں کی طرح جو اپنی نمازوں سے غافل رہتے ہیں، اور اسی وجہ سے ذکر کیا ہے موقع مدح میں ''وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلوٰةَ'' اور موقع مذمت میں ''فَوَیْلٌ لِلْمُصَلِّیْنَ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اقامتِ صلوۃ کے چار معانی بیان کئے ہیں۔ پھر ان چار معانی میں سے پہلے معنی کی تین وجوہ ترجیح بیان کی ہیں۔

(1) فرماتے ہیں اقامتِ صلوۃ کا معنی ہے ارکان نماز کو تعدیل سے ادا کرنا یعنی نماز کی ایسی حفاظت کرنا کہ اس کے افعال یعنی

ارکان، واجبات، سنن اور آداب میں کسی قسم کا ٹیڑھاپن واقع نہ ہو۔ اصل میں اقامت قیام سے ہے بمعنی شخص کا کھڑا ہونا پھر لکڑی کو سیدھا کرنے اور اس کے ٹیڑھے پن کو ختم کرنے میں استعمال ہونے لگا کیونکہ سیدھی لکڑی قائم شخص کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے پھر اجسام کو سیدھا کرنے میں لفظ اقامت بطورِ حقیقتِ عرفیہ مستعمل ہے پھر افعال اور معانی کے تسویہ کے لئے استعارۃً لیا گیا مثلاً تعدیل ارکان کو اقامت سے تعبیر کرنا۔ ''ویحفظونها'' عطف تفسیری ہے'' یعدلون ارکانها'' کے لئے۔

(2) اقامتِ صلوۃ کا دوسرا معنی ہے نماز پر مواظبت کرنا ''یعنی متقین وہ لوگ ہیں جو ہمیشہ نماز پڑھتے ہیں''۔ اقامت ماخوذ ہے ''قَامَتِ السُّوْق'' سے۔ اور ''قَامَتِ السُّوْق'' عرب اس وقت کہتے ہیں جب بازار کو فروغ ملے اور رائج ہو جائے، دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ قائم شخص اور رائج بازار دونوں اچھے لگتے ہیں اس لئے رائج بازار کو کہتے ہیں ''قَامَتِ السُّوْق'' ۔ اور ''اقمتُ السُّوق'' عرب اس وقت کہتے ہیں جب آپ بازار کو فروغ دے اور رائج کردے۔ پس اقامت ترویج دینے کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے پھر کسی شی پر مداومت کرنے کے لئے استعارۃً لیا گیا۔

ف:۔ ''یُقِیْمُوْنَ'' میں استعارہ تبعیہ ہے (جس میں مشبہ بہ کے لئے مستعمل مصدر سے فعل کو مشتق کر کے مشبہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے) کیونکہ تسویہ صلوۃ جو کہ از قبیل افعال ہے کو تشبیہ دی ہے تسویہ اور اقامتِ اجسام کے ساتھ، اور لفظ اقامت (جو اجسام میں استعمال ہوتا ہے) کو تسویہ صلوۃ میں استعمال فرمایا، پھر لفظ اقامت سے فعل ''یُقِیْمُوْنَ'' کو مشتق کر کے تسویہ صلوۃ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور دوسرے معنی کے مطابق نماز کی محافظت اور اس پر مدوامت کو تشبیہ دی ہے ترویجِ بازار کے ساتھ، اور لفظِ اقامت کا اطلاق مداومت اور مواظبت پر کیا گیا، پھر لفظِ اقامت سے فعل ''یقیمون'' کو مشتق کر کے مداومت کے معنی میں استعمال فرمایا۔

(3) قاضی صاحبؒ نے اقامت بمعنی ترویج پر بطورِ استشہاد شاعر کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر: أَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوْقَ الضِّرَابِ:: لِأَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ حَوْلاً قَمِيطاً۔ (رائج رکھا غزالہ نے جنگ کا بازار اہل کوفہ وبصرہ کے لئے پورا سال)۔ شعر میں لفظ ''اقامت'' رائج کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ بالدوام نماز پڑھنے اور کسی شی کے رائج ہونے میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں لوگ رغبت رکھتے ہیں اور نماز کو ضائع کرنے اور کسی شی کے رائج نہ ہونے میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں سے لوگ اعراض کرتے ہیں۔

ف:۔ غزالہ شبیب خارجی کی بیوی کا نام ہے شبیب خوارج کا سردار تھا حجاج ابن یوسف نے اس کو قتل کر دیا جس کا انتقام لینے کے لئے غزالہ نے حجاج کے خلاف لشکر تیار کر دیا ایک سال تک حجاج کا مقابلہ کرتی رہی بالآخر ایک سال کے بعد حجاج کو شکست دے دی حالانکہ حجاج کا لشکر تیس ہزار افراد پر مشتمل تھا جبکہ غزالہ کا لشکر صرف ایک ہزار تیس شہسواروں پر مشتمل تھا، اسی لئے حجاج کی مذمت میں کسی نے یہ شعر کہا ہے: أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ:: فَتْخَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ:: هَلَّا كَرَرْتَ عَلَى غَزَالَةَ فِي الْوَغىٰ:: بَلْ كَانَ قَلْبُكَ فِيْ جَنَاحَيْ طَائِرِ (میرے اوپر شیر ہے اور لڑائیوں میں شتر مرغ ہے جو اپنے پر کھولے ہوئے بھاگ جاتا ہو سیٹی بجانے والے کی آواز سے، کیوں تو نے حملہ نہ کیا تھا غزالہ پر لڑائی میں بلکہ تیرا دل (تو اس وقت کمزوری کی وجہ سے ایسا تھا گویا) چڑیا کے دو پروں

کے درمیان تھا)۔

ف۔ قاضی صاحبؒ نے ''اِذَاحُوْفِظَ عَلَیْھا '' کہا ''اِذَاوُظِبَ عَلَیْھا ''نہیں کہا گویا اس بات پر تنبیہ کی کہ مواظبت اور محافظت دونوں ہم معنی ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ مواظبت نفس ادائیگی نماز پر ہوتی ہے جبکہ محافظت احوال نماز کی کی جاتی ہے۔

(4) اقامت صلوۃ کا تیسرا معنی ہے کہ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش کرنا، یہ'' قام بالامرِ واَقامه'' سے ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کام کے کرنے میں کوشش کرے اور قوت کا اظہار کرے۔ اور اس کی ضد'' قعد عن الامرِ وتقاعد'' ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی کسی کام سے سستی اختیار کر کے بیٹھ جائے۔

(5) اقامت صلوۃ کا چوتھا معنی ہے ''نماز کو ادا کرنا'' نماز کی ادائیگی کو اقامت کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا گیا کہ نماز قیام پر مشتمل ہے اور قیام نماز کا رکن ہے جیسا کہ نماز کو اپنے دیگر اجزاء (قنوت، رکوع، سجود، تسبیح) کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً ارشادِ باری تعالیٰ ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ﴾ [التحریم: ۱۲] میں قنوت بمعنی نماز ہے، اور ﴿وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ﴾ [البقرۃ: ۴۳] میں رکوع بمعنی نماز ہے، اور ﴿وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِيْنَ﴾ [الحجر: ۹۸] میں سجدہ بمعنی نماز ہے، اور ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ﴾ [الصافات: ۱۴۳] میں تسبیح بمعنی نماز ہے۔ پس جب نماز کو قنوت، رکوع، سجود اور تسبیح کہنا درست ہے تو اسے قیام کہنا بھی درست ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اقامت کا پہلا معنی (تعدیل ارکان) مراد لینا زیادہ ظاہر ہے (۱) کیونکہ یہ معنی دیگر معانی کی بنسبت زیادہ مشہور ہے امام راغب اصفہانیؒ مفردات میں لکھتے ہیں ''اقامة الشیء توفية حقه'' (شی کے حق کو پورا پورا ادا کرنا) اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَسْتُمْ عَلٰى شَيْءٍ حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرَاةَ وَالْاِنْجِيْلَ﴾ [سورۃ المائدۃ: ۶۸] (یعنی تم کچھ بھی نہیں ہو جب تک کہ پورا پورا ادا نہ کرو تورات اور انجیل کے حق علم اور عمل کو)۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلا معنی بنسبت دوسرے معانی کے حقیقی معنی (مراد عرفی حقیقی معنی ہے) کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اقامت کا حقیقی معنی ٹیڑھے پن کو سیدھا اور برابر کرنا ہے کما قال تعالیٰ ﴿فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ فَاَقَامَهٗ﴾ [الکھف: ۷۷] (پھر انہیں وہاں ایک دیوار ملی جو گرا ہی چاہتی تھی، انہوں نے اُسے سیدھا کھڑا کر دیا) اور تعدیل ارکان میں یہی معنی پایا جاتا ہے، صرف فرق یہ ہے کہ'' اَقام العود ''میں اقامت کا تعلق جسم کے ساتھ ہے اور ''اَقَامَ الصَّلٰوة'' میں اقامت کا تعلق معنی اور فعل کے ساتھ ہے۔ (۳) تیسری وجہ ظہور یہ ہے کہ پہلا معنی مفید زیادہ ہے کیونکہ یہ مدح کا موقع ہے اور پہلا معنی اس بات پر تنبیہ کو متضمن ہے کہ قابل مدح و ستائش وہی نمازی ہے جس نے نماز کی ظاہری حدود اور باطنی حقوق کی رعایت کی ہو۔ ظاہری حدود سے مراد نماز کے فرائض، واجبات اور سنن ہیں اور باطنی حقوق سے مراد خشوع خضوع اور دل سے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صفات پہلے معنی یعنی تعدیل ارکان ہی کی صورت میں حاصل ہو سکتی ہیں۔ باقی ایسے نمازی قابل ستائش نہیں جو اپنی نماز سے غافل رہتے ہیں اور غفلت نماز کو تعدیل سے نہ پڑھنے کا نتیجہ ہے۔ اقامت بمعنی

تعدیل میں چونکہ مذکورہ تنبیہ پائی جاتی ہے اس لئے مدح کے موقع پر نماز کی ادائیگی کو لفظ اقامت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کما قال تعالی ﴿وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلوة﴾ [النساء ۱۶۲] (اور جو لوگ قائم کرنے والے ہیں نماز کو) اور مذمت کے موقع پر لفظِ اقامت ذکر نہیں کرتے کما قال تعالی ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْن. الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْن﴾ [الماعون: ۴] (پھر بڑی خرابی ہے ان نماز پڑھنے والوں کی جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں)۔

ف ۔علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں والی ترجیح اول الاوجه مال جمع لانه اظهر واقرب الی الحقيقة وافيد وهو المروی عن ترجمان القرآن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما كما اخرجه ابن جرير وابن أبی حاتم من طرق عنه ولعل ذالك منه توقيف من رسول الله ﷺ او حمل لكلام الله سبحانه وتعالیٰ علی احسن محامله حيث انه المناسب لترتيب الهدی الكامل والفلاح التام الشامل وفيه المدح العظيم والثناء العميم (روح المعانی: ۱/۱۵۷)

(1) وَالصَّلٰوةُ فَعَلَةٌ مِنْ صَلّٰی اِذَادَعَا كَالزَّكٰوةِ مِنْ زَكّٰی كُتِبَتَا بِالْوَاوِ عَلٰی لَفْظِ الْمُفَخَّمِ وَاِنَّمَا سُمِّيَ الْفِعْلُ الْمَخْصُوْصُ بِهَا لِاِشْتِمَالِهِ عَلَی الدُّعَاءِ. (2) وَقِيْلَ: اَصْلُ صَلّٰی حَرَّكَ الصَّلَوَيْنِ لِاَنَّ الْمُصَلِّيْ يَفْعَلُهُ فِيْ رُكُوْعِهِ وَسُجُوْدِهِ (3) وَاشْتِهَارُ هٰذَا اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَی الثَّانِيْ مَعَ عَدَمِ اِشْتِهَارِهِ فِي الْاَوَّلِ لَايَقْدَحُ فِيْ نَقْلِهِ عَنْهُ، (4) وَاِنَّمَا سُمِّيَ الدَّاعِيْ مُصَلِّيًا تَشْبِيْهًا لَهٗ فِيْ تَخَشُّعِهِ بِالرَّاكِعِ وَالسَّاجِدِ.

ترجمہ:۔اور ''صلوۃ'' بروزنِ ''فعلة'' ہے ماخوذ ہے ''صلّٰی'' سے (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی دعا کرے، جیسا کہ ''زکوۃ'' ماخوذ ہے ''زکّٰی'' سے، دونوں کو (صلوۃ اور زکوۃ کو) لکھا گیا ہے واو کے ساتھ لفظ مفخم کے ساتھ (پڑھا جائے گا)، اور نام رکھا گیا ہے فعل مخصوص کا صلوۃ کے ساتھ کیونکہ وہ مشتمل ہے دعاء پر۔اور بعض نے کہا ہے ''صلّٰی'' کی اصل ''حرّك الصَّلَوَيْن'' ہے کیونکہ نمازی تحریک صلوین کرتا ہے اپنے رکوع میں اور اپنے سجدہ میں، اور مشہور ہونا اس لفظ کا دوسرے معنی میں باوجود کہ مشہور نہیں ہے اول معنی میں عیب نہیں پیدا کرتا اس کے نقل کرنے میں اس سے۔اور نام رکھا گیا ہے داعی کا مصلّی تشبیہ دیتے ہوئے اس کو عاجزی ظاہر کرنے میں رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے کے ساتھ۔

تشریح:۔اس عبارت میں قاضی صاحبؒ نے لفظ صلوۃ کے وزن، کیفیتِ کتابت اور لغوی معانی کو بیان کیا ہے اور حقیقی ومجازی معنی کے درمیان مناسبت کو بیان کیا ہے۔پھر دو سوالوں کا جواب دیا ہے۔

(1) فرماتے ہیں صلوۃ کی اصل ''صَلَوَةٌ'' بروزنِ ''فَعَلَةٌ'' ہے واو کو الف سے بدل دیا ''صلوۃ'' بن گیا۔ماخوذ ہے ''صلّٰی'' سے جیسا کہ ''زَكَوَةٌ'' بروزنِ ''فَعَلَةٌ'' ہے ''زَكّٰی'' (اس نے پاک کیا) سے ماخوذ ہے۔اور ''صلّٰی'' کا معنی ہے اس نے دعاء کی۔دعاء صلوۃ کی حقیقت لغویہ ہے کما ورد فی الحدیث ''قال ﷺ اِذَا دُعِيَ اَحَدُكُمْ اِلٰی طَعَامٍ فَلْيُجِبْ فَاِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُطْعَمْ وَاِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ'' (جب تم میں سے کسی ایک کو کھانے کے لئے دعوت دی جائے تو اسے قبول کر دپس

اگر روزہ دار نہ ہو تو کھاؤ اور اگر روزہ سے ہو تو خیر و برکت کی دعا کرو)۔ تحریر میں اب بھی دونوں لفظوں "صلوٰۃ" اور "زکوٰۃ" میں واو لکھا جائے گا، اور لفظ کو مفخم پڑھا جائے گا یعنی الف (جو واو سے بدل کر آیا ہے) کو واو کے مخرج کی طرف مائل کرکے ادا کیا جائے گا تاکہ اس بات پر دلالت کرے کہ الف اصل میں واو سے بدل کر آیا ہے۔ پھر عرف شرع میں لفظ صلوۃ عبادت مخصوصہ (نماز) میں استعمال ہوا ہے وجہ مناسبت یہ ہے کہ نماز دعاء پر مشتمل ہے پس یہ از قبیل تسمیۃ المشتمل باسم المشتمل ہے۔

(2) علامہ زمخشری کی رائے یہ ہے کہ صلوۃ ماخوذ ہے "صلّی" سے اور "صلی" کا لغوی معنی "حرّک الصلوین" (اس نے سرینوں کو حرکت دی) ہے پھر اصطلاح شریعت میں عبادت مخصوصہ (نماز) میں اس مناسبت سے استعمال کیا گیا ہے کہ نمازی رکوع اور سجدہ کی حالت میں سرینوں کو حرکت دیتا ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ لفظ صلوۃ منقول الیہ معنی یعنی عبادت مخصوصہ میں تو مشہور ہے مگر منقول عنہ معنی یعنی تحریک صلوین میں غیر مشہور ہے (جو بقول زمخشری یہ صلوۃ کا حقیقی لغوی معنی ہے) حالانکہ ہونا تو یہ چاہئے کہ نقل مشہور معنی سے غیر مشہور معنی کی طرف ہو نہ کہ اس کا عکس؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اس میں کوئی عیب کی بات نہیں کہ لفظ غیر مشہور معنی سے مشہور معنی کی طرف نقل ہو کیونکہ کبھی لفظ منقول الیہ معنی میں اتنی کثرت سے استعمال ہونے لگتا ہے کہ منقول عنہ معنی متروک ہو جاتا ہے اس لئے وہ مشہور نہیں رہتا۔

ف:۔ مگر علامہ آلوسی قدس سرہ فرماتے ہیں: **وانکر الامام الاشتقاق من الصلوین مستنداً الی ان الصلاۃ من انہر الألفاظ فاشتقاقہا من غیر المشہور فی غایۃ البعد واکاد اوافقہ وإن قیل ان عدم الاستشہار لایقدح فی النقل** (روح المعانی: ۱/۱۵۸)

(4) سوال یہ ہے کہ جب صلوۃ کا حقیقی معنی تحریک الصلوین ہے تو پھر دعاء کرنے والے کو "مصلّی" کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے مع انہ لایحرک شیئاً من صلویہ؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ شروع میں لفظ "صلوۃ" تحریک صلوین سے عبادت مخصوصہ (نماز) کی طرف منقول ہوا اور اسی معنی میں مشہور ہوا پھر اسے استعارۃً وتشبیہاً دعاء میں استعمال کیا گیا، دعاء کرنے والے اور نمازی میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جیسا کہ رکوع اور سجدہ کرنے والے میں خشوع خضوع اور عاجزی پائی جاتی ہے اسی طرح دعاء کرنے والے میں بھی عاجزی پائی جاتی ہے۔

ف:۔ قاضی صاحبؒ نے زمخشریؒ کے قول کو لفظ "قیل" سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ "صلوۃ" بمعنی عبادت مخصوصہ شریعت کی اصطلاح ہے جو نبی علیہ ﷺ کے زمانے میں وضع ہوئی ہے جبکہ "صلوۃ" بمعنی دعاء تو دور جاہلیت کے اشعار میں پایا جا رہا ہے جس وقت "صلوۃ" بمعنی عبادت مخصوصہ کی اصطلاح وضع نہیں ہوئی تھی۔ لہذا یہ دعویٰ کرنا درست معلوم نہیں ہوتا کہ "صلوۃ" پہلے بمعنی عبادت مخصوصہ استعمال ہوا پھر استعارۃً دعاء میں استعمال ہونے لگا۔

ف:۔ اخذ کا دائرہ اشتقاق کے دائرہ سے ذرا وسیع ہے کیونکہ اشتقاق میں اصل مصدر ہے جبکہ اخذ میں ماخوذ منہ کا مصدر ہونا ضروری نہیں۔

﴿وممارزقناهم ینفقون﴾(1) الرِّزْقُ فِی اللُّغَةِ الْحَظُّ قال تعالیٰ: وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ. (2) وَالعُرْفُ خَصَّصَہُ بِتَخْصِیْصِ الشَّیْئِ بِالْحَیْوَانِ لِلْاِنْتِفَاعِ بِہٖ وَتَمْکِیْنِہٖ مِنْہُ. (3) وَالْمُعْتَزِلَۃُ لَمَّا اسْتَحَالُوْا عَلَی اللّٰہِ تعالیٰ اَنْ یُّمَکِّنَ مِنَ الْحَرَامِ لِاَنَّہٗ مَنَعَ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِہٖ وَاَمَرَ بِالزَّجْرِ عَنْہُ، قَالُوْا: اَلْحَرَامُ لَیْسَ بِرِزْقٍ (4) الاتریٰ اَنَّہٗ تعالیٰ اَسْنَدَ الرِّزْقَ ھٰھُنَا اِلٰی نَفْسِہٖ اِیْذَانًا بِاَنَّھُمْ یُنْفِقُوْنَ الْحَلَالَ الْطَّلَقَ فَاِنَّ اِنْفَاقَ الْحَرَامِ لَایُوْجِبُ الْمَدْحَ، وَذَمَّ الْمُشْرِکِیْنَ عَلٰی تَحْرِیْمِ بَعْضِ مَارَزَقَھُمُ اللّٰہُ تعالیٰ بِقَوْلِہٖ: قُلْ اَرَئَیْتُمْ مَااَنْزَلَ اللّٰہُ لَکُمْ مِنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْہُ حَرَامًا وَّحَلَالًا.

ترجمہ:۔[اور جو ہم نے رزق دیا ہے ان کو وہ خرچ کرتے ہیں اس میں سے] رزق لغت میں حصہ کو کہتے ہیں باری تعالیٰ فرماتے ہیں "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ" اور عرف نے اس کو مخصوص کر دیا ہے شی کو خاص کر دینا حیوان کے ساتھ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اور حیوان کو اس سے فائدہ اٹھانے پر قدرت دینے کے ساتھ۔اور معتزلہ نے جب محال سمجھا اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کو کہ وہ قدرت دے حرام پر کیونکہ اس نے منع کیا ہے اس سے فائدہ اٹھانے سے اور حکم کیا ہے اس سے باز رہنے کا، تو انہوں نے کہا کہ حرام رزق نہیں ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے نسبت کی ہے رزق کی یہاں اپنی طرف یہ بتاتے ہوئے کہ وہ لوگ خرچ کرتے ہیں مطلق حلال، کیونکہ خرچ کرنا حرام کو ثابت نہیں کرتا مدح کو، اور مذمت کی ہے مشرکین کی کہ انہوں نے حرام کر دی ہیں بعض وہ چیزیں جو بطورِ رزق دی ہیں ان کو اللہ نے، اپنے قول کے ساتھ "قُلْ اَرَئَیْتُمْ مَااَنْزَلَ اللّٰہُ لَکُمْ مِنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْھُنَّ حَرَامًا وَّحَلَالًا"۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں رزق کے لغوی اور عرفی معنی کو بیان کیا ہے۔پھر اہل سنت اور معتزلہ کے اس اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟۔اور معتزلہ کے دو دلائل کو ذکر کیا ہے۔

(1) فرماتے ہیں "رِزْق" لغت میں بمعنی وہ حصہ جو اپنے صاحب کے ساتھ مخصوص ہو خواہ وہ صاحب انسان ہو یا غیر انسان۔اس تعمیم کی رُو سے رزق حیوانوں کے رزق کو بھی شامل ہے۔رزق بمعنی مخصوص حصہ قرآن مجید میں بھی مستعمل ہے قال تعالیٰ ﴿وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ﴾[الواقعة: ۸۲] (یعنی تم نے اپنا مخصوص حصہ یہ مقرر کیا ہے کہ تم قرآن کی تکذیب کرتے ہو)۔

(2) اور عرف میں رزق کہتے ہیں کسی شی کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو اس پر قدرت دیدینا۔قدرت دینے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی جانب سے بندے میں اس کی طرف میلان پیدا کرنا اور اسے ایسے اسباب مہیا کرنا جن کے ذریعہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لئے ممکن ہو، خواہ یہ چیز اس کے لئے جائز ہو یا نہ ہو۔لغوی اور عرفی معنی میں فرق یہ ہوا کہ عرفی معنی میں فائدہ اٹھانے اور قدرت دینے کی قید زائد ہے، جبکہ لغوی معنی میں یہ قید نہیں۔نیز لغوی معنی میں شی کا اپنے صاحب کے ساتھ مخصوص ہونا ہے اور عرفی معنی میں مخصوص کرنا ہے یعنی غیر کا شی کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا ہے۔

ف:۔"وتمکینہ منہ" مجرور ہے معطوف ہے "تخصیص الشی" پر۔حیوان کو شی مرزوق پر قدرت دینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شی مرزوق اس کے لئے مباح کر دے ورنہ تو لازم آئے گا کہ حرام رزق نہ ہو (کیونکہ حرام پر بایں معنی قدرت دینا معدوم ہے) حالانکہ اہل

...کے نزدیک حرام بھی رزق ہے۔

(3)قوله والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لأنه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه، قالوا: الحرام ليس برزق۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں پہلے معتزلہ کے مذہب کا باعث اور پھران کا مذہب ذکر کیا ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حرام رزق نہیں ہے۔ اس مذہب کو اختیار کرنے کا باعث یہ ہے کہ معتزلہ اس بات کو محال سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی انسان کو حرام سے فائدہ اٹھانے پر قدرت دے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حرام سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے اور حرام سے رکنے کا حکم کیا ہے اور جس چیز سے اللہ تعالیٰ منع فرمائے وہ قبیح ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم ایسی چیز سے منع نہیں کرتا جس میں قبح نہ ہو) اور ان کے نزدیک قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے لہذا اللہ تعالیٰ قبیح پر قدرت نہیں دیتا۔ پس اگر حرام کو رزق کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حرام (قبیح) پر قدرت دی ہے جس سے باری تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں۔

ف۔ قاضی صاحبؒ کے اس قول کو ہم نے باعث قرار دیا دلیل نہیں، وجہ یہ ہے کہ دلیل دعویٰ کے بعد ذکر کی جاتی ہے جبکہ یہ دعویٰ سے پہلے ہے اس لئے اسے ہم نے باعث کہا۔

(4) قاضی صاحبؒ نے معتزلہ کے دو دلائل ذکر کئے ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ''رَزَقْنَا'' میں رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے کہ ان کو رزق میں نے دیا ہے۔ اور مدح کے موقع پر رزق دینے کی نسبت اپنی طرف کرنے سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقین صرف حلال اور طیب رزق خرچ کرتے ہیں کیونکہ اگر حرام کو بھی رزق کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حرام مال خرچ کرنے پر بھی ان کی مدح کی جائے حالانکہ حرام مال خرچ کرنا موجب مدح نہیں ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد ﴿قُلْ اَرَئَيْتُمْ مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا قُلْ آللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ﴾ [سورۃ یونس:۵۹] (آپ کہہ دیجئے: بھلا بتاؤ، اللہ نے تمہارے لئے جو رزق نازل کیا تھا، تم نے اپنی طرف سے اُس میں سے کسی کو حرام اور کسی کو حلال قرار دے دیا آپ کہہ دیجئے: کیا اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس کی اجازت دی تھی یا تم اللہ تعالیٰ پر جھوٹا بہتان باندھتے ہو؟) میں مشرکین کی مذمت اس لئے کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے دئے ہوئے رزق میں سے بعض کو حرام قرار دیتے تھے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا رزق حرام نہیں ہوتا ورنہ تو مشرکین قابل مذمت نہ ہوتے۔

(1)واَصحابُنا جعلوا الإسنادَ للتعظيمِ وَالتَّحرِيضِ عَلَى الإنفاقِ (2)وَالذَّمَّ لِتَحرِيمِ مَالَمْ يُحَرَّمْ، (3)وَاختِصاصُ مَارَزَقْنَاهُمْ بالحلالِ لِلقَرِينَةِ (4)وَتَمَسَّكُوا لِشُمُولِ الرِّزقِ لَهُ بِقَولِهِ ﷺ فِي حَدِيثِ عَمرِو بنِ قُرَّةَ: لَقَدْ رَزَقَكَ اللّٰهُ تَعالىٰ طَيِّباً فَاخْتَرْتَ مَاحَرَّمَ اللّٰهُ تَعالىٰ عَلَيكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ مِنْ حَلالِهِ. وَبِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ رِزْقاً لَمْ يَكُنِ الْمُتَغَذِّيْ بِهِ طُولَ عُمْرِهِ مَرْزُوْقاً، وَلَيْسَ كَذالِكَ لِقَوْلِهِ تَعالىٰ: وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا، (5)وَاَنْفَقَ الشَّيْءَ وَاَنْفَدَ اَخَوَانِ، (6)وَلَوِاسْتَقْرَيْتَ الْاَلْفَاظَ وَجَدْتَ كُلَّ مَايُوَافِقُهُ فِي الْفَاءِ وَالْعَيْنِ دَالًّا عَلَى مَعْنَى الذَّهَابِ وَالْخُرُوْجِ.

ترجمہ۔اور ہمارے اہل سنت نے اسناد تعظیم کے لئے اور انفاق پر ابھارنے کے لئے قرار دی ہے اور (مشرکین) کی مذمت غیر حرام کو حرام کر دینے کی وجہ سے ہے، اور اختصاص ''مارزقناھم'' کا حلال کے ساتھ قرینہ کی وجہ سے ہے، اور استدلال کیا ہے اہل سنت نے شمول رزق پر حرام کو نبی ﷺ کے قول سے جو عمرو بن قرہؓ کی حدیث میں ہے ''لقدرزقک اللّٰہ تعالیٰ طیباًفاخترت ماحرّم اللّٰہ تعالیٰ علیک من رزقہ مکان ما احلّ اللّٰہ لک من حلالہ''، اور اس سے (استدلال کیا ہے) کہ اگر حرام رزق نہ ہوتو نہیں ہوگا حرام کو غذا بنانے والا اپنی پوری عمر میں رزق دیا ہوا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّاعَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا'' اور ''اَنْفَقَ الشَّیئَ'' اور ''اَنْفَدَالشَّیئَ'' دونوں بھائی بھائی ہیں۔اور اگر آپ تلاش کریں الفاظ کو تو پائیں گے ہر وہ لفظ جو اس کے موافق ہو فاء اور عین میں دلالت کرنے والا ذہاب اور خروج کے معنی پر۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اہل سنت کی جانب سے معتزلہ کے دلائل کا جواب دیا ہے۔پھر اہل سنت کے دو دلائل کو ذکر کیا ہے۔پھر لفظِ انفاق کی لغوی تحقیق کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اہل سنت کی جانب سے جواب دیا ہے کہ مذکورہ آیت میں رزق کو باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا یا مذکورہ آیت میں رزق سے حلال رزق مراد ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ حرام رزق نہیں ہے بلکہ یہ اسناد اور خاص کر رزق حلال مراد ہونا دو فائدوں کے لئے ہے۔ایک یہ کہ یہ اسناد رزق حلال کی شرافت اور عظمت کے لئے ہے جیسا کہ ''بیت اللّٰہ'' اور ''ناقۃ اللّٰہ'' میں اضافت شرافت کے لئے ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ حرام رزق نہیں ہے۔دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس اسناد کے ذریعہ انسان کو خیر کے موقعوں پر خرچ کرنے پر ابھارا ہے کیونکہ اس میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ رزق باری تعالیٰ کی جانب سے ہے بندہ کی تدبیر پر اس کا مدار نہیں ہے، لہٰذا خرچ کرنے کی صورت میں دل سے فقر کا خوف نکال دے۔

(2) باقی سورۂ یونس میں مشرکین کا بعض رزق کو حرام قرار دینے پر جو مذمت کی گئی ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ انہوں نے بعض رزق کو حرام قرار دیا ہے حالانکہ رزق حلال کو کہتے ہیں، بلکہ اس مذمت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسی شئ کو حرام قرار دیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا ہے حالانکہ وہ اس منصب پر فائز نہیں کہ کسی شئ کو حرام قرار دے یا حلال قرار دے اس لئے اس عمل پر آن کی مذمت کی گئی ہے۔

(3) باقی معتزلہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ آیت مبارکہ میں رزق سے تو تم بھی رزقِ حلال مراد لیتے ہو حرام مراد نہیں لیتے ہو تو اس تخصیص کی کیا وجہ ہے حالانکہ تم حلال وحرام دونوں کو رزق کہتے ہو؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں رزق سے رزقِ حلال مراد ہونے پر قرینہ موجود ہے وہ یہ کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے متقین کی اس بات پر مدح کی ہے کہ وہ اللہ کے دئے ہوئے رزق کو خرچ کرتے ہیں اور مدح اسی وقت ہوسکتی ہے کہ کوئی حلال مال خرچ کرے نہ کہ حرام مال خرچ کرنے پر، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ یہاں رزق سے حلال رزق مراد ہے حرام مراد نہیں۔نیز خرچ کرنے والے یہاں متقین ہیں اور صفتِ تقویٰ تقاضا کرتی ہے کہ خرچ کیا ہوا رزق حلال ہو حرام نہ ہو۔

(4) قاضی صاحبؒ نے اہل سنت کے بھی دو دلائل ذکر کیے ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ صفوان بن امیہؓ کہتے ہیں: ''كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال: يا رسول الله إن الله تعالىٰ كتب عليّ الشقوة فلا أراني أرزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة. فقال ﷺ: لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله والله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه'' (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے کہ عمرو بن قرۃ آئے اور کہا یا رسول اللہ ﷺ: اللہ تعالیٰ نے میرے بارے میں بدبختی کا فیصلہ کیا ہے میں نہیں سمجھتا کہ مجھے رزق دیا جائے گا مگر دف کو اپنے ہاتھ سے بجانے کے ذریعہ، پس مجھے اجازت دیجئے غیر فحش گانا گانے کی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں اجازت نہیں دیتا، نہ تجھے اور نہ اس میں عزت اور کرامت ہے، تونے جھوٹ کہا اے اللہ کے دشمن، اللہ کی قسم اللہ تعالیٰ نے تجھے طیب رزق دیا ہے، پس تو نے اس کو اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ نے تجھ پر حرام کردیا ہے اس کے رزق میں سے) دیکھیں یہاں نبی ﷺ نے ''فاخترت ماحرّم الله عليك من رزقه'' (تونے اس رزق کو اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ نے تیرے اوپر حرام کردیا ہے) فرمایا جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ رزق حرام بھی ہوسکتا ہے، یہ نہیں کہا کہ ''ما احل الله لك من حلاله''۔ یہ نقلی دلیل ہے۔ دوسری دلیل عقلی ہے کہ اگر حرام رزق نہ ہو تو جو شخص اپنی پوری زندگی میں حرام مال کھاتا رہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو پوری زندگی میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے رزق نہیں ملا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦] (اور زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمے نہ لے رکھا ہو)۔

(5) یہاں سے قاضی صاحبؒ لفظ انفاق کی لغوی تحقیق فرما رہے ہیں کہ ''اَنْفَقَ'' اور ''اَنْفَدَ'' میں اخوۃ کا رشتہ ہے یعنی دونوں اشتقاق اکبر میں مشترک ہیں۔ اشتقاق اکبر میں اشتراک اس کو کہتے ہیں کہ دو لفظ اصل معنی اور اکثر حروف میں مشترک ہوں۔ ''اَنْفَقَ'' اور ''اَنْفَدَ'' میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں کیونکہ انفاق کا اصل معنی ہے ''اخراج المال من اليد'' مال کو ہاتھ سے خارج کرنا۔ اور ''انفاد الشيء'' کا معنی ہے شئی کو فنا کردینا۔ اور فنا کے لئے اخراج لازم ہے، لہٰذا دونوں میں اصل معنی میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اسی طرح دونوں کی فاء کی جگہ میں نون ہے اور عین کی جگہ میں فاء ہے۔ اس طرح دونوں میں اشتقاق اکبر میں شرکت ثابت ہوگئی۔

(6) قاضی صاحبؒ نے ایک لغوی ضابطہ بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اگر آپ تلاش اور جستجو کرلیں تو وہ تمام الفاظ جو ''نَفَقَ'' اور ''نَفَدَ'' کے ساتھ فاء اور عین کلمہ میں موافق ہیں (یعنی جن کی فاء کی جگہ میں نون ہے اور عین کی جگہ میں فاء ہے) وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ''نفر'' کا معنی بھاگ جانا اور چلا جانا، اور ''نفض'' کا معنی جھاڑنا ہے اور ''نفس'' کا معنی سانس نکالنا ہے، جن میں خروج کا معنی ظاہر ہے۔

☆ ☆ ☆

(1) وَالظَّاهِرُ مِنْ اِنْفَاقِ مَارَزَقَهُمُ اللّٰهُ صَرْفُ الْمَالِ فِیْ سَبِیْلِ الْخَیْرِ مِنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ. (2) وَمَنْ فَسَّرَهُ بِالزَّکٰوةِ ذَکَرَ اَفْضَلَ اَنْوَاعِهِ وَالْاَصْلَ فِیْهِ اَوْ خَصَّصَهُ بِهَا لِاقْتِرَانِهِ بِمَا هُوَ شَقِیْقَتُهَا، (3) وَتَقْدِیْمُ الْمَفْعُوْلِ لِلْاِهْتِمَامِ بِهِ وَلِلْمُحَافَظَةِ عَلٰی رُؤُسِ الْآیِ. (4) وَاِدْخَالُ مِنَ التَّبْعِیْضِیَّةِ عَلَیْهِ لِمَنْعِ الْمُکَلَّفِ عَنِ الْاِسْرَافِ الْمَنْهِیِّ عَنْهُ. (5) وَیَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِهِ الْاِنْفَاقُ مِنْ جَمِیْعِ الْمَعَاوِنِ الَّتِیْ اٰتَاهُمُ اللّٰهُ مِنَ النِّعَمِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ، وَیُؤَیِّدُهُ قَوْلُهٗ ﷺ: اِنَّ عِلْمًا لَایُقَالُ بِهٖ کَکَنْزٍ لَایُنْفَقُ مِنْهُ. وَاِلَیْهِ ذَهَبَ مَنْ قَالَ: وَمِمَّا خَصَصْنَاهُمْ بِهٖ مِنْ اَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ یُفِیْضُوْنَ

ترجمه:۔اور بظاہر اللہ تعالیٰ کا ان کو دئے ہوئے رزق میں سے خرچ کرنے سے مراد مال کو خرچ کرنا ہے خیر کی راہ میں خواہ فرض ہو یا نفل، اور جس نے اس کی تفسیر کی ہے زکوۃ کے ساتھ تو اس نے ذکر کی ہے خیر کی افضل نوع کو اور جو اس میں اصل ہے، یا خاص کر دیا ہے انفاق کو زکوۃ کے ساتھ بوجہ اس کے اقتران کے اس شئی (یعنی نماز) کے ساتھ جو اس کی بہن ہے۔ اور مفعول بہ کی تقدیم اہتمام کے لئے ہے یا رؤس آیتوں کی محافظت کے لئے ہے۔ اور ''مِنْ'' تبعیضیہ کو داخل کرنا اس (مفعول بہ) پر مکلّف کو منع کرنے کے لئے ہے اسراف سے جو کہ منہی عنہ ہے۔ اور احتمال رکھتا ہے کہ مراد ہو اس سے خرچ کرنا تمام ان معونتوں سے جو ان کو اللہ تعالیٰ نے دی ہیں خواہ ظاہری نعمتیں ہوں یا باطنی، اور تائید کرتا ہے اس کی نبی ﷺ کا قول ''اِنَّ عِلْمًا لَایُقَالُ بِهٖ کَکَنْزٍ لَایُنْفَقُ مِنْهُ'' اور اسی کی طرف ذہاب کیا ہے اس شخص نے جس نے آیت کی تفسیر کی ہے ''وَمِمَّا خَصَصْنَاهُمْ بِهٖ مِنْ اَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ یُفِیْضُوْنَ'' (جس شئی کے ساتھ ہم نے ان کو خاص کر دیا ہے انوارِ معرفت میں سے وہ اس کا فیضان کرتے ہیں) سے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مرادِ انفاق کو ذکر کیا ہے اور جو لوگ انفاق سے خاص کر زکوۃ ادا کرنا مراد لیتے ہیں اس کی دو توجیہات بیان کی ہیں۔ پھر مفعول بہ کی تقدیم کی وجہ اور ''مِـــنْ'' تبعیضیہ لانے کا نکتہ بیان کیا ہے۔ پھر انفاق میں مزید تعمیم کا ایک اور احتمال بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں نبی ﷺ کا ارشاد مبارک اور صوفیاء کرام کا قول پیش کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ ''وَمِـمَّـا رَزَقْـنَـاهُمْ یُنْفِقُوْنَ'' میں انفاق سے مراد کسی بھی خیر کی راہ میں مال خرچ کرنا ہے خواہ وہ انفاق فرض ہو یا نفل۔ اس قول کو قاضی صاحبؒ نے ظاہر کہا ہے ظاہر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں انفاق مطلق ذکر ہے اور مطلق کو اپنے اطلاق پر برقرار رکھا جائے گا کیونکہ کسی ایک قسم کے انفاق کے ساتھ تخصیص کا کوئی قرینہ نہیں۔ اس لئے انفاق یہاں تمام طرقِ خیر کو شامل ہوگا۔

(2) بعض حضرات نے ''وَمِـمَّـا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُوْنَ'' کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنی ہوگا کہ ''یہ لوگ ہمارے دئے ہوئے رزق کی زکوۃ ادا کرتے ہیں''۔ اس قول کی دو توجیہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ مراد تو تمام طرقِ خیر ہیں مگر چونکہ طرقِ خیر میں سب سے افضل اور بابِ صدقات میں اصل زکوۃ ہے اس لئے انفاق کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے، پس یہ شئی کی انواع میں سے افضل نوع کے ساتھ تفسیر ہے۔ اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ انفاق سے خاص کر زکوۃ ادا کرنا مراد ہے عام طرقِ خیر مراد نہیں کیونکہ

یہاں "مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ" کو "یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ" کے متصل ذکر کیا ہے اور اقامت صلوۃ کے متصل قرآن مجید میں بکثرت زکوۃ کو ذکر کیا گیا ہے۔ گویا صلوۃ اور زکوۃ دو بہنیں ہیں، لہذا یہ قرینہ ہے کہ یہاں انفاق سے زکوۃ کی ادائیگی مراد ہے۔

(3) "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ" میں جار مجرور بحسب المعنی "يُنْفِقُوْنَ" کے لئے مفعول ہے یعنی "ای بعض ما رزقناهم ينفقون"۔ سوال یہ ہے کہ مفعول (مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ) کو اپنے عامل (يُنْفِقُوْن) سے مقدم کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ تقدیم مفعول کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہاں تقدیم مفعول اہتمام کے لئے ہے۔ جبکہ اہتمام تخصیص کا قصد ہے کیونکہ تقدیم ما حقہ التاخیر حصر اور تخصیص پر دلالت کرتی ہے جو کہ یہاں مطلوب ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا "یہ لوگ صرف بعض حلال مال خرچ کرتے ہیں اسراف کرتے ہوئے کل مال خرچ نہیں کرتے"۔ اور یہ معنی شریعت میں مطلوب ہے۔

تقدیم مفعول کی قاضی صاحبؒ نے دوسری وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں فاصلہ کی رعایت ہے یعنی آیتوں کے آخری حروف ایک جیسے ہوں گے کیونکہ تقدیم مفعول کی صورت میں آیت کے آخر میں "یُنْفِقُوْنَ" ہے جس کا آخری حرف نون اور ماقبل الاخر واؤ ماقبل مضموم ہے، اور اس کے بعد والی آیت میں آخری کلمہ "الْمُفْلِحُوْنَ" ہے جس میں بھی آخری حرف نون اور ماقبل الاخر واؤ ماقبل مضموم ہے۔ ظاہر ہے کہ مفعول کو مؤخر کرنے کی صورت میں فاصلہ کی یہ رعایت نہ ہوگی۔

(4) کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ بعضیت کا معنی تو لفظ "مِنْ" سے بھی حاصل ہو سکتا ہے لہذا لفظ "مِنْ" کے ہوتے ہوئے تقدیم مفعول کی ضرورت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ "مِنْ" تبعیضیہ کی صورت میں معنی ہے "یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے دئے ہوئے رزق میں سے بعض مال کو خرچ کرتے ہیں"، بقیہ بعض سے سکوت ہے کہ وہ خرچ کرتے ہیں یا نہیں۔ جبکہ تقدیم مفعول کی صورت میں حصر کا معنی پیدا ہوتا ہے جس سے بقیہ کی نفی ثابت ہوتی ہے "یعنی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے دئے ہوئے رزق میں سے صرف بعض مال کو خرچ کرتے ہیں کل کو خرچ نہیں کرتے"، لہذا "مِنْ" کی بنسبت تقدیم مفعول میں مبالغہ زیادہ ہے اس لئے لفظ "مِنْ" پر اکتفاء نہیں کیا۔ مگر مکلف کو اسی اسراف (جو کہ شریعت میں منہی عنہ ہے) سے روکنے ہی کی غرض سے "مِنْ" کا اضافہ بھی کیا ہے تا کہ جو بات ضمناً ثابت ہوئی تھی وہ صراحۃً ثابت ہو پس یہ تصریح بما علم ضمناً کے قبیل سے ہے۔

ف۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وقول مولانا البيضاوى تبعاً للزمخشرى: انه للكف عن الاسراف المنهى عنه مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الاضافة والافقدتصدق الصديق رضى الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره عليه ﷺ لعلمه بصبره واطلاعه على ماوقرفى صدره، ومن ههناقيل للحسن بن سهل الاخيرفى الاسراف قال لااسراف فى الخير، وقيل النكتة فى ادخال من التبعيضية هى ان الرزق اعم من الحلال والحرام فادخلت ايذانابان الانفاق المعتدبه مايكون من الحلال وهوبعض من الرزق (روح المعانى: ۱/۱۲۱)

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ انفاق کا ایک اور عام معنی بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ہر طرح کی نعمتوں کو خرچ کرنا مراد ہو یعنی

ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے جتنی بھی معونتیں حاصل ہیں وہ ان کو خرچ کرتے ہیں خواہ ظاہری نعمتیں ہوں جن سے ابدان کو تقویت حاصل ہوتی ہے اور یا باطنی نعمتیں ہوں جن سے ارواح کو تقویت حاصل ہوتی ہے جیسے علم، معرفت، اور جاہ'' کیونکہ لفظ رزق ان سب کو شامل ہے اور مقام اطلاق کا مقتضی ہے اس لئے یہ عام معنی مراد لیا جائے گا۔ اس قول کی تائید پیغمبر علیہ السلام کے اس ارشاد ''اِن علماً لایقال به ککنز لاینفق منه '' [کہ وہ علم جس سے کسی کی رہبری نہ کی جائے ایسا ہے جیسا کہ وہ خزانہ جس سے کچھ خرچ نہ کیا جائے] سے ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے ایسے علم جس سے کسی کی رہبری نہ کی جائے کو تشبیہ دی ہے اس خزانے کے ساتھ جس میں سے کچھ خرچ نہ کیا جائے اور جو لفظ (انفاق) مشبہ بہ میں استعمال ہوتا ہے اسی کو مشبہ میں بھی استعمال کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے بعض صوفیاء نے اس آیت کا ترجمہ کیا ہے ''وَمِمَّا خَصَصْنَاهُمْ بِهِ مِنْ اَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ يُفِيْضُوْنَ'' (ہم نے جن انوارِ معرفت کے ساتھ متقین کو خاص کر دیا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں)۔ پھر ہر ایک نعمت کے انفاق سے وہی معنی مراد ہوگا جو اس کے مناسب ہے مثلاً مال کا انفاق یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی ضرورت کو پورا کیا جائے اور علم کا انفاق یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی رہنمائی کی جائے۔

یاد رہے کہ اس تیسرے قول کو قاضی صاحبؒ نے ''وَيَحْتَمِل'' سے ذکر کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ اس معنی کے مطابق لفظ ''رزق'' کو خلاف ظاہر معنی میں استعمال کرنا پڑتا ہے۔

﴿وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (1) هُمْ مُؤْمِنُوْا اَهْلِ الْكِتَابِ كَعَبْدِاللّٰهِ بْنِ سَلَامٍؓ وَاَضْرَابِهٖ مَعْطُوْفُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ دَاخِلُوْنَ مَعَهُمْ فِيْ جُمْلَةِ الْمُتَّقِيْنَ دُخُوْلَ اَخَصَّيْنِ تَحْتَ اَعَمَّ، (2) اِذِ الْمُرَادُ بِاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا عَنِ الشِّرْكِ وَالْاِنْكَارِ وَبِهٰٓؤُلَاءِ مُقَابِلُوْهُمْ فَكَانَتِ الْآيَتَانِ تَفْصِيْلًا لِلْمُتَّقِيْنَ. وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍؓ. (3) اَوْ عَلَى الْمُتَّقِيْنَ، وَكَاَنَّهٗ قَالَ: هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْ اَهْلِ الْمِلَلِ. (4) وَيَحْتَمِلُ اَنْ يُرَادَ بِهِمُ الْاَوَّلُوْنَ بِاَعْيَانِهِمْ، وَوُسِّطَ الْعَاطِفُ كَمَا وُسِّطَ فِيْ قَوْلِهٖ: اِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ الْهُمَامِ: وَلَيْثِ الْكَتِيْبَةِ فِي الْمُزْدَحَمِ. وَقَوْلِهٖ: يَالَهْفَ زَيَّابَةَ لِلْحَارِثِ الصَّابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْآيِبِ. (5) عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمُ الْجَامِعُوْنَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ جُمْلَةً وَالْاِتْيَانِ بِمَا يُصَدِّقُهٗ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ، وَبَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا لَا طَرِيْقَ اِلَيْهِ غَيْرُ السَّمْعِ.

ترجمہ:۔ [اور وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں ان چیزوں پر جو نازل کی گئی ہیں آپ کے اوپر اور ان پر جو نازل کی گئی ہیں تجھ سے پہلے] (اس آیت کا مصداق) اہل کتاب مؤمنین ہیں جیسے عبداللہ ابن سلامؓ اور آپؓ کے امثال، یہ معطوف ہے ''الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ'' پر، داخل ہیں ان کے ساتھ جملہ متقین میں جیسا کہ داخل ہوتے ہیں دو اخص اعم کے تحت، کیونکہ مراد ان سے وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان لایا شرک اور انکار چھوڑ کر اور اس آیت سے مراد ان کے مقابل ہیں، پس یہ دونوں آیتیں تفصیل ہیں ''مُتَّقِيْن'' کی اور یہی قول ہے حضرت ابن عباسؓ کا۔ یا (یہ معطوف ہے) ''الْمُتَّقِيْن'' پر، گویا یوں کہا ''یہ کتاب ہدایت ہے شرک سے بچنے والوں کے

لئے اور ان لوگوں کے لئے جنہوں نے ایمان لایا اہل ملل میں سے"۔اور احتمال رکھتا ہے کہ مراد ہو ان سے بعینہ اول لوگ (جو اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ سے مراد ہیں) اور درمیان میں لایا گیا عاطف جیسا کہ درمیان میں لایا گیا ہے شاعر کے قول "اِلَی الْمَلِکِ الْقَرْمِ وَابْنِ الْهُمَامِ:: وَلَیْثِ الْکَتِیْبَةِ فِی الْمُزْدَحَمِ" اور شاعر کے قول "یَا لَهْفَ زَیَّابَةَ لِلْحَارِثِ الصَّابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْآیِبِ" میں، بایں معنی کہ وہ لوگ جامع ہیں ان چیزوں پر ایمان لانے کو جن کا ادراک عقل کرتی ہے فی الجملہ، اور ان چیزوں کو بجالانے کو جو ایمان کی تصدیق کرتی ہیں یعنی عبادات بدنیہ اور مالیہ، اور ان چیزوں پر ایمان لانے کو جن کی طرف کوئی راہ نہیں سوائے سننے کے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس امر کو بیان کیا ہے کہ "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" اور "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے کون لوگ مراد ہیں۔جس میں تین احتمالات کو ذکر کیا ہے۔اور درمیان میں معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت کی صورتیں بیان کی ہیں۔

(1) ایک احتمال یہ ہے کہ "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے وہ اہل کتاب مراد ہیں جنہوں نے اسلام کو قبول کیا تھا جیسے عبداللہ بن سلام اور دیگر اہل کتاب جو بعد میں مسلمان ہوئے۔یہ موصول (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ) معطوف ہے ماقبل موصول (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ) پر۔گویا یہ متقین کی دو قسمیں ہیں دونوں متقین کے تحت میں داخل ہیں جیسا کہ دو اخص امور (دو قسمیں) ایک اعم امر (ایک مقسم) کے تحت داخل ہوتے ہیں۔

ف: عبداللہ بن سلام کا نام حصین تھا نبی ﷺ نے مسلمان ہونے کے بعد عبداللہ نام رکھا یہود کے احبار میں سے تھے بنو قینقاع قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے ۴۳ھ ہجری میں وفات پائی۔

(2) سوال یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت ہوتی ہے ان دو موصولوں میں مغائرت کس طرح پائی جاتی ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ دونوں میں مغائرت اس طرح ہے کہ اول (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ) سے وہ مومنین مراد ہیں جنہوں نے شرک اور انکار کو چھوڑ کر ایمان لایا ہے اور ثانی (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ) سے ان کے مقابل مراد ہیں یعنی وہ مومنین جنہوں نے شروع ہی سے شرک اور انکار کا ارتکاب نہیں کیا ہے بلکہ دین یہود یا دین نصاریٰ پر قائم تھے پھر اپنے اس دین کو چھوڑ کر دوسرے دین یعنی اسلام میں داخل ہوگئے۔ظاہر ہے کہ مومنین کے ان دو گروہ میں مغائرتِ ذاتی ثابت ہے اس طرح معطوف و معطوف علیہ میں مغائرت ثابت ہوگئی۔اور یہ دونوں آیتیں متقین کے لئے تفصیل واقع ہیں۔یہ قول حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے۔

ف: انکار سے مراد نبی ﷺ کی حالت سے جاہل رہنا ہے یہ مشرکین تھے کیونکہ اہل کتاب کو نبی ﷺ کی معرفت حاصل تھی کما قال تعالیٰ ﴿یَعْرِفُوْنَهٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾۔

(3) ترکیبی اعتبار سے اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ موصول ثانی (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ) معطوف "لِلْمُتَّقِیْنَ" پر، لہٰذا موصول ثانی کا مضمون متقین کے تحت داخل نہیں۔سوال یہ ہے کہ اس صورت میں معطوف (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ

بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ) اور معطوف علیہ (الْمُتَّقِیْنَ) میں مغائرت کس طرح ثابت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ متقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے شرک سے تقویٰ اختیار کر کے اسلام میں داخل ہو گئے اور "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے مراد وہ اہل کتاب ہیں جنہوں نے پیغمبر ﷺ پر بھی ایمان لایا۔ گویا یوں کہا "هُدیً لِلْمُتَّقِیْنَ الْعَادِلِیْنَ عَنِ الشِّرْکِ وَهُدیً لِلَّذِیْنَ آمَنُوْا مِنْ اَهْلِ الْمِلَلِ" یعنی قرآن مجید ہدایت ہے ان متقین کے لئے جنہوں نے شرک سے عدول کیا ہے اور دوسری امتوں کے ان لوگوں کے لئے جنہوں نے آپ ﷺ کی کتاب پر بھی ایمان لایا ہے"۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے ان دو گروہ میں مغائرت ذاتی ثابت ہے اس لئے یہ عطف درست ہے۔

(4) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ موصول ثانی معطوف ہو موصول اوّل پر اور ثانی سے بعینہ اوّل مراد ہو، اہل کتاب مراد نہ ہوں۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح تو معطوف و معطوف علیہ میں مغائرت نہیں رہے گی؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ دونوں میں بے شک مغائرت ذاتی نہیں ہے مگر باعتبارِ مفہوم دونوں میں مغائرت ثابت ہے کیونکہ "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" کا مفہوم اور ہے اور "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ" کا مفہوم اور ہے۔ اور صحتِ عطف کے لئے صرف مفہوم کی مغائرت بھی کافی ہے اس لئے درمیان میں حرفِ عطف لانا صحیح ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ (کہ عطف کے لئے مغائرتِ مفہوم کافی ہے) کو دو اشعار سے مدلل کیا ہے۔ شعر: اِلَی الْمَلِکِ الْقَرْمِ وَابْنِ الْهُمَامِ:: وَلَیْثِ الْکَتِیْبَةِ فِیْ الْمُزْدَحَمِ. (اس بادشاہ کی طرف جو سردار ہے، اور شجاع ہے، اور لشکر کا شیر ہے میدانِ جنگ میں) مذکورہ شعر میں "الملک القرم، ابن الهمام، اور لیث الکتیبة" تینوں سے ایک شخص مراد ہے مگر چونکہ مفہوم تینوں کا الگ الگ ہے اس لئے ان میں عطف کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعر: یَا لَهْفَ زَیَّابَةَ لِلْحَارِثِ الصَّابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْآیِبِ. (ہائے میری ماں زیابہ کی حسرت اس حارث کی لوٹ مار کی وجہ سے جو صبح کو داخل ہوا پھر مال غنیمت لوٹا پھر صحیح سالم واپس چلا گیا) میں "الصابح، الغانم، اور الآئب" تینوں سے ایک شخص مراد ہے مگر چونکہ مفہوم تینوں کا الگ الگ ہے اس لئے ان میں عطف کو صحیح قرار دیا ہے۔ دو مثالیں پیش کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اول میں حرفِ عطف واؤ ہے اور ثانی میں فاء ہے۔

ف:۔ "القرم" عرب اس معزز اونٹ کو کہتے ہیں جس پر وہ نہ سوار ہوتے اور نہ اس پر بوجھ لادتے، پھر قوم کے سردار پر اس کا اطلاق کیا گیا۔ اور "همام" ان باہمت بادشاہوں کا نام ہے جب کسی کام کا ارادہ کرتے تو کوئی اس کو اس کے ارادے سے نہ ہٹا سکا۔ "الکتیبة" بمعنی لشکر۔ "المزدحم" بمعنی ازدحام کی جگہ۔ "لهف" افسوس کا کلمہ ہے جس کے ذریعہ فوت شدہ شی پر افسوس کیا جاتا ہے۔ "زیابة" شاعر کی ماں یا باپ کا نام ہے۔ "الصابح" صبح کے وقت حملہ کرنے والا۔ "الغانم" غنیمت کا مال لے جانے والا۔ "الآیب" سلامتی کے ساتھ واپس لوٹنے والا۔

(5) قاضی صاحبؒ "الذین یؤمنون بالغیب" اور "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ" کے مفہوم میں مغائرت اس طرح

ثابت کی ہے۔کہ موصول اول کے صلہ میں واقع ایمان سے اُمورِ غائبہ(جیسے ذات باری تعالیٰ ،بعث بعد الموت ، جنت ،جہنم وغیرہ) کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا مراد ہے۔اور موصول ثانی کے صلہ میں واقع ایمان سے قرآن مجید اور سابقہ کتب پر بالتفصیل ایمان لانا مراد ہے۔یعنی یہ لوگ دوطرح کے ایمان کو جامع ہیں ایک ایسے اُمور پر ایمان لانا جن کا اجمالی ادراک عقل کرتی ہے اور ایسی عبادات بجالانا جو ایمان بالغیب کی علامات ہیں کیونکہ مذکورہ عبادات وہی شخص ادا کرے گا جو ایمان بالغیب رکھتا ہو۔اور دوسرے ایسے اُمور پر ایمان لانا جن کے ادراک کا سماع کے سوا کوئی اور صورت نہیں ہے مثلاً قرآنِ مجید اور سابقہ کتابوں پر ایمان لانا۔پس اول میں مومن بہ کا ادراک ابتداءً عقل سے ہوتا ہے اور ثانی میں ابتدائی ادراک بھی سمع یعنی نقل سے ہوتا ہے عقل سے نہیں ہوسکتا کیونکہ باری تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ کتابوں کے ادراک کی راہ صرف سمع ہے۔یوں دونوں موصولوں میں مغائرت ثابت ہوگئی لہٰذا عطف صحیح ہے۔شیخ زادہ نے خلاصہ فرق اس طرح بیان کیا ہے: كانه قيل: هدىً للمتقين الجامعين بين الايمان بمايدركه العقل جملة وبين الايمان بمالاطريق الى ادراكه غير السمع۔(شیخ زادہ:۱/۱۹۶)

''عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمُ الْجَامِعُوْنَ''متعلق ہے ماقبل لفظ''وَوَسطَ''کے ساتھ۔''اَلْاِتْيَان''مجرور ہے معطوف ہے''الايمان''پر۔اور''يصدقه''میں ضمیر منصوب''الايمان''کی طرف راجع ہے۔

(1)وَكُرِّرَ الْمَوْصُوْلُ تَنْبِيهاً عَلٰى تَغَايُرِ الْقَبِيْلَتَيْنِ وَتَبَايُنِ السَّبِيْلَيْنِ.(2)اَوْطَائِفَةٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوْا اَهْلِ الْكِتَابِ ذِكْرُهُمْ مُخَصَّصِيْنَ عَنِ الْجُمْلَةِ كَذِكْرِ جِبْرِيْلَ وَمِيْكَائِيْلَ بَعْدَ الْمَلَائِكَةِ تَعْظِيْماً لِشَانِهِمْ وَتَرْغِيْباً لِاَمْثَالِهِمْ، (3)وَالْاِنْزَالُ نَقْلُ الشَّئِ مِنَ الْاَعْلٰى اِلَى الْاَسْفَلِ وَهُوَ اِنَّمَا يَلْحَقُ الْمَعَانِيَ بِتَوَسُّطِ لُحُوْقِهِ الذَّوَاتِ الْحَامِلَةِ لَهَا. (4)وَلَعَلَّ نُزُوْلَ الْكُتُبِ الْاِلٰهِيَّةِ عَلَى الرُّسُلِ بِاَنْ يَتَلَقَّفَهُ الْمَلَكُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى تَلَقُّفاً رُوْحَانِيًّا اَوْ يَحْفَظُهُ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ فَيَنْزِلُ بِهِ فَيُبَلِّغُهُ اِلَى الرُّسُلِ.(5)وَالْمُرَادُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ الْقُرآنُ بِاَسْرِهِ وَالشَّرِيْعَةُ عَنْ آخِرِهَا،وَاِنَّمَا عُبِّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ وَاِنْ كَانَ بَعْضُهُ مُتَرَقَّباً تَغْلِيْباً لِلْمَوْجُوْدِ عَلٰى مَالَمْ يُوْجَدْ وَتَنْزِيْلاً لِلْمُنْتَظَرِ مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ،وَنَظِيْرُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: اِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوْسٰى،فَاِنَّ الْجِنَّ لَمْ يَسْمَعُوْا جَمِيْعَه وَلَمْ يَكُنِ الْكِتَابُ كُلُّهُ مُنْزَلاً حِيْنَئِذٍ.(6)وَبِمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ التَّوْرَاةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَسَائِرُ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ (7)وَالْاِيْمَانُ بِهِمَا جُمْلَةً فَرْضُ عَيْنٍ وَبِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ تَفْصِيْلاً مِنْ حَيْثُ اَنَّا مُتَعَبَّدُوْنَ بِتَفَاصِيْلِهِ فَرْضٌ وَلٰكِنْ عَلَى الْكِفَايَةِ لِاَنَّ وُجُوْبَهُ عَلٰى كُلِّ اَحَدٍ يُوْجِبُ الْحَرَجَ وَفَسَادَ الْمَعَاشِ.

ترجمه:۔اور مکرر ذکر کیا گیا اسم موصول تنبیہ کرتے ہوئے دونوں قبیلوں کے تباین اور تباین راستوں پر۔یا مراد ہے ایک گروہ ان میں سے اور وہ اہل کتاب مؤمنین ہیں ان کا ذکر خاص کرتے ہوئے ان کو جملہ سے جیسا کہ ذکر ہے جبرئیل اور میکائیل کا فرشتوں کے بعد ان کی عظمت شان کے لئے اور ان کے امثال کی ترغیب کے لئے۔اور انزال نقل کرنا ہے شی کا اوپر سے نیچے کی طرف،اور وہ

(نقل) لاحق ہوتا ہے معانی کو بواسطہ اس کے لاحق ہونے کے ان ذوات کو جو ان معانی کو لئے ہوئے ہیں۔ اور شاید اللہ تعالیٰ کی کتابوں کا نزول رسولوں پر (اس طرح ہو) کہ حاصل کرتا ہو اس کو فرشتہ اللہ تعالیٰ سے روحانی طور پر، یا یاد کرتا ہو اس کو (فرشتے) لوح محفوظ سے پھر اترتا ہو اس کے ساتھ اور پہنچاتا ہو اس کو رسولوں تک۔ اور مراد "مَاأُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے مکمل قرآن اور کامل شریعت ہے، اور تعبیر کیا گیا اس سے لفظ ماضی کے ساتھ اگرچہ بعض اس کا منتظر ہے غلبہ دیتے ہوئے موجود کو اس پر جو موجود نہیں، اور اتارتے ہوئے منتظر کو نازل شدہ کے مرتبے میں، اور اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "اِنَّا سَمِعْنَا کِتَابًا اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوْسیٰ" کیونکہ جنات نے نہیں سنا تھا پورا قرآن مجید اور نہیں ہوئی تھی کتاب اللہ مکمل نازل اس وقت۔ اور "مَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ" سے مراد تورات، انجیل اور دیگر سابقہ کتابیں ہیں۔ اور ان دونوں پر ایمان لانا اجمالاً فرضِ عین ہے اور اول نہ کہ ثانی پر ایمان لانا تفصیلاً اس حیثیت سے کہ ہم مکلف ہیں اس کی تفصیل کے ساتھ فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے کیونکہ واجب ہونا اس کا ہر ایک پر واجب کر دیتا ہے حرج کو اور فسادِ معاش کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر دو موصولوں میں مغائرت کا تیسرا احتمال ذکر کیا ہے۔ پھر انزال کا معنی اور کیفیت انزال کو ذکر کیا ہے۔ پھر "مَااُنْزِلَ اِلَیْکَ" اور "مَااُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ" کی مراد کو بیان کیا ہے۔ پھر قرآن مجید اور کتبِ سابقہ پر ایمان لانے کا حکم بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ جب دونوں موصول ذاتاً متحد ہیں تو پھر موصول کو مکرر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی دوسرے موصول کے تحت میں واقع صفات کو پہلے کی صفات پر عطف کر دیتے عبارت اس طرح ہوتی "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ......... وَیُؤْمِنُوْنَ بِمَااُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَااُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ"؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ موصول کو مکرر لانے میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان دونوں کے صلوں کے قبیل الگ ہیں کیونکہ پہلے صلہ کے ادراک کا راستہ عقل ہے اور دوسرے کے ادراک کا راستہ نقل ہے۔ اگرچہ تکرارِ موصول کے بغیر بھی مغائرت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ "وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ" میں مغائرت پائی جاتی ہے مگر تکرارِ موصول کی وجہ سے مغائرت علی وجہ الکمال معلوم ہوگی۔

(2) تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ موصول ثانی سے موصول اول کے بعض افراد مراد ہوں یعنی "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" سے تمام مسلمان مراد ہوں خواہ ایمان لانے سے پہلے مشرک ہوں یا اہل کتاب ہوں اور "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَااُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے خاص کر اہل کتاب مراد ہوں۔ پس یہ عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا۔ اس طرح کے عطف سے غرض معطوف کی عظمت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ﴿مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِّلّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکٰلَ فَاِنَّ اللّٰہَ عَدُوٌّ لِّلْکٰفِرِیْنَ﴾ [البقرۃ: ۹۸] (اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کا، اس کے فرشتوں اور رسولوں کا، اور جبریئل اور میکائیل کا دشمن ہے پس بے شک اللہ تعالیٰ ایسے کافروں کا دشمن ہے) میں عام فرشتوں کے بعد جبریل اور میکائیل علیہما السلام کو ان کی عظمتِ شان کے لئے الگ ذکر کیا ہے۔ بس یہاں بھی اہل کتاب مومنین کو ان کی عظمتِ شان کے لئے الگ ذکر کیا ہے کیونکہ انہوں نے کتبِ سابقہ اور قرآن مجید دونوں پر اصالۃً

ایمان لایا جبکہ مشرکین نے قرآن مجید پر ایمان لانے کی وجہ سے تبعاً کتب سابقہ پر بھی ایمان لایا ہے۔ نیز اس میں دیگر اہل کتاب کے لئے بھی ایمان لانے کی ترغیب ہے کہ اگر ایمان لاؤ گے تو اہل کتاب مومنین کی طرح مدح اور ثناء کے مستحق ہوں گے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے انزال کا معنی بیان کیا ہے کہ کسی چیز کا اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کو انزال کہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے تو قرآن مجید کا نزول درست نہیں کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے نزول کے لئے انتقال اور حرکت ضروری ہے اور قرآن مجید سے اگر کلام نفسی مراد ہو تو اس کا تو انتقال ممکن نہیں کیونکہ کلام نفسی باری تعالیٰ کی صفت ہے باری تعالیٰ کی ذات حرکت سے پاک ہے تو اس کی صفات کے لئے بھی حرکت ناممکن ہوگی۔ اور اگر قرآن مجید سے کلام لفظی مراد ہو تو کلام لفظی عرض ہے اور عرض جب تک کسی محل کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس کے لئے بھی حرکت ناممکن ہے۔ ثابت ہوا کہ قرآن مجید کے لئے حرکت کرنا ممکن نہیں، پس اس کا انزال بھی ممکن نہ ہوگا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بے شک قرآن مجید بالذات متحرک نہیں مگر اپنے محل کے ساتھ قائم ہو کر محل کی حرکت سے تبعاً حرکت کرسکتا ہے اور قرآن مجید کا نزول اسی طرح ہوا ہے کہ جو ذات (جبریلؑ) اس کو اٹھانے والی ہے اس کے ساتھ لاحق ہونے کی وجہ سے اس کو بھی نزول لاحق ہوا ہے یعنی جبریل علیہ السلام کی ذات کے ساتھ قائم ہو کر ان کے ساتھ لوح محفوظ سے نیچے کی طرف نازل ہوا ہے۔

ف: علامہ آلوسیؒ کی رائے یہ ہے کہ انزال کے لئے اوپر سے نیچے کی طرف اترنا شرط نہیں، فرماتے ہیں: **والانزال الایصال والابلاغ ولایشترط ان یکون من اعلیٰ خلافاً لمن ادعاه نحو "فَاِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ" [الصافات: ١٧٧] ای وصل وحل۔** (روح المعانی: ١/١٦٤)

(4) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے فرشتے کے کلام اللہ شریف کو اللہ تعالیٰ سے حاصل کرنے کی کیفیت کو ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسولوں پر کتاب اللہ کے نزول کا ایک طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ جبریل علیہ السلام نے اس کو روحانی طور پر اللہ تعالیٰ سے حاصل کیا ہو یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے جبریل علیہ السلام کے دل میں آواز اور حروف کے بغیر کلام پیدا کیا ہو اور پھر جبریل علیہ السلام کو یہ قدرت دی ہو کہ وہ اس کو اپنی عبارت سے تعبیر کرے اور رسول کے پاس لے جاکر اسے سنائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ پر قرآن مجید کو منقش کر کے لکھ لیا ہو اور جبریل علیہ السلام نے اس کو یاد کر کے پیغمبر ﷺ تک پہنچایا ہو۔

ف: قاضی صاحبؒ نے کیفیتِ نزول کو لفظِ "لعل" سے ذکر کیا ہے جس سے اشارہ کیا کہ نزول کے یہ دو طریقہ کسی روایت سے ثابت نہیں بلکہ میں نے اپنی طرف گھڑ لئے ہیں لہذا قطعی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ واقعی بھی کیفیتِ نزول یہی ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ کیفیتِ نزول متشابہات میں سے ہے اتنی بات تو قطعی ہے کہ قرآن مجید نازل ہوا ہے مگر اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں، **وهو الحق اذمثل هذامن التدقيقات الفلسفية لاينبغي ذكره في التفسير۔** (حاشیۃ الشہاب: ١/٣٦٦)

(5) سوال یہ ہے کہ "یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ" میں "اُنْزِلَ اِلَیْکَ" سے مکمل قرآن مراد ہے یا جو اس وقت جتنا نازل

ہوا تھا؟ اگر مکمل قرآن مراد ہے تو مکمل قرآن تو اس وقت نازل نہیں ہوا تھا پھر اسے ''اُنــزِلَ'' ماضی سے کیوں تعبیر کیا ہے؟ اور اگر اتنا ہی مراد ہے جتنا اس وقت نازل ہوا تھا تو یہ تو بعض قرآن پر ایمان ہے جبکہ ایمان تو مکمل قرآن پر لانا واجب ہے خواہ وہ نازل ہوا ہو یا اس کے نزول کا انتظار ہو؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اُنــزِلَ اِلَیکَ'' سے مکمل قرآن اور مکمل شریعت مراد ہے۔ باقی یہ سوال کہ مکمل قرآن تو اس وقت نازل نہیں ہوا تھا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ جتنا نازل ہوا تھا اس کو اس حصہ پر غلبہ دیا جس کے نزول کا انتظار تھا پس موجود کو غیر موجود پر غلبہ دیتے ہوئے سب کو موجود قرار دیا جیسا کہ متکلم کو مخاطب پر غلبہ دیتے ہوئے کہا جائے ''اَنَــا وَاَنــتَ فَعَلنَا کَذَا'' یا مخاطب کو غائب پر غلبہ دیتے ہوئے کہا جائے ''اَنتَ وَزَیدٌ تَفعَلُ کَذَا''۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ حصہ جس کے نزول کا انتظار تھا اس کو نازل کے درجہ میں اتار دیا پھر وہ لفظ (اُنزِلَ) جو نازل شدہ کے لئے استعمال ہوتا تھا اس کو مکمل کے لئے استعمال کیا گیا۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کی نظیر قرآن مجید کی یہ آیت ﴿اِنَّــا سَــمِــعْــنَـــا کِتَـابــاً اُنْــزِلَ مِنْ بَــعْــدِ مُــوْسَــیٰ﴾ [الاحقاف: ۳۰] (اے ہماری قوم کے لوگو! یقین جانو ہم نے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو موسیٰ کے بعد نازل کی گئی ہے) ہے۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ نبی ﷺ طائف سے مایوس ہو کر واپس آرہے تھے راستہ میں نینوا مقام پر قرآن مجید کی تلاوت فرمارہے تھے کہ جنات نے آپ کی تلاوت سنی اور متاثر ہو کر فوراً ایمان لایا اور اپنی قوم میں جا کر ان سے کہا ﴿قَـالُـوْا یٰقَوْمَنَا اِنَّا سَمِعْنَا کِتَاباً اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوْسیٰ﴾ یہاں جنات نے ماضی کے صیغے ''سَـمِعْنَا، اُنْزِلَ'' استعمال کئے ہیں حالانکہ اس وقت نہ مکمل قرآن نازل ہوا تھا اور نہ جنات نے مکمل قرآن سنا تھا۔ اس طرح یہاں بھی وہی اشکال ہے۔ پس یہاں بھی وہی دو توجیہات جاری ہوں گی کہ موجود کو منتظر پر غلبہ دیدیا ہے اور یا منتظر کو موجود کے درجہ میں اتار دیا گیا ہے۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے کہ ''وَمَـا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ'' سے تورات، انجیل اور دیگر کتبِ سابقہ مراد ہیں۔ باقی اجمالی ایمان دونوں (''بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ'' اور ''وَمَـا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ'') پر لانا فرض عین ہے یعنی شرائع اور احکام کی تفصیلات سے قطع نظر صرف اجمالی ایمان لانا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ کتابیں ہیں یہ فرض عین ہے۔ باقی تفصیلی طور پر ایمان صرف ''بِـمَـــا اُنْــزِلَ اِلَیْکَ'' (یعنی قرآن مجید) پر لانا فرض ہے اور وہ بھی فرض کفائی ہے کیونکہ ہمیں قرآن مجید کے تفصیلی احکام کا مکلف بنایا گیا ہے اور قرآن کے تفصیلی احکام پر ایمان لانا تابع ہے احکام کا تفصیلی علم حاصل کرنے کا، ظاہر ہے کہ احکام کا تفصیلی علم ہر ایک پر فرض عین قرار دینے میں حرج عظیم ہے جس سے زندگی گذارنے کے نظام میں خلل واقع ہوتا ہے۔ اس لئے تفصیلی ایمان لانا فرض کفائی ہے یعنی اگر امت کے بعض افراد اس کام کو سرانجام دیں تو باقی امت سے یہ ذمہ داری ساقط ہو جائے گی۔

ف:۔ علامہ سید محمود آلوسیؒ لکھتے ہیں: ''قَـال الـدوانی: یجب علی الکفایۃ تفصیل الدلائل الأصولیۃ بحیث یتمکن معہ من ازالۃ الشبہ والزام المعاندین، وارشاد المسترشدین وذکر الفقہاء انہ لابدّ ان یکون فی کل حدّ من مسافۃ القصر شخص متصف بھذہ الصفۃ، ویسمی المنصوب للذب، ویحرم علی الامام اخلاؤھا من ذالک کما یحرم

اختلفوا ہاعن العالم بالأحکام التی یحتاج الیہا العامۃ، وقیل لابد من شخص کذالک فی کل إقلیم وقیل یکفی وجودہ فی جمیع البلاد المعمورۃ الاسلامیۃ ولعلّ ھذا النزول لنزول الاُمر وقلۃ علماء الدین فی الدنیا بھذا العصر والی اللہ المشتکیٰ والیہ الملتجی(روح المعانی: ۱/۱۶۴)

﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ﴾(1) ای یُوْقِنُوْنَ اِیْقَانًا زَالَ مَعَهٗ مَا کَانُوْا عَلَیْهِ مِنْ اَنَّ الْجَنَّةَ لَا یَدْخُلُهَا اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰی، وَاَنَّ النَّارَ لَنْ تَمَسَّهُمْ اِلَّا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً(2) وَاِخْتِلَافُهُمْ فِیْ نَعِیْمِ الْجَنَّةِ اهُوَ مِنْ جِنْسِ نَعِیْمِ الدُّنْیَا اَوْ غَیْرِهٖ؟ وَفِیْ دَوَامِهٖ وَانْقِطَاعِهٖ(3) وَفِیْ تَقْدِیْمِ الصِّلَةِ وَبِنَاءِ یُوْقِنُوْنَ عَلٰی هُمْ تَعْرِیْضٌ بِمَنْ عَدَاهُمْ مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ، وَبِاَنَّ اِعْتِقَادَهُمْ فِیْ اَمْرِ الآخِرَةِ غَیْرُ مُطَابِقٍ وَلَا صَادِرٌ عَنْ اِیْقَانٍ،(4) وَالْیَقِیْنُ اِتْقَانُ الْعِلْمِ بِنَفْیِ الشَّکِّ وَالشُّبْهَةِ عَنْهُ نَظَرًا اَوِاسْتِدْلَالًا وَلِذٰلِکَ لَا یُوْصَفُ بِهٖ عِلْمُ الْبَارِیْ تَعَالٰی وَلَا الْعُلُوْمُ الضَّرُوْرِیَّةُ.(5) وَالآخِرَةُ تَانِیْثُ الآخِرِ صِفَةُ الدَّارِ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَتِلْکَ الدَّارُ الآخِرَةُ، فَغُلِّبَتْ کَالدُّنْیَا. وَعَنْ نَافِعٍ اَنَّهٗ خَفَّفَهَا بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ وَاِلْقَاءِ حَرَکَتِهَا عَلَی اللَّامِ،(6) وَقُرِئَ یُؤْقِنُوْنَ بِقَلْبِ الْوَاوِ هَمْزَةً لِضَمِّ مَاقَبْلَهَا اِجْرَاءً لَهَا مُجْرَی الْمَضْمُوْمَةِ فِیْ وُجُوْهٍ وَوُقِّتَتْ، وَنَظِیْرُهٗ: لَحَبَّ الْمُؤْقِدَانِ اِلَیَّ مُؤْسٰی: : وَجَعْدَةُ اِذَا اَضَاءَ هُمَا الْوُقُوْدُ.

ترجمہ:۔ [اور آخرت کے دن پر وہ لوگ یقین رکھتے ہیں] یعنی یقین رکھتے ہیں آخرت پر ایسا یقین کہ زائل ہوگئے اس کے ساتھ وہ عقائد جن پر وہ تھے کہ جنت میں داخل نہ ہوگا مگر وہ جو یہودی ہو یا نصرانی ہو، اور یہ کہ آگ نہیں چھوئے گی ان کو مگر چند دن، اور ان کا اختلاف جنت کی نعمتوں کے بارے میں کہ آیا وہ دنیوی نعمتوں کی جنس سے ہیں یا اس کے علاوہ ہیں، اور (ان کا اختلاف) ان کے دوام اور عدم دوام میں۔ اور تقدیم صلہ میں اور ''یُوْقِنُوْنَ'' کو بناء کرنے میں ''ھم'' ضمیر پر تعریض ہے ان پر جو ان کے سوا ہیں اہل کتاب میں سے، اور یہ کہ ان کا اعتقاد آخرت کے معاملے میں (واقع کے) مطابق نہیں ہے اور نہ صادر ہونے والا ہے یقین سے۔ اور یقین پختہ کرنا ہے علم کو شک اور شبہہ کی نفی کر کے اس سے غور وفکر اور استدلال کے ذریعہ، اور اسی وجہ سے نہیں موصوف ہوتا ہے یقین کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم، اور نہ بدیہی علوم، اور ''آخرۃ'' مونث ہے ''آخر'' کی، صفت ہے ''الدار'' کی بدلیل قول باری تعالیٰ ''وَتِلْکَ الدَّارُ الآخِرَةُ'' پھر غالب کر دیا گیا (عالم آخرت کے ساتھ) جیسا کہ دنیا (اس عالم کے ساتھ)۔ اور نافع سے منقول ہے کہ انہوں نے مخفف کر دیا اس کو حذف ہمزہ کے ساتھ اور اس کی حرکت کو لام پر ڈال دینے کے ساتھ، اور پڑھا گیا ہے واو کو ہمزہ سے تبدیل کرنے کے ساتھ بوجہ مضموم ہونے اس کے ماقبل کا جاری کرتے ہوئے واو کو واؤ مضمومہ کے درجے میں جو ''وُجُوْہٌ'' اور ''وُقِّتَتْ'' میں ہے، اور اس کی نظیر یہ شعر ہے ''لَحَبَّ الْمُؤْقِدَانِ اِلَیَّ مُؤْسٰی: : وَجَعْدَةُ اِذَا اَضَاءَ هُمَا الْوُقُوْدُ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ آخرت پر یقین رکھنا تو متقین کی خصوصیت نہیں بلکہ اہل کتاب بھی تو آخرت پر ایمان رکھتے ہیں؟۔ پھر ''بالآخرۃ'' جار مجرور کو ''یُوْقِنُوْنَ'' پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر یقین کا معنی

اوراس پر تفریع کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظ آخرت کی تحقیق اوراس کے بارے میں نافع کی قرأۃ کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظ "یُوْقِنُوْنَ" کے بارے میں ایک شاذ قرأۃ اوراس کی نظیر کو بیان کیا ہے۔

(1) یہاں چونکہ متقین کی خاص صفات کوذکر کرنا مقصود ہے اس لئے سوال وارد ہوتا ہے کہ آخرت پر یقین کرنا تو متقین کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ آخرت پر تو اہل کتاب بھی ایمان رکھتے تھے پھر " وبالآخرة يُوقِنُوْن " کو متقین کی صفت میں ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں مطلق یقین مرادنہیں بلکہ ایسا یقین مراد ہے جس سے ان کے وہ تمام غلط عقائد ختم ہو جائیں جن پر اہل کتاب قائم تھے مثلاً اہل کتاب کا عقیدہ تھا کہ جنت میں صرف وہی داخل ہوگا جو یہودی ہو یا عیسائی ہو یعنی یہودیوں کا عقیدہ تھا کہ جنت میں صرف یہود داخل ہوں گے اور عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ جنت میں صرف عیسائی داخل ہوں گے۔ اسی طرح یہود کا عقیدہ تھا کہ ہمیں جہنم کی آگ نہیں چھوئے گی مگر اتنے دنوں تک جتنے دن انہوں نے بچھڑے کی عبادت کی تھی جیسا کہ باری تعالی نے ان کے قول کو نقل فرمایا ہے ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً﴾[البقرة: ۸۰] (ہرگز نہیں چھوئے گی ہمیں آگ مگر گنتی کے چند دن)۔

(2) اسی طرح یہودیوں کا آپس میں اختلاف تھا ایک گروہ اس کا قائل تھا کہ جنت کی نعمتیں دنیوی نعمتوں کی جنس سے ہیں یعنی جنتی لوگ جنت کے میوے وغیرہ کھانے اور مشروبات پینے اور نکاح کرنے سے اسی طرح لذت حاصل کریں گے جیسا کہ دنیا میں ان چیزوں سے لذت حاصل کی جاتی ہے۔ اور دوسرا گروہ اس کا قائل تھا کہ جسمانی لذتوں کی ضرورت تو دنیا میں جسمانی نشوونما کے لئے ہے اور نکاح کی ضرورت بقاء نوعِ انسانی کے لئے ہے، جبکہ جنتی لوگ ان دونوں سے مستغنی ہیں لہذا جنت کی نعمتیں خوشبودار ہواؤں، خوبصورت آوازوں اور فرحت وسرور کی شکل میں ہوں گی۔ نیز یہودیوں کا اس میں اختلاف تھا کہ جنت کی نعمتیں دائمی ہوں گی یا کچھ عرصہ کے بعد منقطع ہوں گی؟ پس آیت مبارکہ میں آخرت پر یقین رکھنے سے مراد ایسا یقین ہے جس سے مذکورہ بالا تمام غلط عقائد ختم ہو جائیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا یقین متقین کے ساتھ خاص ہے اہل کتاب اس طرح کا یقین نہیں رکھتے۔

ف:۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہ عقیدۂ آخرت کے بارے میں لکھتے ہیں: اوراسلامی عقائد میں یہی وہ انقلابی عقیدہ ہے جس نے دنیا کی کایا پلٹ کردی، اور جس نے آسمانی تعلیم پر عمل کرنے والوں کو پہلے اخلاق واعمال میں اور پھر دنیا کی سیاست میں بھی تمام اقوام عالم کے مقابلے میں ایک امتیازی مقام عطا فرمایا، اور جو عقیدہ توحید ورسالت کی طرح تمام انبیاء علیہم السلام اور تمام شرائع میں مشترک اور متفق علیہ چلا آتا ہے۔

وجہ ظاہر ہے کہ جن لوگوں کے سامنے صرف دنیا کی زندگی اوراسی کی عیش وعشرت ان کا انتہائی مقصود ہے، اسی کی تکلیف کو تکلیف سمجھتے ہیں، آخرت کی زندگی اور اعمال کے حساب کتاب اور جزاء وسزا کو وہ نہیں مانتے، وہ جب جھوٹ، سچ اور حلال حرام کی تفریق کو اپنی عیش وعشرت میں خلل انداز ہوتے دیکھیں تو اُن کو جرائم سے روکنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہتی، حکومت کے تعزیری قوانین قطعاً انسداد جرائم اور اصلاحِ اخلاق کے لئے کافی نہیں، عادی مجرم تو اُن سزاؤں کے عادی ہو ہی جاتے ہیں، کوئی شریف انسان اگر تعزیری

سزا کے خوف سے اپنی خواہشات کو ترک بھی کرے تو اسی حد تک کہ اس کو حکومت کی دارو گیر کا خطرہ ہو، خلوتوں میں اور رازدارانہ طریقوں پر جہاں حکومت اور اس کے قوانین کی رسائی نہیں، اُسے کون مجبور کرسکتا ہے کہ اپنی عیش وعشرت اور خواہش کو چھوڑ کر پابندیوں کا طوق اپنے گلے میں ڈال لے۔

ہاں وہ صرف عقیدۂ آخرت اور خوفِ خدا ہی ہے جس کی وجہ سے انسان کی ظاہری اور باطنی حالت جلوت وخلوت میں یکساں ہوسکتی ہے، وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مکان کے بددروازوں اور ان پر پہرہ چوکیوں میں اور رات کی تاریکیوں میں بھی کوئی دیکھنے والا مجھے دیکھ رہا ہے، کوئی لکھنے والا میرے اعمال کو لکھ رہا ہے۔

یہی وہ عقیدہ تھا جس پر پورا عمل کرنے کی وجہ سے اسلام کے ابتدائی دور میں ایسا پاکباز معاشرہ پیدا ہوا کہ مسلمانوں کی صورت دیکھ کر، چال چلن دیکھ کر لوگ دل وجان سے اسلام کے گرویدہ ہوجاتے تھے، یہاں یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ اس آیت میں ''بالآخرۃ'' کے ساتھ لفظ ''یؤمنون'' نہیں بلکہ ''یوقنون'' استعمال فرمایا گیا ہے، کیونکہ ایمان کا مقابل تکذیب ہے، اور ایقان کا مقابل شک وتردد، اس میں اشارہ ہے کہ آخرت کی زندگی کی محض تصدیق کرنا مقصد کو پورا نہیں کرتا، بلکہ اس کا ایسا یقین ضروری ہے جیسے کوئی چیز آنکھوں کے سامنے ہو، متقین کی یہی صفت ہے کہ آخرت میں حق تعالیٰ کے سامنے پیشی اور حساب کتاب، پھر جزاء وسزا کا نقشہ ہر وقت ان کے سامنے رہتا ہے۔

وہ شخص جو دوسروں کا حق غصب کرنے کے لئے جھوٹے مقدمے لڑتا ہے، جھوٹی گواہی دے رہا ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف حرام مال کمانے اور کھانے میں لگا ہوا ہے، یا دنیا کے ذلیل مقاصد حاصل کرنے کے لئے خلافِ شرع ذرائع اختیار کررہا ہے، وہ ہزار بار آخرت پر ایمان لانے کا اقرار کرنے اور ظاہر شریعت میں اس کو مؤمن کہا بھی جائے لیکن قرآن جس ایقان کا مطالبہ کرتا ہے وہ اسے حاصل نہیں، اور وہ ہی انسان کی زندگی میں انقلاب لانے والی چیز ہے، اسی کے نتیجے میں متقین کو ہدایت اور کامیابی کا وہ انعام دیا گیا ہے جس کا ذکر سورۂ بقرہ کی پانچویں آیت میں ہے ''اُولٰئِکَ عَلٰی هُدًی مِنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' یعنی بس یہی لوگ ہی ٹھیک راہ پر جوان کے پروردگار کی طرف سے ملی ہے، اور یہ لوگ ہیں پورے کامیاب۔ (معارف القرآن: ۱/۱۱۴)

(3) یہاں دو سوال ہیں ایک یہ کہ ''بِالْآخِرَةِ'' جار مجرور ''یُوْقِنُوْنَ'' کے ساتھ متعلق ہے۔ سوال یہ ہے کہ جار مجرور کو ''یُوْقِنُوْنَ'' کے بعد ذکر کرتے کیونکہ جار مجرور معمول ہے اور ''یُوْقِنُوْنَ'' عامل ہے اور معمول عامل کے بعد ہوتا ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ ''یُوْقِنُوْنَ'' کو ''هُم'' ضمیر پر بناء کیا ہے یعنی ''یُوْقِنُوْنَ'' کو ''هُم'' ضمیر کے لئے خبر بنایا ہے حالانکہ ''هُم'' ضمیر ''یُوْقِنُوْنَ'' کا فاعل معنوی ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ ''یُوْقِنُوْنَ'' سے مؤخر ہو پس اسے مقدم کرکے مبتدأ کیوں بنایا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ان دونوں تقدیموں میں دوسرے اہل کتاب پر تعریض ہے کیونکہ پہلی تقدیم کی وجہ سے معنی ہوگا ''کہ وہ اہل کتاب جنہوں نے ایمان لایا ہے وہ صرف آخرت پر ایمان رکھتے آخرت کے سوا پر نہیں'' پس اس میں تعریض ہے ان اہل

کتاب پر جنہوں نے حقیقت آخرت پر ایمان نہیں لایا کیونکہ وہ حقیقت آخرت کے علاوہ کچھ اور ایسی چیزوں پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو واقع کے مطابق نہیں کما مر۔ اور دوسری تقدیم کی وجہ سے معنی ہوگا ''کہ آخرت پر یقین صرف مومن اہل کتاب رکھتے ہیں دیگر اہل کتاب آخرت پر یقین نہیں رکھتے'' کیونکہ ان کا یقین، یقین نہیں بلکہ محض جہالت ہے جیسا کہ ان کا اعتقاد خیال باطل ہے۔ پس یقین وہی ہے جس پر مومنین قائم ہیں جیسا کہ آخرت وہی ہے جس کا مومنین اعتقاد رکھتے ہیں۔

''غیر مطابق'' کا تعلق ''وفی تقدیم الصلة'' کے ساتھ ہے اور ''ولا صادر عن ایقان'' کا تعلق ''بناء یوقنون علی هم'' کے ساتھ ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے یقین کی تعریف کی ہے کہ دلیل کے ذریعہ شک وشبہ کو ختم کر کے علم کو پختہ کرنے کو یقین کہتے ہیں لہذا باری تعالیٰ کے علم کو یقین نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یقین وہ علم ہے جو نظر اور استدلال کے بعد حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ کا علم نظر اور استدلال کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو علم بداہۃً حاصل ہو اس کو بھی یقین نہیں کہا جاسکتا کیونکہ علم بدیہی استدلال سے حاصل نہیں ہوتا۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ''الآخـرة'' مونث ہے ''آخِـر'' اسم فاعل کی، اور ''آخِـر'' نقیض ہے اوّل کی، اور عقبیٰ کو آخرت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آخرت دنیا سے مؤخر ہے۔ اور یہاں ''الآخـرة'' صفت واقع ہے اس کا موصوف ''الدار'' مقدر ہے جس پر قرینہ یہ ہے کہ دوسرے موقع پر باری تعالیٰ نے ''الآخــرة'' کو ''الــدار'' کے لئے صفت کے طور پر ذکر فرمایا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ﴾ [القصص: ۸۳] (وہ آخرت والا گھر)۔ ''آخـرة'' صفت ہے مگر اب اس پر اسمیت غالب آئی ہے۔ صفت پر اسمیت کے غالب آنے کا مطلب یہ ہے کہ وصف اپنے افراد میں سے بعض کے ساتھ اس طرح مختص ہو جائے کہ جب یہ وصف مطلق استعمال ہو تو اس سے یہی بعض افراد مراد ہوں۔ لفظ ''آخـرة'' اپنے وصفی معنی کے اعتبار سے بمعنی ہر مؤخر شی ہے۔ پھر مؤخر اشیاء تو لاتعداد ہیں جن میں سے ایک عقبیٰ (دار آخرت) بھی ہے پس غلبہ اسمیت کے بعد جب بھی لفظ ''آخـرة'' مطلق ذکر ہو تو اس سے عقبیٰ مراد ہے۔ جیسا کہ ''دنیـا'' مونث ہے ''ادنـیٰ'' کی، بمعنی وہ تمام اشیاء جو دنو اور قریب ہونے کی صفت کے ساتھ خاص ہوں۔ پھر ان میں سے ایک دار دنیا (موجودہ کائنات) ہے، اب غلبہ اسمیت کی وجہ سے جب بھی مطلق استعمال ہو تو اس سے دار دنیا (موجودہ کائنات) مراد ہے۔

لفظ ''وبـالآخـرة'' میں نافعؒ نے یوں تخفیف کی ہے کہ ہمزہ کو حذف کر دیا ہے اور اس کی حرکت (فتحہ) کو ماقبل لام پر جاری کر دیا ''وبِلَاخِرَةِ'' ہو گیا۔

(6) لفظ ''یُوْقِنُوْنَ'' میں ایک قراۃ یہ ہے کہ واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا قاعدہ تو بے شک ہے کہ فاء کلمہ کے مقابلہ میں جو واؤ مضموم ہو اس کو ہمزہ سے بدل دیا جائے جیسا کہ ''وُجـوهٌ'' سے ''اجـوهٌ'' اور ''وُقِـتَـتْ'' سے ''اُقـتـت''۔ مگر جو واؤ

ساکن ماقبل مضموم ہو اس کے بارے میں تو ایسا قاعدہ نہیں ہے اور ''یُوْقِنُوْنَ'' کا واؤ ایسا ہی ہے یعنی ساکن ماقبل مضموم ہے۔ پھر اسے ہمزہ سے کیوں بدل دیا گیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بات آپ کی صحیح ہے۔ مگر یہاں واؤ سے پہلے موجود ضمہ کو اس ضمہ کے قائم مقام بنا دیا ہے جو خود واؤ پر جاری ہو اور جو حکم اور قاعدہ اس ضمہ کا ہے جو نفسہ واؤ پر جاری ہو وہی حکم اور قاعدہ واؤ ساکن سے پہلے واقع ضمہ پر بھی جاری کر دیا اس لئے اس واو کو ہمزہ سے بدل دیا۔ جس کی نظیر شاعر کا شعر ہے۔ **شعر**: ''لَحُبُّ الْمُؤْقِدَانِ اِلَیَّ مُؤْسیٰ: وَجَعْدَةُ اِذَا اَضَاءَ هُمَا الْوُقُوْدُ''۔ (مجھے محبوب ہیں دو آگ جلانے والے یعنی موسیٰ اور جعدہ، جبکہ مشہور کردے گی ان دونوں کو یہ آگ)۔ سیبویہ نے اس شعر میں مذکور لفظ ''موقدان'' اور لفظ ''موسی'' کے واو کو اسی قاعدہ کے تحت ہمزہ سے بدل کر نقل کیا ہے کہ واو ساکن ماقبل مضموم کو واؤ مضموم کے قائم مقام قرار دیا ہے اور ہمزہ سے بدل دیا ہے۔

﴿اُولٰئِکَ عَلٰی هُدًی مِّنْ رَّبِّهِمْ﴾ (1) اَلْجُمْلَةُ فِیْ مَحَلِّ الرَّفْعِ اِنْ جُعِلَ اَحَدُ الْمَوْصُوْلَیْنِ مَفْصُوْلًا عَنِ الْمُتَّقِیْنَ خَبَرٌ لَهُ، (2) فَکَاَنَّهُ لَمَّا قِیْلَ: هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ قِیْلَ: مَا بَالُهُمْ خُصُّوْا بِذَالِکَ؟ فَاُجِیْبَ بِقَوْلِهِ: اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ اِلٰی آخِرِ الْآیَاتِ. (3) وَاِلَّا فَاسْتِئْنَافٌ لَا مَحَلَّ لَهَا فَکَاَنَّهُ نَتِیْجَةُ الْاَحْکَامِ وَالصِّفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ، (4) اَوْ جَوَابُ سَائِلٍ قَالَ: مَا لِلْمَوْصُوْفِیْنَ بِهٰذِهِ الصِّفَاتِ اُخْتُصُّوْا بِالْهُدٰی؟ وَنَظِیْرُهُ اَحْسَنْتَ اِلٰی زَیْدٍ صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ. (5) فَاِنَّ اِسْمَ الْاِشَارَةِ هٰهُنَا کَاِعَادَةِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَاتِهِ الْمَذْکُوْرَةِ، وَهُوَ اَبْلَغُ مِنْ اَنْ یُّسْتَاْنَفَ بِاِعَادَةِ الْاِسْمِ وَحْدَهُ لِمَا فِیْهِ مِنْ بَیَانِ الْمُقْتَضِیْ وَتَلْخِیْصِهِ فَاِنَّ تَرَتُّبَ الْحُکْمِ عَلَی الْوَصْفِ اِیْذَانٌ بِاَنَّهُ الْمُوْجِبُ

ترجمہ:۔ [یہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے] یہ جملہ محل رفع میں ہے اگر دو موصولوں میں سے ایک کو الگ مانا جائے ''متقین'' سے، خبر ہے اس کے لئے، پس گویا جب کہا ''هُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ'' تو سوال کیا گیا کہ کیوں وہ (متقین) خاص کیے گئے اس (ہدایت) کے ساتھ، پس جواب دیا گیا اپنے اس قول سے ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ اِلٰی آخِرِ الْآیَاتِ'' ورنہ تو (اُولٰئِکَ عَلٰی هُدًی) جملہ مستانفہ ہے جس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں پس گویا یہ جملہ نتیجہ ہے گذشتہ احکام اور صفات کا، یا جواب ہے سائل کا جس نے کہا'' کہ ان صفات کے ساتھ متصف لوگ کیوں مختص ہیں ہدایت کے ساتھ؟۔ اور اس کی نظیر ''اَحْسَنْتَ اِلٰی زَیْدٍ صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ'' ہے، کیونکہ اسم اشارہ یہاں ایسا ہے جیسا موصوف کو لوٹاتا ہے اپنی صفات مذکورہ کے ساتھ اور یہ ابلغ ہے اس سے کہ استیناف کیا جائے تنہا اعادہ اسم کے ساتھ کیونکہ اس میں مقتضی کا بیان اور اس کی تلخیص ہے، کیونکہ حکم کا مرتب ہونا وصف پر یہ بتاتا ہے کہ وہ وصف موجب ہے اس حکم کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مذکورہ آیت کی دو ترکیبیں بیان کی ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے کہ مذکورہ جملہ محل رفع میں واقع ہے یعنی محلاً مرفوع ہے گذشتہ دو موصولوں میں سے ایک کے لئے خبر ہونے کی بناء پر۔ بشرطیکہ دونوں موصولوں میں سے ایک کو ''مُتَّقِیْنَ'' سے الگ کیا جائے یعنی ''مُتَّقِیْنَ'' کے لئے صفت نہ

قرار دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ پہلے موصول کو ''مُتَّقِین'' سے الگ ماننے کی صورت میں دوسرا موصول بھی الگ ہوگا ورنہ تو موصول اول اور خبر کے درمیان موصول ثانی فاصل آئے گا، پس موصول اول معطوف علیہ اور موصول ثانی معطوف ہے معطوف علیہ با معطوف ملکر مبتدأ اور مذکورہ جملہ خبر ہوگا۔ اور یا صرف موصول ثانی کو ''مُتَّقِین'' سے الگ کر کے مبتدأ بنایا جائے اور مذکورہ جملہ خبر ہوگا۔ اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ''الذین یؤمنون بماانزل الیک وماانزل من قبلک وبالآخرۃ ھم یوقنون اولئک علی ھدیً من ربھم'' اسم موصول اپنے صلہ سے ملکر مبتدأ اور ''اولئک علی ھدیً الخ'' اس کے لئے خبر ہے۔

(2) ''وکانہ'' سے قاضی صاحبؒ نے یہ بتایا ہے کہ مبتدأ خبر ملکر یہ جملہ مستانفہ ہے۔ جملہ مستانفہ سوال کا جواب ہوتا ہے۔ تو گویا جب ''هُدیً لِلْمُتَّقِیْنَ'' کہا تو سائل نے سوال کیا کہ: ہدایت کے ساتھ متقین کو خاص کرنے کی کیا وجہ ہے؟ ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ الخ'' سے جواب دیا کہ ''مُتَّقِیْنَ'' چونکہ بڑی عظیم صفات (یعنی اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ الخ) کے ساتھ متصف ہیں اس لئے وہ دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح کی تکریم کے مستحق ہیں۔

(3) اور اگر دونوں موصولوں کو معطوف ومعطوف علیہ بنا کر متقین کے لئے صفت قرار دیا جائے متقین سے الگ نہ کیا جائے تو پھر ''اُولٰئِکَ عَلٰی هُدیً الخ'' جملہ مستانفہ ہوگا اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا۔ گویا سائل نے سوال کیا کہ گذشتہ احکام (مراد کتاب اللہ کی وہ صفات ہیں جو ''ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَارَیْبَ فِیْهِ'' سے مستفاد ہیں) اور صفات (مراد متقین کی وہ صفات ہیں جو ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الخ'' سے مستفاد ہیں) کے ساتھ (کتاب اور متقین کو) متصف کرنے کا فائدہ اور نتیجہ کیا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ اس جیسی عظیم کتاب سے ہدایت حاصل کرنے والے اور ایسی عظیم صفات کے ساتھ متصف ہونے والے لوگ باری تعالیٰ کی جانب سے عظیم ہدایت اور واضح فلاح پر قائم ہیں۔ چونکہ یہ جملہ ماقبل کا نتیجہ ہے اس لئے واو عاطفہ درمیان میں نہیں لایا ہے۔

(4) اور یا یہ جملہ سائل کے اس سوال کا جواب ہے کہ: مذکورہ صفات کے ساتھ متصف لوگ کیوں ہدایت کے ساتھ مختص ہیں یعنی اختصاص کا سبب کیا ہے؟ جواب دیا گیا کہ یہی اوصاف تو سبب ہیں مذکورہ اختصاص کا، کیونکہ ''اولئک'' سے ماقبل میں مذکور موصول بمع تمام صفات (یعنی اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ الخ) کی طرف اشارہ ہے جس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اختصاص کا سبب یہی صفات ہیں کیونکہ اس صورت میں ''عَلٰی هُدیً مِّنْ رَّبِّهِمْ'' کا حکم ان صفات پر مرتب ہے جن کی طرف ''اُولٰئِکَ'' سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس حکم کے لئے علت ہوتی ہے، لہٰذا ہدایت کے ساتھ متصف ہونے کا سبب مذکورہ صفات ہیں۔ گویا اس جواب کے ذریعہ سامع کی غفلت پر تنبیہ کی گئی ہے کہ ان صفات کی عظمت سے تو غافل کیسا رہا؟ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے کہ یہ لوگ ان اوصاف ہی کی بدولت ہدایت کے ساتھ مختص ہیں۔

استیناف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جس میں مستونف عنہ کی صفت کا اعادہ کیا جائے جیسے: ''اَحْسَنْتَ اِلٰی زَیْدٍ صَدِیْقُکَ الْقَدِیْمُ حَقِیْقٌ بِالْاِحْسَانِ''۔ (۲) جس میں مستونف عنہ کے نام کا اعادہ کیا جائے جیسے: ''اَحْسَنْتَ اِلٰی زَیْدٍ زَیْدٌ حَقِیْقٌ

بالاحسان ''۔ پہلی قسم میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ اس میں حکم یعنی احسان کرنے کی علت (جوکہ پرانی دوستی ہے) کی طرف اشارہ ہے جبکہ دوسری مثال میں حکم کی علت کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جارہا ہے۔''الـئک عـلـی ھُـدیٗ مِن رَّبِّھِمْ ''میں پہلی قسم پائی جاتی ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے ''أحسـنـتَ الـیٰ زَیـدٍ صَـدیـقُکَ الـقَـدِیْمُ حقیقٌ بـالاحْسَـان ''کو قرآن مجید کے اس استیناف کی نظیر قرار دیا ہے۔

(5) باقی یہ سوال کہ قرآن مجید میں تو مستونف عنہ (یعنی الـذیـن) کی صفات (یعنی یـؤمـنـون بـالـغیـب ویـقیـمـون الـصلـوۃ الـخ) کا اعادہ تو یہاں نہیں پایا جارہا ہے پھر اسے کس طرح استیناف کی پہلی قسم قرار دیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے ''فـان اسم الاشـارۃ الـخ'' سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ ''اولئک'' سے اسم موصول مع اس کی تمام صفات کی طرف اشارہ ہے پس گویا اسم اشارہ میں مستونف عنہ اور اس کی تمام صفات کا اعادہ کیا گیا ہے اور پھر اس پر ''عَـلَـی ھُـدیٗ مِن رَّبِّھِمْ '' کا حکم مرتب کیا گیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ صفات اس حکم کے لئے علت اور سبب ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مبالغہ زیادہ ہے بنسبت اس صورت کے جس میں صرف مستونف عنہ کے اسم کا اعادہ کیا جائے کیونکہ اس صورت میں حکم کے مقتضی اور علت کا ذکر بھی ہے اور جملہ بھی مختصر ہے۔

(1) وَمَعْنَى الْاِسْتِعْلاءِ فِیْ عَلَی هُدیٗ تَمْثِیْلُ تَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْهُدیٰ وَاسْتِقْرَارِهِمْ عَلَیْهِ بِحَالِ مَنْ اِعْتَلَی الشَّیْ وَرَكِبَهُ. وَقَدْصَرَّحُوْابِهِ فِیْ قَوْلِهِمْ: اِمْتَطَی الْجَهْلَ وَالْغَویٰ: :وَاقْتَعَدَغَارِبَ الْهَویٰ. (2) وَذَالِکَ اِنَّمَایَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاغِ الْفِكْرِوَاِدَامَةِ النَّظْرِفِیْمَانُصِبَ مِنَ الْحُجَجِ وَالْمُوَاظَبَةِ عَلَی مُحَاسَبَةِ النَّفْسِ فِی الْعَمَلِ. (3) وَنُكِّرَهُدیٗ لِلتَّعْظِیْمِ فَكَاَنَّهُ اُرِیْدَبِهِ ضَرْبٌ لَایُبَالَغُ كُنْهُهُ وَلَایُقَادَرُقَدْرُهُ، وَنَظِیْرُهُ قَوْلُ الْهُذَلِیْ: فَلَاوَاَبِی الطَّیْرِ الْمُرِبَّةِبِالضُّحیٰ: :عَلَی خَالِدٍلَقَدْ وَقَعْتَ عَلَی لَحْمٍ. (4) وَاُكِّدَتَعْظِیْمُهُ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالیٰ مَانِحُهُ وَالْمُوَفِّقُ لَهُ، (5) وَقَدْاُدْغِمَتِ النُّوْنُ فِی الرَّاءِ بِغُنَّةٍوَبِغَیْرِغُنَّةٍ.

ترجمہ:۔ اور استعلاء کا معنیٰ ''عَلی ھُدیٗ '' میں تشبیہ دینا ہے متقین کے ہدایت پر متمکن ہونے اور اس پر قرار پکڑنے کی اس شخص کے حال کے ساتھ جو اوپر ہو کسی پر اور سوار ہو اس پر، اور عربوں نے تصریح کی ہے اس طرح تمثیل کی اپنے قول ''اِمْتَطَی الْجَهْلَ وَالْغَویٰ: :وَاقْتَعَدَغَارِبَ الْهَویٰ'' میں۔ اور یہ (ہدایت پر متمکن ہونا) حاصل ہوتا ہے فکر کو (مخلوق سے) فارغ کرنے اور ہمیشہ غور وفکر کرنا قائم کئے ہوئے دلائل میں اور ہمیشگی کے ساتھ محاسبہ کرنے سے نفس کا باب عمل میں۔ اور نکرہ لایا گیا ہے ''ھدیٗ'' کو تعظیم کے لئے پس گویا مراد لی گئی ہے ہدایت سے ایسی قسم جو نہیں پہنچا جا سکتا اس کی حقیقت کو اور نہیں پہنچا جا سکتا ہے اس کے مرتبہ کو، اور اس کی نظیر ہذلی کا قول ہے: ''فَلَاوَاَبِی الطَّیْرِ الْمُرِبَّةِبِالضُّحیٰ: :عَلَی خَالِدٍلَقَدْ وَقَعْتَ عَلَی لَحْمٍ'' اور مؤکد کردی گئی اس کی تعظیم اس سے کہ اللہ تعالیٰ عطاء کرنے والے اور توفیق دینے والے ہیں اس کی۔ اور ادغام کردیا گیا ہے نون کا راء میں غنہ کے ساتھ اور بغیر غنہ کے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''عَـلَـی'' کے معنیٰ کو بیان کیا ہے۔ پھر ہدایت پر مستقر اور متمکن ہونے کا سبب بیان

کیا ہے۔ پھر ''هُدیً'' کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر ادغام کی دو قسموں کو بیان کیا ہے۔

(1) ''اُولٰئِکَ عَلٰی هُدیً مِن رَّبِّهِمْ'' کا معنی ہے'' یہ لوگ ہدایت کے اوپر ہیں'' کیونکہ لفظ ''علی'' استعلاء کے لئے آتا ہے جیسے: ''زیدٌ علی السقف'' زید چھت کے اوپر ہے اور ''زیدٌ علی الفرس'' زید گھوڑے کے اوپر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کسی شئ کے اوپر ہونا تو اس وقت ممکن ہے کہ وہ شئ ذی جسم ہو جبکہ ہدایت تو ایک معنوی چیز ہے جس کے اوپر ہونا تو متصور نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ آیت مبارکہ میں ''عَلٰی'' حقیقۃً استعلاء کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ تمثیل ہے یعنی مؤمنین، ہدایت اور ہدایت پر متمکن اور مستقر ہونے سے ماخوذ ہیئت کو تشبیہ دی ہے راکب، مرکوب اور راکب کے مرکوب کے اوپر ہونے سے ماخوذ ہیئت کے ساتھ۔ اور ایک ہیئت منتزعہ کو دوسری ہیئت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینے کو تمثیل کہتے ہیں، لہذا یہ تمثیل ہے حقیقۃً استعلاء نہیں کہ جس سے مذکورہ اشکال پیدا ہو۔

جب ''عَلٰی هُدیً مِنْ رَّبِّهِمْ'' میں ایک معنوی شئ کو تشبیہ دی سواری کے ساتھ جو کہ ایک عین ہے تو بظاہر اس میں ذرا سا بعد معلوم ہوتا ہے، اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کا ازالہ کرتے ہوئے کہا کہ اس طرح کی تشبیہ میں تو کوئی بعد نہیں بلکہ یہ تو لوگوں میں متعارف ہے جیسا کہ کہتے ہیں ''اِمْتَطٰی الْجَهْلَ وَالْغَوٰی'' (جہالت اور گمراہی کو سواری بنایا) قائل نے اپنے اس قول میں جہالت اور گمراہی کو سواری کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اسی طرح کہتے ہیں ''اِقْتَعَدَ غَارِبَ الْهَوٰی'' (خواہشات کی کوہان پر بیٹھ گیا) غارب جانور کی گردن اور کوہان کے درمیان کو کہتے ہیں، یہاں مطلق کمر مراد ہے، قائل نے اپنے قول میں خواہشات کو اونٹ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس کے لئے غارب کو ثابت کیا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ہدایت پر متمکن اور مستقر ہونے کے دو سبب ذکر کیے ہیں ایک یہ کہ قوت نظریہ کامل ہو اور دوسرا یہ کہ قوت عملیہ کامل ہو۔ ظاہر ہے کہ پہلا سبب مخلوق سے یکسو ہو کر اللہ تعالیٰ کی جانب سے قائم کردہ دلائل (کائنات میں موجود وجود باری تعالیٰ کے دلائل) میں مسلسل غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسرا سبب باب عمل میں مسلسل نفس کا محاسبہ کر کے اس کو نیک اعمال کا عادی بنانے سے حاصل ہوتا ہے۔

(3) ''هُدیً من ربهم'' میں ''هُدیً'' نکرہ ہے اور تنکیر یہاں تعظیم کے لئے ہے یعنی یہ لوگ باری تعالیٰ کی جانب سے عظیم ہدایت پر قائم ہیں کہ نہ اس کی انتہاء تک کوئی پہنچ سکتا اور نہ اس کے مرتبہ تک کوئی پہنچ سکتا۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں تنکیر برائے تعظیم کی نظیر ہذلی کا یہ شعر ہے۔ **شعر**: فلا وابی الطیر المُربّة بالضحیٰ: : علی خَالِدٍ لَقَدْ وَقَعْتُ علی لَحْمٍ ۔[ایسا نہیں، بلکہ ان پرندوں کے باپ کی قسم جو چاشت کے وقت خالد کی لاش پر واقع ہوئے ہیں، یقیناً بہت بڑے گوشت پر گرے] محل استشہاد لفظ ''لحمٍ'' ہے جس کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے یعنی پرندے ایک بہت بڑے گوشت پر واقع ہوئے۔ یہ شعر خویلد بن مرہ ہذلی کا ہے خالد بن زہیر کے مرثیہ میں پڑھا۔ خالد بڑے مرتبے کا آدمی تھا جس کو قتل کر دیا گیا تھا اور لاش پر پرندے واقع ہوئے تھے شاعر نے ''لحم'' کو نکرہ ذکر کر کے اسے عظیم گوشت قرار دیا جس سے خود خالد کی عظمت کی طرف اشارہ ہے۔ ''قدر الشیٔ'' بمعنیٰ ''مبلغ الشیٔ'' پس

''لایقادر قدره'' بمعنی ''لایبلغ مبلغه ومرتبته''۔ شعر کے آخری جملہ میں غیب سے خطاب کی طرف التفات ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ ہدایت کا باری تعالیٰ کی جانب سے ہونا تو متعین ہے پھر ''مـــن ربّهـــم'' کہنے کا کیا فائدہ ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ فائدہ اس تعظیم کی تاکید ہے جو ''هــدیً'' کی تنکیر سے مستفاد ہے کیونکہ باری تعالیٰ کی طرف کسی شی کی نسبت سے اس شی کی عظمت معلوم ہوتی ہے۔ پس معنی یہ ہے کہ یہ لوگ ایسی عظیم ہدایت پر ہیں کہ جس کا عطاء کرنے والا اور جس کی توفیق دینے والا خود باری تعالیٰ ہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ''مـــن ربّهـــم'' میں نون کو راء میں مدغم کیا گیا ہے پھر اسے غنہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بغیر غنہ کے بھی۔ غنہ اس آواز کو کہتے ہیں جو خیشوم سے نکلے۔ مگر جمہور قراء اسے غنہ کے بغیر پڑھتے ہیں وقـد قـال القـراء: انـه یجب إدغام النـون السـاكـنة والتـنـويـن فـي الـلام والراء بلاغنة عندالجمهور وعليه الاكثر كمافي الشاطبية وشروحها وذهب كثير من أهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة (حاشیۃ الشہاب: ۱/ ۳۸۷)

﴿وَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ (1) كُرِّرَ فِيهِ اِسْمُ الْإِشَارَةِ تَنْبِيهًا عَلٰى أَنَّ اِتِّصَافَهُمْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ يَقْتَضِي كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْاَثَرَتَيْنِ، وَاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا كَافٍ فِي تَمْيِيْزِهِمْ بِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ، (2) وَوُسِّطَ الْعَاطِفُ لِاخْتِلَافِ مَفْهُوْمِ الْجُمْلَتَيْنِ هٰهُنَا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ: اُولٰئِکَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰئِکَ هُمُ الْغَافِلُوْنَ. فَاِنَّ التَّسْجِيْلَ بِالْغَفْلَةِ وَالتَّشْبِيْهَ بِالْبَهَائِمِ شَيْءٌ وَاحِدٌ فَكَانَتِ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ مُقَرِّرَةً لِلْاُوْلٰى فَلَا تُنَاسِبُ الْعَطْفَ (3) وَهُمْ فَصْلٌ يَفْصِلُ الْخَبَرَ عَنِ الصِّفَةِ وَيُؤَكِّدُ النِّسْبَةَ وَيُفِيْدُ اخْتِصَاصَ الْمُسْنَدِ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ، اَوْ مُبْتَدَأٌ وَالْمُفْلِحُوْنَ خَبَرُهٗ، وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ اُولٰئِکَ. (4) وَالْمُفْلِحُ بِالْحَاءِ وَالْجِيْمِ اَلْفَائِزُ بِالْمَطْلُوْبِ كَاَنَّهُ الَّذِيْ اِنْفَتَحَتْ لَهٗ وُجُوْهُ الظَّفَرِ، وَهٰذَا التَّرْكِيْبُ وَمَا يُشَارِكُهٗ فِي الْفَاءِ وَالْعَيْنِ نَحْوُ فَلَقَ وَفَلَذَ وَفَلٰى يَدُلُّ عَلَى الشَّقِّ وَالْفَتْحِ.

ترجمہ: ۔[اور وہی ہیں فلاح پانے والے] مکرر لایا گیا اس جملہ میں اسم اشارہ تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ متصف ہونا ان کا ان صفات کے ساتھ تقاضا کرتا ہے ہر ایک کا ان دو اثروں میں سے، اور یہ کہ ہر ایک ان دو میں سے کافی ہے متقین کو امتیاز دینے میں اس کے ساتھ غیر متقین سے۔ اور درمیان میں لایا گیا ہے عاطف، یہاں دونوں جملوں کے مفہوم کے مختلف ہونے کی وجہ سے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول ''اُولٰئِکَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰئِکَ هُمُ الْغَافِلُوْنَ'' کے کیونکہ حکم لگانا غفلت کا اور تشبیہ دینا جانوروں کے ساتھ (دونوں) ایک شی ہیں، پس ہوگا جملہ ثانیہ پختہ کرنے والا اول کو، پس مناسب نہیں ہے عطف۔ اور ''هم'' ضمیر فصل ہے جدا کرتی ہے خبر کو صفت سے اور موکد کر دیتی ہے نسبت کو اور فائدہ دیتی ہے اختصاصِ مسند کا مسند الیہ کے ساتھ۔ یا (هم) مبتداء ہے اور ''الْمُفْلِحُوْنَ'' اس کی خبر ہے اور جملہ خبر ہے ''اُولٰئِک'' کی۔ اور ''مفلح'' حاء اور جیم کے ساتھ مقصود میں کامیاب کو کہتے ہیں گویا یہ وہ ہے جس کے لئے کھل گئے کامیابی کے راستے۔ اور یہ ترکیب اور جو لفظ اس کے ساتھ شریک ہو فاء اور عین میں جیسے

''فلق ، فلذ ، فلی'' دلالت کرتی ہے پھاڑنے اور کھولنے پر۔

تشریح ۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چند امور کو بیان کیا ہے۔ شروع میں ایک سوال کے دو جواب دیے ہیں۔ پھر دونوں جملوں کے درمیان میں حرف عطف ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر ''ھُمْ'' ضمیر کا فائدہ اور اس کی ترکیب کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظ مفلح کی تحقیق کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ ''اُولٰـئِکَ'' اسم اشارہ کو مکرر کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اُولٰـئِکَ'' سے متقین اور ان کی صفات کی طرف اشارہ ہے پھر اس پر ہدایت اور فلاح کا حکم لگایا ہے جس سے اشارہ کیا کہ متقین کی مذکورہ صفات ان دونوں احکام (ہدایت اور فلاح) کے لئے علت ہیں۔ اور ''اولٰئک'' کو مکرر ذکر کرنے سے یہ اشارہ کیا کہ مذکورہ صفات ان دونوں اثروں اور حکموں (عَلٰی هُدًى مِن رَّبِّهِمْ اور هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ) کا الگ الگ تقاضا کرتی ہیں کیونکہ علت کا تکرار معلول کے تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ جبکہ اسم اشارہ مکرر نہ لانے سے یہ وہم پیدا ہوسکتا کہ مذکورہ صفات صرف معطوف علیہ کا تقاضا کرتی ہیں معطوف کا تقاضا نہیں کرتی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تکرار اسم اشارہ سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ مذکورہ دونوں اثروں میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے تمیز دینے کے لئے کافی ہے، جبکہ اسم اشارہ کے تکرار کے بغیر یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ شاید متقین ان دونوں اثروں کے مجموعہ کی وجہ سے اغیار سے ممتاز ہوں کسی ایک اثر سے یہ امتیاز حاصل نہیں ہوتا۔ اسم اشارہ کے تکرار سے اس وہم کو دور کر دیا۔

(2) سوال یہ ہے کہ مذکورہ آیت ''اُولٰـئِکَ عَلٰی هُدًى مِن رَّبِّهِمْ وَاُولٰـئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' میں دو جملوں کے درمیان حرف عطف کو ذکر کیا ہے جبکہ اسی طرح کے دو جملہ اس آیت ''اُولٰـئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰـئِکَ هُمُ الْغَافِلُوْنَ'' [الاعراف:۱۷۹] (وہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں، بلکہ وہ اُن سے زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں) میں بھی ہیں مگر ان کے درمیان حرف عطف کو ذکر نہیں کیا ہے دونوں میں وجہ فرق کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ سورۃ بقرہ کی مذکورہ آیت کے دونوں جملوں میں اس اعتبار سے مناسبت پائی جاتی ہے کہ دونوں کا مسند الیہ (اولـــئک) ایک ہے مگر دونوں کی خبروں میں فرق ہے پہلے کی خبر ''عَلٰی هُدًى مِن رَّبِّهِمْ'' ہے اور ہدایت (بمعنی مطلوب کی طرف رہنمائی کرنا) کا تعلق دنیا سے ہے جبکہ دوسرے جملہ کی خبر ''اَلْمُفْلِحُوْنَ'' ہے اور فلاح کا تعلق آخرت کے ساتھ ہے لہذا دونوں میں فرق ہے۔ مگر اس اعتبار سے ان دونوں میں مناسبت بھی پائی جاتی ہے کہ فلاح ہدایت کا نتیجہ ہے۔ اس طرح دونوں جملوں میں من وجہ تغائر اور من وجہ تناسب موجود ہے اس لئے دوسرے جملے کو پہلے پر عطف کیا کیونکہ معطوفہ جملوں میں بھی من وجہ تناسب اور من وجہ تغائر ہوتا ہے۔

بخلاف سورۃ اعراف کی آیت کے کہ اس میں ''اُولٰـئِکَ کَالْاَنْعَامِ'' اور ''اُولٰـئِکَ هُمُ الْغَافِلُوْنَ'' کے لفظ اور مفہوم میں اگر چہ اختلاف ہے مگر مقصود دونوں کا ایک ہے کیونکہ جانوروں کے ساتھ تشبیہ دینے سے بھی مقصود یہی ہے کہ یہ انتہائی درجہ کے غافل ہیں۔ لہذا دوسرے جملہ میں ان پر غفلت کا حکم لگانا اور پہلے جملہ میں ان کو جانوروں کے ساتھ مشابہ قرار دینا ایک ہی معنی رکھتا ہے پس

دوسرا جملہ پہلے کی تقریر اور تاکید کرتا ہے اس لئے دونوں کے درمیان حرف عطف لانے کی کوئی وجہ نہیں یعنی چونکہ دونوں میں کمال اتصال پایا جاتا ہے من وجہ مغایرت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دونوں کے درمیان حرف عطف لانا درست نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''ھُم'' ضمیر یا تو برائے فصل ہے جس کے تین فائدے ہوسکتے ہیں (۱) یہ کہ ''ھم'' ضمیر کے بغیر ''اُولٰئک المُفلِحُون'' کہنے میں سامع کو وہم ہوسکتا کہ شاید ''المُفلِحُون'' صفت ہے ''اُولٰئک'' کے لئے اس لئے وہ خبر کے انتظار میں رہے گا۔ مگر ''ھم'' ضمیر فاصل لانے سے یہ وہم ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ضمیر موصوف نہیں بن سکتی ہے کہ ''المُفلِحُون'' اس کے لئے صفت ہو۔ پس ضمیر درمیان میں لانے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ''المُفلِحُون'' خبر ہے۔(۲) ''ھم'' ضمیر اس نسبت کی تاکید کرتی ہے جو ''اُولٰئک'' اور ''المُفلِحُون'' کے درمیان میں ہے کیونکہ اس میں دلالت پائی جاتی ہے مبتدا اور خبر میں ربط کی تقویت پر۔ (۳) مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کردیتی ہے پس ''اُولٰئک ھُمُ المُفلِحُون'' کا معنی ہے ''فلاح ان لوگوں کے ساتھ مختص ہے''۔ مگر یہ بات یادرہے کہ ضمیر فصل اختصاص کا فائدہ اس وقت دیتی ہے کہ خبر نکرہ ہو، اگر خبر معرفہ ہو تو اختصاص مبتدا اور خبر کے معرفہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے اس وقت ضمیر فصل سے صرف اسی اختصاص کی تاکید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

اور یا ''ھم'' ضمیر مبتداء ہے اور ''المُفلِحُون'' اس کے لئے خبر ہے مبتدا خبر ملکر مجموعہ ''اُولٰئک'' کے لئے خبر ہے۔ جبکہ ضمیر فصل ہونے کی صورت میں ترکیب اس طرح ہوگی کہ ''اُولٰئک'' مبتدا ''ھم'' ضمیر فصل اور ''المُفلِحُون'' مبتداء کے لئے خبر ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خواہ حاء کے ساتھ ''المُفلِح'' ہو یا جیم کے ساتھ ''المفلج'' ہو دونوں کا معنی ایک ہے یعنی اپنے مطلوب میں کامیاب شخص کو مفلح یا مفلج کہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ''فلح'' کا لغوی معنی تو کھولنا اور پھاڑنا ہے تو کھولنے اور فائز بالمطلوب میں مناسبت کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ فائز بالمطلوب کے لئے بھی گویا کامیابی کے راستے کھل جاتے ہیں یوں دونوں میں مناسبت ثابت ہوگئی۔ قاضی صاحبؒ نے ایک لفظی قاعدہ بیان کیا ہے کہ خود لفظ ''فلح'' اور جو بھی لفظ فاء اور عین کلمہ میں ''فلح'' کے ساتھ شریک ہو (یعنی فاء کے مقابلہ میں فاء ہو اور عین کے مقابلے میں لام ہو) تو وہ کھولنے اور پھاڑنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے جیسے: ''فلق'' بمعنی شق، پھاڑنا، اور ''فلذ'' بمعنی قطع، کاٹنا، اور ''فلی'' بمعنی بالوں کو جوں تلاش کرنے کے لئے کھولنا۔

(1) وَتَعْرِيْفُ الْمُفْلِحِيْنَ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى أَنَّ الْمُتَّقِيْنَ هُمُ النَّاسُ الَّذِيْنَ بَلَغَكَ أَنَّهُمُ الْمُفْلِحُوْنَ فِي الْآخِرَةِ، (2) أَوِ الْإِشَارَةِ إِلٰى مَا يَعْرِفُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ حَقِيْقَةِ الْمُفْلِحِيْنَ وَخُصُوْصِيَّاتِهِمْ. (3) تَنْبِيْهٌ تَأَمَّلْ كَيْفَ نَبَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى عَلٰى اِخْتِصَاصِ الْمُتَّقِيْنَ بِنَيْلِ مَا لَا يَنَالُهُ أَحَدٌ مِنْ وُجُوْهٍ شَتّٰى: بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلٰى اِسْمِ الْإِشَارَةِ لِلتَّعْلِيْلِ مَعَ الْإِيْجَازِ، (4) وَتَكْرِيْرُهُ وَتَعْرِيْفُ الْخَبَرِ، (5) وَتَوْسِيْطُ الْفَصْلِ لِإِظْهَارِ قَدْرِهِمْ وَالتَّرْغِيْبِ فِي اقْتِفَاءِ أَثَرِهِمْ، (6) وَقَدْ تَشَبَّثَ بِهِ الْوَعِيْدِيَّةُ فِي خُلُوْدِ الْفُسَّاقِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ. وَرُدَّ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُفْلِحِيْنَ الْكَامِلُوْنَ فِي الْفَلَاحِ وَيَلْزَمُهُ عَدَمُ كَمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَيْسَ عَلٰى صِفَتِهِمْ لَا عَدَمُ الْفَلَاحِ لَهُ رَأْسًا.

ترجمہ:۔اور''اَلْمُفْلِحُوْنَ'' کی تعریف دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ متقین وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں آپ کو خبر پہنچی ہے کہ وہ فلاح پانے والے ہیں آخرت میں۔ یا اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو جانتا ہے ہر ایک یعنی فلاح پانے والوں کی حقیقت اور ان کی خصوصیات۔ تنبیہ: غور کرو کس طرح تنبیہ فرمائی اللہ تعالیٰ نے متقین کے اختصاص پر ان چیزوں کے پانے ساتھ جو نہیں پاسکتے ہیں ان کو کوئی ایک، مختلف طریقوں سے۔ بناء کرنا کلام کو اسم اشارہ پر تعلیل کے لئے اختصار کے ساتھ، اور مکرر لانا اسم اشارہ کا اور خبر کو معرفہ ذکر کرنا اور درمیان میں ضمیر فصل لانا ان کے مرتبے کو ظاہر کرنے کے لئے اور ترغیب دینے کے لئے ان کے قدم پر چلنے کی۔ اور تحقیق استدلال کیا ہے اس کے ساتھ وعیدیہ فرقے نے اہل قبلہ میں سے فساق کے ہمیشہ جہنم میں رہنے کے بارے میں۔ اور رد کر دیا گیا ہے (اس استدلال کو) کہ مراد مفلحون سے وہ ہیں جو فلاح میں کامل ہیں، اور لازم ہے اس کو کامل فلاح کا نہ ہونا اس شخص کے لئے جو نہیں ہے ان کے طریقے پر، نہ بالکلیہ عدم فلاح اس کے لئے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں''اَلْـمُـفْـلِـحُـوْنَ'' کے الف لام کے بارے میں بتایا ہے کہ الف لام عہدی بھی ہوسکتا ہے اور جنسی بھی ہوسکتا ہے۔ پھر ماقبل مضمون کے نکتوں کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک باطل فرقے کے استدلال اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

(1)''اَلْـمُـفْلِحُوْنَ'' کے الف لام میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ عہد خارجی کے لئے ہو یعنی مخاطب کو یہ بات پہنچی ہے کہ عالم میں ایک معلوم گروہ ہے جن کو دنیا میں متقین کہتے ہیں اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک گروہ ہے جن کو آخرت میں مفلحون کہتے ہیں، مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ دونوں گروہ ذاتی طور پر متحد ہیں یا دونوں میں مغائرت ہے۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب کوئی دونوں گروہوں کو جانتا ہو تو ان دونوں کا متحد ہونا بھی جانتا ہو پس گویا یوں سوال کیا گیا کہ کیا یہ دونوں گروہ ایک ہیں یا الگ الگ ہیں؟ جواب دیا گیا کہ دنیا میں جن کے بارے میں تجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ وہ متقین یہی لوگ آخرت میں فلاح پانے والے ہیں یعنی دونوں گروہوں میں اتحاد ہے مغائرت نہیں۔

(2) دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام جنسی ہو اس صورت میں مفلحون کی اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے جس کو ہر کوئی جانتا ہے یعنی مفلحون کی حقیقت سے ان کی وہ خصوصیات مراد ہیں جن کو''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ الخ'' میں بیان کیا ہے۔

ف:۔اس طرح کی ترکیب میں مبتدأ سے ایسی ذات مراد ہوتی ہے جس میں یا تو حقیقۃً خبر کے منحصر ہونے کا قصد کیا گیا ہو جیسے:''زیـــــد الامیــــــر'' جب امارت زید میں منحصر ہو اور شہر میں کوئی اور امیر نہ ہو، اور یا ادعاءً انحصار کا قصد کیا گیا ہو جیسے:''زیـــد الشجـــاع'' جب شجاعت زید میں علی وجہ الکمال پائی جاتی ہو گویا متکلم کا دعوی ہے کہ دنیا میں کوئی اور شجاع نہیں ہے۔ اور کبھی خبر معرف باللام سے ایسے مفہوم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو مفہوم مبتدأ کا مغائر نہیں ہوتا یعنی مبتدأ بعینہ یہی جنس ہے یہ مطلب نہیں کہ خبر کا مفہوم مبتدأ کا مغائر ہے اور مبتداء میں منحصر ہے۔ یہ آخری معنی صاحب کشافؒ نے اختیار کیا ہے کیونکہ اس میں مبالغہ زیادہ ہے کہ متقین یہی مفلحین ہیں اس حقیقت سے کسی اور حقیقت کی طرف متجاوز نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ نے ماقبل مضمون کے نکتوں کو بیان کیا ہے کہ ذرا اس بارے میں غور کریں کہ باری تعالیٰ نے اپنے گذشتہ کلام میں چار طرح سے لوگوں کو متنبہ کیا ہے کہ متقین جن اُمور کے ساتھ مختص ہیں وہ کسی اور کو حاصل نہیں۔ (ا) باری تعالیٰ نے اپنے کلام میں اسم اشارہ (اُولٰئِکَ) سے متقین اور ان کی تمام صفات کی طرف اشارہ کیا ہے اور پھر حکم لگایا ہے کہ یہ لوگ ہدایت پر ہیں فلاح پانے والے ہیں اور قاعدہ گذر چکا کہ حکم جب موصوف بالصفات پر لگ جائے تو اس حکم کے لئے علت یہی صفات ہوتی ہیں۔ یہاں اس علت کی طرف اشارہ ہے اور مذکورہ علت متقین کے ساتھ خاص ہے لہٰذا معلول بھی متقین کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور کلام میں اختصار بھی ہے کہ تمام صفات کو دوبارہ ذکر نہیں کیا ہے صرف اسم اشارہ سے مختصر طور پر ان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ف۔ ''تنبیہ'' ماخوذ ہے ''نبھہ من نومہ'' سے جب نائم کو نیند سے بیدار کیا جائے، اور مصنفین کی اصطلاح میں اسے ایسے مسئلے کے عنوان کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے جو ماقبل سے اخذ کیا جا سکتا ہو، مگر صراحۃً ذکر نہ ہو۔ ''کیف'' محل نصب میں ہے ''تـأمـل'' ـــ ـت مفعول ہے اب اس میں استفہام کا معنیٰ نہیں پایا جاتا بلکہ ظرف کے معنیٰ میں ہے گویا یوں کہا ''تأمـل فـی کیفیة تنبیـه اللّٰـه تعالیٰ''۔ ''من وجوه شتّیٰ'' کا تعلق ''نبّه'' کے ساتھ ہے ''ای نبه من وجوهٍ شتّیٰ''۔

(4)۔ (۲) اسم اشارہ کو مکرر ذکر کیا ہے جس سے یہ اشارہ کیا ہے کہ متقین کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا ان دونوں حکموں (ہدایت پر ہونا اور فلاح پانے والا ہونا) میں سے ہر ایک کا علی الانفراد تقاضا کرتا ہے اور دونوں حکموں میں سے ہر ایک متقین کو ماعدا سے ممتاز کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اسم اشارہ مکرر ذکر نہ کرتے تو پھر اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ دونوں حکموں کا مجموعہ متقین کے ساتھ خاص ہے اور دونوں کا مجموعہ متقین کو ماعدا سے ممتاز کرتا ہے۔ پس اگر اسم اشارہ کو مکرر ذکر نہ کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ شاید ہر ایک حکم متقین کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ علی الانفراد غیر متقین میں بھی پایا جاتا ہو حالانکہ ایسا نہیں۔

(۳) ''اُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' میں خبر ''الْـمُفْلِحُوْنَ'' معرفہ ہے اور قاعدہ گذر چکا ہے کہ مبتداء اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا حصر کا فائدہ دیتا ہے یعنی فلاح متقین پر منحصر ہے متقین سے متجاوز نہیں ہے دوسروں کی طرف۔

(5)۔ (۴) درمیان میں ضمیر فصل نسبت کی تاکید کے لئے لائی گئی ہے یعنی متقین کی طرف جو فلاح کی نسبت کی گئی ہے کہ متقین فلاح کے ساتھ مختص ہیں ضمیر فصل اس نسبت کی تاکید کرتی ہے۔ قاضی صاحبؒ کا قول ''لاظهـار قـدرهم الخ'' متعلق ہے ''نبّه'' کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ نے متقین کے مذکورہ چار خواص کو ان کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اور اس لئے تاکہ دوسروں کے لئے ان کا اتباع کرنے کی ترغیب ہو کہ جو بھی متقین کا اتباع کرے گا اس کو اس طرح قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اختصاص (کہ اُخروی فلاح صرف متقین کو حاصل ہے) سے وعیدیہ فرقے (مراد معتزلہ اور خوارج ہیں) نے یہ استدلال کیا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو اہل قبلہ متقین نہیں ہیں بلکہ کبائر کے مرتکب فساق ہیں وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے کیونکہ ''اُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' میں ہم نے حصر ثابت کیا تھا کہ فلاح پانے والے صرف متقین

ہیں۔ ظاہر ہے کہ حصر سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ غیر متقین فلاح نہیں پائیں گے اور آخرت میں دو ہی صورتیں ہیں یا فلاح ہے اور یا عذاب ہے، جب فساق سے ایک (فلاح) کی نفی کی گئی تو دوسری صورت (عذاب) متعین ہے۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ مذکورہ انحصار کمال فلاح کے اعتبار سے ہے نفس فلاح کے اعتبار سے نہیں یعنی کامل فلاح آخرت میں متقین کے ساتھ خاص ہے باقی جن لوگوں میں متقین کی صفات نہیں پائی جاتی ہیں یعنی گناہ کبیرہ کے مرتکب ہیں ان کو کامل فلاح حاصل نہ ہوگی۔ یہ مطلب نہیں کہ ان کو نفس فلاح حاصل نہ ہوگی بلکہ نفس فلاح (کسی وقت دخول جنت) ان کو بھی حاصل ہوگی ہے، لہٰذا مذکورہ انحصار سے یہ استدلال کرنا درست نہیں کہ فساق ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ (1) لَمَّا ذَكَرَ خَاصَّةَ عِبَادِهِ وَخَالِصَةَ أَوْلِيَائِهِ بِصِفَاتِهِمُ الَّتِيْ أَهَّلَتْهُمْ لِلْهُدٰى وَالْفَلَاحِ عَقَّبَهُمْ بِأَضْدَادِهِمُ الْعُتَاةِ الْمَرَدَةِ الَّذِيْنَ لَايَنْفَعُ فِيْهِمُ الْهُدٰى وَلَايُغْنِيْ عَنْهُمُ الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ، (2) وَلَمْ يُعْطَفْ قِصَّتُهُمْ عَلٰى قِصَّةِ الْمُؤْمِنِيْنَ كَمَا عُطِفَ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ، (3) لِتَبَايُنِهِمَا فِي الْغَرَضِ فَإِنَّ الْأُوْلٰى سِيْقَتْ لِذِكْرِ الْكِتَابِ وَبَيَانِ شَأْنِهِ وَالْأُخْرٰى مَسُوْقَةٌ لِشَرْحِ تَمَرُّدِهِمْ وَانْهِمَاكِهِمْ فِي الضَّلَالِ. (4) وَإِنَّ مِنَ الْحُرُوْفِ الَّتِيْ تَشَابَهَتِ الْفِعْلَ فِيْ عَدَدِ الْحُرُوْفِ وَالْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ (5) وَلُزُوْمِ الْأَسْمَاءِ وَإِعْطَاءِ مَعَانِيْهِ وَالْمُتَعَدِّيْ خَاصَّةً فِيْ دُخُوْلِهَا عَلٰى اِسْمَيْنِ وَلِذَالِكَ أُعْمِلَتْ عَمَلَهُ الْفَرْعِيَّ وَهُوَ نَصْبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِيْ إِيْذَانًا بِأَنَّهُ فَرْعٌ فِي الْعَمَلِ دَخِيْلٌ فِيْهِ.

ترجمہ:۔ [بے شک وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا] جب ذکر کیا اپنے خاص بندوں کو اور اپنے خالص اولیاء کو ان صفات کے ساتھ جن صفات نے ان کو اہل بنایا ہدایت اور فلاح کا تو پیچھے لایا ان کے اضداد وہ نافرمان اور سرکش جو فائدہ نہیں دیتی ان کو ہدایت اور نہ فائدہ دیتے ہے ان کو آیتیں اور ڈرانے والے۔ اور عطف نہیں کیا گیا ان کا قصہ، مومنوں کے قصہ پر جس طرح کہ عطف کیا گیا باری تعالیٰ کے قول ''اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ'' بوجہ دونوں کے متباین ہونے کے غرض میں، کیونکہ پہلا کلام لایا گیا ہے کتاب کے ذکر اور اس کی شان کو بیان کرنے کے لئے اور دوسرا کلام لایا گیا ہے ان کی سرکشی اور گمراہی میں انہماک کے بیان کے لئے۔ اور ''اِنَّ'' ان حروف میں سے ہے جو مشابہ ہیں فعل کے ساتھ عدد حروف میں اور مبنی علی الفتح ہونے میں اور لزوم اسماء میں اور فعل کے معانی دینے میں۔ اور متعدی خاص کر اس کے دو اسموں پر داخل ہونے میں۔ اور اسی وجہ سے عمل دیا گیا فعل کا فرعی عمل، اور وہ نصب ہے جزء اول کا اور رفع ہے جزء ثانی کا یہ بتانے کے لئے کہ یہ فرع ہے عمل میں اور دخیل ہے اس میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ اس آیت کا ربط بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ اس آیت کا ماقبل پر واو عاطفہ کے ذریعہ عطف کیوں نہیں کیا گیا ہے؟ پھر لفظ ''اِنَّ'' کی تحقیق اور اس کے عمل کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں باری تعالیٰ نے اپنے خاص بندوں اور مخلص دوستوں کا ذکر کیا ہے اور ان کی الگ

صفات کو ذکر کیا ہے جن صفات (مراد اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ الخ ہیں) نے ان کو دنیا میں ہدایت کے اہل اور آخرت میں فلاح کے مستحق بنا دیا ہے۔ اب ان کے بعد ان کے اضداد کو ذکر کیا ہے یعنی ایسے سرعام کفر کرنے والے جو حد سے تجاوز کرنے والے اور انتہائی سرکش ہیں جن کے لئے ہدایت مفید نہیں ہے اور جن کو معجزات اور ڈرانے والے کچھ کام نہیں آتے۔ اس طرح ان دونوں فریقوں میں تضاد کا تعلق ثابت ہوا۔

(2) باری تعالیٰ نے ''اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' کو واو عاطفہ کے بغیر ذکر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان سرکش کفار کے قصہ ما قبل میں مذکور فرمان بردار مومنین کے قصہ پر عطف کیوں نہیں کیا ہے؟ جبکہ دوسرے موقع پر باری تعالیٰ نے نیک لوگوں اور فساق کا ذکر کرتے ہوئے فساق کے حکم کو نیک لوگوں کے حکم پر عطف کیا ہے قال تعالیٰ ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ﴾ [الانفطار: ۱۳،۱۴] (یقین رکھو کہ نیک لوگ یقیناً بڑی نعمتوں میں ہوں گے، اور بدکار ضرور دوزخ میں ہوں گے) دیکھیں ''اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ'' سے نیک لوگوں کا حکم بیان کیا ہے اور یہ جملہ معطوف علیہ ہے اور ''وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ'' سے برے لوگوں کا حکم بیان کیا ہے اور یہ معطوف ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' اور ما قبل جملہ کی غرض میں تبائن ہے کیونکہ ''ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیْهِ الخ'' سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ یہ کامل کتاب ہے جس میں کسی قسم کا شک نہیں متقین کے لئے ہدایت ہے۔ جبکہ ''اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ کفار اپنے کفر پر مصر اور انتہائی سرکش ہیں اور اپنی گمراہی میں انتہائی منہمک ہیں جن کے لئے انذار قطعاً مفید نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں جملوں کی غرض میں بہت زیادہ بعد ہے جو دونوں میں کمالِ انقطاع کی علامت ہے کیونکہ نہ دونوں جملوں کے مسند الیہ میں مناسبت ہے اور نہ مسند میں، جبکہ عطف کے لئے دونوں جملوں میں مناسبت ضروری ہے۔

باقی سورۃ انفطار کے دونوں جملوں میں عطف کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں جملوں کے مسند الیہ میں تضاد کا تعلق ہے اس لئے کہ مسلمان ضد ہے کافر کی اسی طرح دونوں کے مسندوں میں بھی تضاد کا تعلق ہے اور علماء دو چیزوں میں نسبتِ تضاد کو بھی ایک طرح کی مناسبت قرار دیتے ہیں جو کمالِ انقطاع کے لئے مانع ہے لہٰذا دونوں جملوں میں عطف سے کوئی مانع نہیں پایا جاتا ہے اس لئے ان کے درمیان حرف عطف لانا درست ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے لفظ ''اِنَّ'' کی تحقیق بیان کی ہے کہ ''اِنَّ'' ان حروف میں سے ہے جو فعل کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ حروفِ مشبہ بالفعل فعل کے ساتھ تین طرح سے مشابہت رکھتے ہیں، لفظاً، استعمالاً اور معنًی۔ لفظاً دو طرح سے مشابہت رکھتے ہیں ایک یہ کہ عددِ حروف میں یہ حروف فعل کے ساتھ مشابہ ہیں یعنی جس طرح کہ فعل ثلاثی، رباعی، خماسی آتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی بعض ثلاثی ہیں مثلاً ''اِنَّ، اَنَّ، لَیْتَ'' تین تین حروف پر مشتمل ہیں اور بعض رباعی جیسے ''لَعَلَّ، کَاَنَّ'' چار چار حروف پر مشتمل ہیں اور اور بعض خماسی جیسے ''لٰکِنَّ'' پانچ حروف پر مشتمل ہے۔ اور لفظاً دوسری مشابہت اس طرح ہے کہ جیسا کہ فعل ماضی مبنی بر فتح ہوتا ہے اسی

طرح یہ حروف بھی مبنی برفتحہ ہوتے ہیں۔
(5)اور استعمالاً مشابہت اس طرح پائی جاتی ہے کہ جیسا کہ فعل لزوماً اسم پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حروف مشبہ بالفعل بھی
لزوماً اسم پر داخل ہوتے ہیں۔اور معنوی مشابہت اس طرح پائی جاتی ہے کہ حروف مشبہ بالفعل افعال کے معانی دیتے
ہیں مثلاً ''اِنَّ،اَنَّ ''تحقیق کا معنی دیتے ہیں اور ''کَانَّ '' تشبیہ کا اور ''لٰکِنَّ '' استدراک کا اور ''لَیتَ ''تمنی کا اور ''لَعَلَّ'' ترجی کا معنی
دیتا ہے۔اور فعل متعدی کے ساتھ حروف مشبہ بالفعل کی خاص مشابہت یہ ہے کہ جس طرح کہ فعل متعدی دو اسموں (فاعل
اور مفعول) پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حروف مشبہ بالفعل بھی دو اسموں پر داخل ہوتے ہیں اسی مشابہت کی وجہ سے ان حروف کو فعل کا عمل
دیا گیا ہے،البتہ یہ فرق ہے کہ فعل کا عمل اصلی ہے یعنی اول اسم کو رفع دیتا ہے اور دوسرے کو نصب،جبکہ حروف مشبہ بالفعل کا عمل فرعی ہے
یعنی اول اسم کو نصب دیتے ہیں دوسرے کو رفع۔اور یہ فرق اس لئے کیا گیا ہے تاکہ اس سے معلوم ہو کہ حروف مشبہ بالفعل عمل میں فرع
اور دخیل ہیں یعنی عمل میں اصل نہیں ہیں کیونکہ حروف مشبہ بالفعل فعل کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے عمل کرتے ہیں

(1)وَقَالَ الْكُوْفِيُّوْنَ: اَلْخَبَرُ قَبْلَ دُخُوْلِهَا كَانَ مَرْفُوْعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَعْدُ بَاقِيَةٌ مُقْتَضِيَةٌ لِلرَّفْعِ قَضِيَّةً لِلْاِسْتِصْحَابِ فَلَا يَرْفَعُهُ الْحَرْفُ. وَاُجِيْبَ بِاَنَّ اِقْتِضَاءَ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مَشْرُوْطٌ بِالتَّجَرُّدِ لِتَخَلُّفِهِ عَنْهَا فِيْ خَبَرِ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُوْلِهَا فَتَعَيَّنَ اِعْمَالُ الْحَرْفِ.(2)وَفَائِدَتُهَا تَاكِيْدُ النِّسْبَةِ وَتَحْقِيْقُهَا وَلِذَالِكَ يُتَلَقّٰى بِهَا الْقَسَمُ وَيُصَدَّرُ بِهَا الْاَجْوِبَةُ، وَتُذْكَرُ فِيْ مَعْرِضِ الشَّكِّ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى: وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَاَتْلُوْا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا اِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْاَرْضِ، وَقَالَ مُوْسٰى يَافِرْعَوْنُ اِنِّيْ رَسُوْلٌ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ،(3)قَالَ الْمُبَرِّدُ: قَوْلُكَ عَبْدُاللّٰهِ قَائِمٌ اِخْبَارٌ عَنْ قِيَامِهِ، وَاِنَّ عَبْدَاللّٰهِ قَائِمٌ جَوَابُ سَائِلٍ عَنْ قِيَامِهِ وَاِنَّ عَبْدَاللّٰهِ لَقَائِمٌ جَوَابُ مُنْكِرٍ لِقِيَامِهِ،(4)وَتَعْرِيْفُ الْمَوْصُوْلِ اِمَّا لِلْعَهْدِ وَالْمُرَادُ بِهِ نَاسٌ بِاَعْيَانِهِمْ كَاَبِيْ لَهَبٍ وَاَبِيْ جَهْلٍ وَالْوَلِيْدِ بْنِ الْمُغِيْرَةِ وَاَحْبَارِ الْيَهُوْدِ، اَوْ لِلْجِنْسِ مُتَنَاوِلًا مَنْ صَمَّمَ عَلَى الْكُفْرِ وَغَيْرَهُمْ فَخَصَّ مِنْهُمْ غَيْرَ الْمُصِرِّيْنَ بِمَا اُسْنِدَ اِلَيْهِ.

ترجمہ:۔اور کوفیوں نے کہا کہ خبر اِنَّ کے دخول سے پہلے مرفوع ہے بناء بر خبریت،اور وہ باقی ہے (ان حروف کے) دخول کے بعد مقتضی ہے رفع کی فیصل بناتے ہوئے استصحاب کو،پس رفع نہیں دیتا اس کو حرف،میں جواب دیتا ہوں کہ تقاضا کرنا خبریت کا رفع کا مشروط ہے عوامل سے خالی ہونے کے ساتھ بوجہ خلاف آنے کے اس سے خبر کان میں،اور وہ زائل ہوا ان کے دخول سے پس متعین ہوا حروف کا عمل کرنا۔اور ''اِنَّ '' کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی پختگی ہے،اور اسی وجہ سے متصل ہوتی ہے ان کے ساتھ قسم اور شروع کیا جاتا ہے ان سے جوابوں کو اور ذکر کیا جاتا ہے محل شک میں جیسے:''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَاَتْلُوْا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا اِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْاَرْضِ، وَقَالَ مُوْسٰى يَافِرْعَوْنُ اِنِّيْ رَسُوْلٌ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ''۔اور مبرد نے کہا کہ تیرا قول ''عبداللہ قائم'' خبر دینا ہے اس کے کھڑے ہونے سے اور ''اِنَّ عَبْدَاللّٰهِ قَائِمٌ'' جواب ہے اس کے قیام کا سوال کرنے والے کا۔اور ''اِنَّ

عَبْدُاللہ لَقَائِمٌ ''جواب ہے اس کے قیام کے منکر کا۔ اور موصول کی تعریف یا تو عہد کے لئے ہے اور مراد اس سے متعین لوگ ہیں جیسے ابولہب اور ابوجہل او ولید ابن مغیرہ اور یہود کے علماء، یا جنس کے لئے ہے شامل ہے اس کو جو مصر ہے کفر پر اور ان کے غیر کو، پھر خاص کر دیا گیا ان سے غیر مصرین، بسبب اس شی کے جو اس کی طرف مسند کی گئی ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چند امور کو بیان کیا ہے۔ حروف مشبہ بالفعل کے عمل کے بارے میں کوفیوں کا مسلک اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ پھر کلام میں حرف ''اِنَّ'' کے فائدے اور محل استعمال کو ذکر کیا ہے۔ پھر ''اِنَّ'' کے فائدہ کی تائید میں مبرد کا قول نقل کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ'' اسم موصول برائے عہد ہے یا برائے جنس ہے۔

(1) بصرہ کے نحاۃ کا مسلک یہ ہے کہ حروف مشبہ بالفعل اپنے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتے ہیں۔ ان کے برعکس اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ حروف مشبہ بالفعل صرف اپنے اسم کو نصب دیتے ہیں خبر میں عمل نہیں کرتے کیونکہ خبر حرف مشبہ بالفعل کے دخول سے پہلے بناء بر خبریت مرفوع ہے چونکہ اب بھی اس کے مرفوع ہونے کا مقتضی اس کا خبر ہونا موجود ہے اس لئے اب بھی مرفوع ہی رہے گی اہل کوفہ استصحاب کو فیصل بناتے ہیں۔ استصحاب کہتے ہیں کہ جو شی سابق میں جس حال پر تھی اسے اب بھی اسی حال پر رہنے دیا جائے۔ پس حروف مشبہ بالفعل کی خبر ان کے دخول سے پہلے چونکہ بناء بر خبریت مرفوع تھی لہذا اب بھی مرفوع ہی رہے گی۔

قاضی صاحبؒ نے بصریوں کی جانب سے جواب دیا ہے کہ خبر کا بناء بر خبریت مرفوع ہونا عوامل لفظیہ سے خالی ہونے کے ساتھ مشروط ہے یعنی خبر عامل معنوی (ابتداء) کی وجہ سے اس وقت مرفوع ہوگی جس وقت کہ عامل لفظی اس پر داخل نہ ہو عامل لفظی آنے کے بعد خبر میں عامل معنوی عمل نہیں کرے گا بلکہ عامل لفظی عمل کرے گا کیونکہ افعال ناقصہ کی خبر میں خبریت پائی جا رہی ہے مگر مرفوع نہیں ہے بلکہ منصوب ہے۔ معلوم ہوا کہ عامل لفظی داخل ہونے کے بعد خبریت خبر کے مرفوع ہونے کا مقتضی نہیں رہے گی۔ چونکہ حروف مشبہ بالفعل کے دخول کے بعد خبر کا عوامل لفظیہ سے خالی ہونا زائل ہو جاتا ہے اس لئے اب خبر میں حروف مشبہ بالفعل کا عمل کرنا متعین ہے۔

ف:۔ ''قَضِیَّۃً'' بمعنی حکم بناء بر مفعول لہ منصوب ہے ''ای حکما للاستصحاب ''یعنی استصحاب کے حکم کی بناء پر خبر مرفوع ہے۔ قاضی صاحبؒ شافعی المسلک ہیں اور شوافعؒ کے نزدیک استصحاب فقہ کے دلائل میں سے ایک مستقل دلیل ہے اور فقہ کے دلائل عربیت میں بھی چلتے ہیں۔

(2) مبتداء اور خبر کے درمیان جو نسبت ہے حرف ''اِنَّ'' کا فائدہ اس نسبت کی تاکید اور تحقیق کرنا ہے، اسی لئے ''اِنَّ'' جوابِ قسم کے شروع میں آتا ہے کیونکہ قسم سے غرض نسبت کی تاکید ہوتی ہے جوابِ قسم میں '' انّ '' لانے سے اس غرض کو تقویت پہنچتی ہے جیسے ''واللہ اِنَّ زیداً لقائمٌ ''میں قسم کے جواب میں ''انّ ''نسبت کی تاکید کے لئے آیا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اس مثال کو زیادہ واضح اور ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ اسی طرح سائل کے سوال کے جواب میں ''اِنَّ'' آتا ہے کیونکہ سائل متردد ہوتا ہے لہذا جواب کو ''اِنَّ'' کے ذریعہ مؤکد کرنا مناسب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَاَتْلُوْا عَلَيْكُمْ

(اور یہ لوگ تم سے ذوالقرنین کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو کہ میں
مِنْهُ ذِكْرًا. اِنَّامَكَّنَّالَهُ فِى الْاَرْضِ ﴾[الکہف: ۸۳،۸۴] (اور یہ لوگ تم سے ذوالقرنین کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو کہ میں
کا کچھ حال تمہیں پڑھ کر سناتا ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے ان کو زمین میں اقتدار بخشا تھا) ''اِنَّامَكَّنَّالَهُ فِى الْاَرْضِ'' سوال کا جواب
ہے جس کے شروع میں حرف ''اِنَّ'' لایا ہے۔ اور جس شی میں مخاطب یا کسی اور شخص کو شک ہو اس کی تاکید کے لئے اس کے شروع
میں ''اِنَّ'' لایا جاتا ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَقَالَ مُوْسٰى يٰفِرْعَوْنُ اِنِّىْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ
الْعٰلَمِيْنَ ﴾[الاعراف: ۱۰۴] (اور کہا موسیٰ نے: اے فرعون! یقین جانو میں رب العالمین کی طرف سے پیغمبر بن کر آیا ہوں) فرعون
کو موسیٰ علیہ السلام کی رسالت میں شک تھا اس لئے موسیٰ علیہ السلام نے رسالت کے مضمون کو ''اِنَّ'' کے ذریعہ مؤکد کر دیا۔

(3) قاضی صاحبؒ نے یہ جو کہا کہ ''اِنَّ'' جوابِ قسم کے شروع میں تاکید کے لئے آتا ہے، اس قول کی تاکید کے لئے مبرد کا قول ذکر کیا ہے۔ مروی ہے کہ ابوالعباس کندیؒ نے ایک مرتبہ مبرد سے کہا کہ کلام عرب میں حشو پایا جاتا ہے کیونکہ عرب کہتے ہیں ''عَبْدُاللّٰهِ قَائِمٌ'' پھر کہتے ہیں ''اِنَّ عَبْدَاللّٰهِ قَائِمٌ'' پھر کہتے ہیں ''اِنَّ عَبْدَاللّٰهِ لَقَائِمٌ'' اور ان تینوں جملوں کا معنی ایک ہے لہٰذا دوسرے جملہ میں ''اِنَّ'' اور تیسرے میں ''اِنَّ'' اور لام زائد ہیں۔ مبرد نے جواب دیا کہ ان تینوں جملوں کا معنی ایک نہیں ہے بلکہ پہلے جملہ سے اس شخص کو خبر دی جاتی ہے جو عبداللہ کے کھڑے ہونے اور کھڑے نہ ہونے سے خالی الذہن ہو، اور دوسرا جملہ متردد کے جواب میں کہا جاتا ہے، اور تیسرا جملہ ایسے شخص کے جواب میں کہا جاتا ہے جو عبداللہ کے قیام کا منکر ہو، لہٰذا ان جملوں میں کوئی زائد لفظ نہیں ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ ''اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا الخ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ آپ ﷺ کفار کو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہیں لائیں گے حالانکہ اس آیت کے نزول کے بعد قطعی طور پر بعض کفار کا ایمان لانا ثابت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں ایک یہ کہ اسم موصول (اَلَّذِيْنَ) برائے استغراق نہیں ہے بلکہ برائے عہد ہے جس سے متعین کفار کی طرف اشارہ ہے جو کفر کے ساتھ مشہور ہیں جیسے: ابولہب، ابوجہل، ولید بن مغیرہ اور یہود کے علماء۔ ظاہر ہے کہ یہ متعین کفار موت تک کفر پر قائم رہے ہیں انہوں نے ایمان نہیں لایا ہے لہٰذا ان کے لئے انذار اور عدم انذار برابر تھا۔ مگر سوال یہ ہے کہ موصول عہدی کے لئے تو ضروری ہے کہ معہود کا ذکر ماقبل میں ذکر ہو چکا ہو جبکہ یہاں تو مذکورہ کفار کا ماقبل میں کوئی ذکر نہیں ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عہد کے لئے معہود کا معلوم و مشہور ہونا ضروری ہے ماقبل میں مذکور ہونا ضروری نہیں، اور مذکورہ کفار کفر میں مشہور تھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اسم موصول برائے جنس ہے۔ اس صورت پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جنس کو تو ڈرایا نہیں جاتا ہے بلکہ جنس کے افراد کو ڈرایا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ جنس بنفسہ مراد نہیں بلکہ جنس جن افراد کو شامل ہے وہ سب مراد ہیں خواہ وہ کفر پر اصرار کرنے والے ہوں یا اصرار کرنے والے نہ ہوں، پھر جب ''سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ الخ'' کی اسناد ان کی طرف کی گئی تو غیر مصر کو اس حکم سے خاص کر دیا گیا، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ وہ کافر جو کفر پر مصر ہیں ان کے حق میں انذار اور عدم انذار برابر ہیں وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

ف:۔الف لام کی طرح اسم موصول کی بھی چار قسمیں ہیں،عہد خارجی،جنسی،استغراقی،عہد ذہنی۔اگر ماقبل میں حقیقۃً یا کنایۃً مذکور کی طرف اشارہ ہو یا ایسی شی کی طرف اشارہ ہو جو مخاطب کو قرائن سے معلوم ہو اگر چہ ماقبل میں مذکور نہ ہو تو اس کو موصول برائے عہد خارجی کہتے ہیں اور اگر نفس حقیقت اور جنس کی طرف اشارہ ہو تو یہ اسم موصول برائے جنس ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ ہو اس حیثیت سے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے تو یہ اسم موصول برائے استغراق ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ ہو اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے تو یہ اسم موصول برائے عہد ذہنی ہے۔

(1)وَالْكُفْرُ لُغَةً سَتْرُ النِّعْمَةِ وَاَصْلُهُ الْكَفْرُ بِالْفَتْحِ وَهُوَ السَّتْرُ، وَمِنْهُ قِيْلَ: لِلزَّارِعِ وَاللَّيْلِ كَافِرٌ وَلِكِمَامِ الثَّمَرَةِ كَافُوْرٌ. وَفِي الشَّرْعِ اِنْكَارُ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُ الرَّسُوْلِ بِهِ،(2)وَاِنَّمَا عُدَّ لُبْسُ الْغِيَارِ وَشَدُّ الزُّنَّارِ وَنَحْوُهُمَا كُفْرًا لِاَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى التَّكْذِيْبِ فَاِنَّ مَنْ صَدَّقَ الرَّسُوْلَ ﷺ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهَا ظَاهِرًا لَا لِاَنَّهَا كُفْرٌ فِيْ اَنْفُسِهَا.(3)وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ عَلٰى حُدُوْثِهٖ لِاسْتِدْعَائِهٖ سَابِقَةَ مُخْبَرٍ عَنْهُ، وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مُقْتَضَى التَّعَلُّقِ وَحُدُوْثُهٗ لَا يَسْتَلْزِمُ حُدُوْثَ الْكَلَامِ كَمَا فِي الْعِلْمِ.

ترجمہ:۔اور کفر لغت میں نعمت چھپانے کو کہتے ہیں اور اس کی اصل ''کَفر'' فتحہ کے ساتھ ہے اور (کَفر) بمعنی چھپانا ہے،اور اسی سے کہا گیا کسان اور رات کو ''کافر''،اور شگوفہ کے غلاف کو ''کافور'' کہتے ہیں۔اور شریعت میں انکار کرنا اس شی کا جو بالضرورہ معلوم ہو پیغمبر ﷺ کا اس کو لانا۔اور شمار کیا گیا ہے ذمیوں کا امتیازی نشان پہننے اور زنار باندھنے وغیرہ کو کفر کیونکہ یہ چیزیں دلالت کرتی ہیں تکذیب پر کیونکہ جو شخص تصدیق کرے پیغمبر ﷺ کی ظاہر ہے وہ جراءت نہیں کرسکتا ان چیزوں پر نہ یہ کہ یہ چیزیں بنفسہا کفر ہیں۔اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اس سے جو آیا ہے قرآن میں لفظ ماضی اس کے حدوث پر کیونکہ فعل ماضی تقاضا کرتا ہے مخبر عنہ کی سبقت کا،اور جواب دیا گیا ہے کہ یہ (سبقت مخبر عنہ) تعلق کا مقتضا ہے اور اس کا حدوث مستلزم نہیں ہے حدوث کلام کو جیسا کہ علم (باری تعالیٰ) میں ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ کفر کی اصل اور اس کا لغوی اور شرعی معنی کو بیان کیا ہے۔اور شرعی معنی پر وارد ہونے والے سوال کا جواب دیا ہے۔پھر مذکورہ آیت سے معتزلہ کا فاسد استدلال اور اس کا جواب بیان کیا ہے۔

(1)''کُفر'' کی اصل ''کَفر'' بفتح الکاف ہے بمعنی چھپانا۔اور ''کُفر'' بضم الکاف نعمت کے چھپانے کو کہتے ہیں۔''کَفر'' بفتح الکاف اصل اس لئے ٹھہرا کہ یہ عام مطلق ہے نعمت کی قید کے ساتھ مقید نہیں جبکہ ''کُفر'' بضم الکاف نعمت کی قید کے ساتھ مقید ہے،اور ظاہر یہ ہے کہ عام مطلق خاص مقید کے لئے اصل ہوتا ہے۔اسی لفظ ''کفر'' سے لفظ ''کافر'' ماخوذ ہے جو کسان کو کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی تخم کو زمین میں چھپاتا ہے،اور رات کو بھی ''کافر'' کہتے ہیں کیونکہ رات کی تاریکی روئے زمین کو چھپاتی ہے۔شگوفہ کو چھپانے والے غلاف کو ''کافور'' کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی کلی اور پھول کو چھپاتا ہے۔اور اصطلاح شریعت میں ایسے کسی

اُمر کا انکار کرنا کفر ہے جو نبی ﷺ سے بالضرورہ ثابت ہو۔ ثابت بالضرورہ سے مراد وہ اُمر ہے جو مشہور ہو جس کو ہر عام اور خاص جانتا ہو جیسے : نماز، زکوۃ، روزہ، حرمت سود، حرمت شراب وغیرہ۔ پس جو احکام اخبارِ احاد اور قیاس وغیرہ سے ثابت ہیں ان کا انکار کفر نہیں۔

ف:۔ کفر کی اصطلاحی تعریف میں لفظ ''انکار'' کسی شی سے جاہل رہنے اور کسی شی کے منکر ہونے دونوں کو شامل ہے یوں یہ تعریف ایسے شخص کو بھی شامل ہوگی جو نہ تصدیق کرتا ہے اور نہ تکذیب کرتا ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ آپ نے کفر کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے'' کہ جو اُمور نبی ﷺ سے بالضرورہ ثابت ہیں ان میں سے کسی ایک کا انکار کرنا کفر ہے'' حالانکہ علماء کرام نے غیار (ذمیوں کا نشانِ امتیاز، ذمی اپنے لباس پر ایسا کپڑا سی لیتے جس کا رنگ لباس کے رنگ کے خلاف ہوتا) پہننے اور زُنار (وہ دھاگہ جسے ذمی وسط کمر پر باندتے تھے۔ عیسائیوں کی پٹی۔ بعض کی رائے ہے کہ زنار وہ لمبی ٹوپی جس کو ذمی لوگ پہنتے تھے) باندھنے کو بھی کفر کہا ہے جبکہ ان میں بظاہر کسی ثابت بالضرورہ اُمر کا انکار نہیں پایا جارہا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ غیار پہننا یا زُنار باندھنا بنفسہ کفر نہیں بلکہ یہ کفر کی علامات ہیں یعنی یہ کام نبی ﷺ کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو شخص نبی ﷺ کی تصدیق کرتا ہے وہ ایسے کاموں پر جراءت نہیں کرسکتا ہے اس لئے کہ یہ کفر کے شعار اور خاص علامات ہیں۔

(3) معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن مجید حادث ہے قدیم نہیں ہے انہوں نے استدلال کیا ہے قرآن مجید کے ان اخبار سے جو لفظِ ماضی کے ساتھ وارد ہیں جیسے: ''اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظِ ماضی تقاضا کرتا ہے کہ خبر دینے کے وقت سے پہلے نسبت واقع ہو مثلاً مذکورہ آیت میں کفار کے کافر ہونے کی خبر دینے سے پہلے کفار کی طرف کفر کی نسبت کا ہونا ضروری ہے اور جس شی سے پہلے کوئی اور شی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا زمانہ بھی گذرا ہے جس میں پہلی شی ہے دوسری نہیں تو دوسری شی مسبوق بالعدم ہوئی یعنی کسی زمانہ میں یہ دوسری شی معدوم تھی اور مسبوق بالعدم حادث ہوتا ہے لہذا ''اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے کفار کی طرف کفر کی نسبت کا ہونا ضروری ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' مسبوق بالعدم ہے اور مسبوق بالعدم حادث ہے۔ اور جب ''اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' کا حادث ہونا ثابت ہوا تو سارا قرآن حادث ہے کیونکہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ بعض قرآن حادث ہے اور بعض قدیم ہے۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ہم جس کلام کے قدیم بالزمان ہونے کے قائل ہیں وہ کلامِ نفسی ہے جو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور کلامِ نفسی ماضی، حال یا استقبال کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ کلامِ نفسی ازلی ہے اور ازل میں زمانہ نہیں لہذا ازل میں قرآن مجید میں ماضی، حال یا استقبال نہیں، البتہ کلامِ نفسی کا تعلق مخبر عنہ کے ساتھ بے شک ازلی نہیں ہے حادث ہے مثلاً ''اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' کا تعلق مخصوص کفار کے ساتھ کبھی اس طرح تھا کہ یہ لوگ کافر ہوجائیں گے پھر ان کے کافر ہونے کے بعد یہ ہے کہ یہ لوگ کافر تھے، لہذا تعلق کے حادث ہونے سے کلامِ نفسی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ باری تعالیٰ کی صفتِ علم بنفسہ قدیم

ہے مگر معلوم کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے مثلاً باری تعالیٰ کا علم زید کے ساتھ قدیم ہے مگر زید کے ساتھ بھی اس علم کا تعلق یہ تھا کہ زید پیدا ہوگا، پھر زید کے پیدا ہونے کے بعد اب یہ ہے کہ زید پیدا ہوگیا ہے، تو تعلق کے حادث ہونے سے صفت علم کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

ف:۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ جب ہم حروف اور اصوات سے مرکب کو کلام اللہ کہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے الفاظ ہیں جو دلالت کرتے ہیں اس صفت پر جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہے تو اس سے مراد باری تعالیٰ کی یہی صفت ہے جو مذکورہ الفاظ اور عبارات کا مدلول ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام پیغمبر ﷺ کا معجزہ ہے یا اللہ تعالیٰ کا کلام سور اور آیتیں ہیں یا اللہ تعالیٰ کا کلام فصیح ہے تو اس سے مراد حروف اور اصوات سے مرکب حادث کلام ہے۔

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ (1) خَبَرُ اِنَّ وَسَوَاءٌ اِسْمٌ بِمَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ نُعِتَ بِهِ كَمَا نُعِتَ بِالْمَصَادِرِ. قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ. (2) رُفِعَ بِاَنَّهُ خَبَرُ اِنَّ وَمَا بَعْدَهُ مُرْتَفِعٌ بِهِ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَاَنَّهُ قِيْلَ: اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ اَوْ بِاَنَّهُ خَبَرٌ لِمَا بَعْدَهُ بِمَعْنَى اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ سِيَّانِ عَلَيْهِمْ. (3) وَالْفِعْلُ اِنَّمَا يَمْتَنِعُ الْاِخْبَارُ عَنْهُ اِذَا اُرِيْدَ بِهِ تَمَامُ مَا وُضِعَ لَهُ. اَمَّا لَوْ اُطْلِقَ وَاُرِيْدَ بِهِ اللَّفْظُ اَوْ مُطْلَقُ الْحَدَثِ الْمَدْلُوْلُ عَلَيْهِ ضِمْنًا عَلَى الْاِتِّسَاعِ فَهُوَ كَالْاِسْمِ فِي الْاِضَافَةِ وَالْاِسْنَادِ اِلَيْهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا، وَقَوْلِهِ: يَوْمَ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ، وَقَوْلِهِمْ: تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ اَنْ تَرَاهُ. (4) وَاِنَّمَا عُدِلَ هٰهُنَا عَنِ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفِعْلِ لِمَا فِيْهِ مِنْ اِيْهَامِ التَّجَدُّدِ (5) وَحَسُنَ دُخُوْلُ الْهَمْزَةِ وَاَمْ عَلَيْهِ لِتَقْرِيْرِ مَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ وَتَاْكِيْدِهِ، فَاِنَّهُمَا جُرِّدَتَا عَنْ مَعْنَى الْاِسْتِفْهَامِ لِمُجَرَّدِ الْاِسْتِوَاءِ كَمَا جُرِّدَتْ حُرُوْفُ النِّدَاءِ عَنِ الطَّلَبِ لِمُجَرَّدِ التَّخْصِيْصِ فِيْ قَوْلِهِمْ: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا اَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ.

ترجمہ:۔ [برابر ہے ان کے حق میں کہ آپ ان کو ڈرائیں یا نہ ڈرائیں] خبر ہے ''اِنَّ'' کی اور ''سواء'' اسم ہے بمعنی استواء ہے متصف کیا گیا ہے اس کے ساتھ جس طرح کہ متصف کیا جاتا ہے مصادر کے ساتھ جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ''۔ مرفوع ہے اس بناء پر کہ خبر ہے ''اِنَّ'' کی، اور اس کا مابعد مرفوع ہے اس کی وجہ سے بناء بر فاعلیت، گویا کہا گیا ''اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ''، یا اس وجہ سے (مرفوع ہے) کہ خبر ہے اپنے مابعد کی بمعنی ''تیرا ڈرانا اور نہ ڈرانا دونوں برابر ہیں ان پر'' اور ممتنع ہے فعل کو مخبر عنہ بنانا اس وقت جب اس سے مراد ہو تمام موضوع لہ معنی، باقی اگر استعمال کیا جائے اور مراد ہو اس سے لفظ یا مطلق حدث جس پر فعل دلالت کرتا ہے ضمناً مجازاً، پس وہ اسم کی طرح ہے مضاف الیہ اور مسند الیہ ہونے میں جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ''وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا'' اور ''يَوْمَ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ'' اور عربوں کا قول ''تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ اَنْ تَرَاهُ''۔ اور عدول کیا گیا یہاں مصدر سے فعل کی طرف کیونکہ اس میں ایہام تجدد ہے، اور مستحسن ہے دخول ہمزہ اور اَم کا اس

پر استواء کے معنی کی تقریر اور تاکید کے لئے کیونکہ یہ دونوں کلمے خالی کر دئے گئے ہیں استفہام کے معنی سے صرف استواء کے لئے ہیں جیسا کہ خالی کر دیا گیا حرف نداء کو طلب کے معنی سے صرف تخصیص کے لئے ان کے قول ''اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا اَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ'' میں۔

تشــــریــــح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں قرآن مجید کے مذکورہ جملہ کی ترکیب اور لفظِ ''ســواءٌ'' کی تحقیق کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے پھر اپنے جواب کی تائید کے لئے شواہد کو پیش کیا ہے۔ پھر مصدر سے فعل کی طرف عدول کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) ''سَــوَاءٌ عَــلَيْهِمْ ءَ اَنْــذَرْتَهُــمْ الــخ ''پورا جملہ ''اِنّ'' کے لئے خبر ہے، ''اِنّ'' حرف مشبہ بالفعل ''اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا'' موصول صلہ مل کر ''اِنّ'' کا اسم ہے اور ''سواء عليهم الخ ''مکمل جملہ ''اِنّ'' کے لئے خبر ہے۔ لفظ ''سواءٌ'' اسم مصدر ہے اور مصدر یعنی استواء کے معنی میں ہے۔ اسم مصدر وہ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرے مگر مصادر کے وزن پر نہ ہو۔

سوال یہ ہے کہ ''اِنّ'' کی خبر اس کے اسم پر محمول ہوتی ہے جبکہ مصدر محض وصف ہے جس کا حمل ذات پر صحیح نہیں اس لئے ''سواءٌ'' کا حمل ''اِنّ'' کے اسم پر صحیح نہیں ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ حمل مبالغۃً ہے یعنی انذار اور عدم انذار میں استواء اتنا زیادہ ہے گویا دونوں نفس استواء ہو گئے۔ اور یہ عربی کلام میں مستعمل ہے کہ مصدر اسم پر مبالغۃً حمل ہو جیسے: ''زَيْــدٌ عَــدْلٌ'' میں ''عَــــدْلٌ'' مصدر ہے مبالغۃً اپنے مبتداء پر حمل ہے گویا زید عدل میں اس درجہ کو پہنچا کہ عین عدل ہو گیا۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے ارشاد: ﴿تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ میں ''كلمةٍ'' موصوف اور ''سواءٍ'' مصدر اس کے لئے صفت ہے۔

(2) لفظِ ''سواءٌ'' یا تو اس بناء پر مرفوع ہے کہ یہ ''اِنّ'' کے لئے خبر ہے اور اس کا مابعد اس کے فاعل ہونے کی بناء پر مرفوع ہے گویا تقدیری عبارت اس طرح ہے ''اِنَّ الَّــذِيْــنَ كَــفَــرُوْا مُسْتَــوٍ عَلَيْهِــمْ اِنْــذَارُكَ وَعَــدَمُــه''۔ ''مُسْتَوٍ'' اسم فاعل ہے ''عَلَيْهِم'' جار و مجرور اس کے ساتھ متعلق ہے اور ''اِنْــذَارُكَ وَعَــدَمُــه'' معطوف با معطوف علیہ مل کر ''مُسْتَوٍ'' کے لئے فاعل ہے۔ قاضی صاحبؒ نے لفظ ''مُسْتَوٍ'' سے اشارہ کیا ہے کہ ''سواءٌ'' بمعنی مصدر ہے اور مصدر بمعنی اسم فاعل ہے۔

اور یا لفظِ ''ســواءٌ'' اس لئے مرفوع ہے کہ یہ خبر مقدم ہے اور اس کا مابعد مبتداء مؤخر ہے تقدیری عبارت ہے ''اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ سِيَّانِ عَلَيْهِمْ''۔ ''اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ'' معطوف با معطوف علیہ مل کر مبتداء ہے اور ''سِيَّانِ عَلَيْهِمْ'' اس کے لئے خبر ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ ''ءَ اَنْــذَرْتَهُــمْ الــخ'' کو مبتداء اور ''ســوَاءٌ'' کو خبر قرار دینے سے لازم آتا ہے کہ فعل یعنی ''اَنْــذَرْتَهُــم'' مخبر عنہ ہو حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ فعل مخبر عنہ نہیں بن سکتا کیونکہ مخبر عنہ مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند الیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ فعل اس وقت مخبر عنہ (مسند الیہ) نہیں بن سکتا جس وقت کہ اس کا مکمل موضوع لہ معنی مراد ہو، فعل کا مکمل موضوع لہ معنی تین اُمور کا مجموعہ ہے یعنی معنی مصدری، نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان۔ اور اگر فعل کا اطلاق (استعمال) کیا گیا اور مراد اس سے لفظِ فعل لیا جیسے: ''ضَــرَبَ فِــعْــلٌ مَــاضٍ'' میں ''ضَــرَبَ'' سے لفظ

''ضرب'' مراد ہے۔ یا مراد مجازاً مطلق حدث ہو یعنی معنی مصدری مراد ہو جو فعل کا مدلول ضمنی ہے تو ان دو صورتوں میں فعل اسم کی طرح مضاف الیہ بھی ہوسکتا ہے اور مسندالیہ بھی، جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد: ''وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا'' میں ''آمنوا'' فعل امر ہے چونکہ اس سے مراد لفظ ''آمِنُوا'' ہے اس لئے مسندالیہ واقع ہے یعنی لفظ ''قِيلَ'' کے لئے نائب فاعل واقع ہے۔ اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ'' میں ''يَنْفَعُ'' فعل مضارع بمعنی مصدر (نفع) ہے اس لئے ''یوم'' کے لئے مضاف الیہ واقع ہے۔ اور جیسے شاعر کے شعر ''تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ'' میں ''تَسْمَعُ'' فعل مضارع بمعنی مصدر (سماعک) ہے اس لئے مسندالیہ واقع ہے اور ''خیر'' اس کے لئے خبر ہے۔ پس ''ءَأَنْذَرْتَهُمْ'' میں ''أَنْذَرْتَ'' سے اس کا مصدری معنی ''اِنْذار'' مراد ہے اس لئے اس کا مخبر عنہ ہونا (مبتداء بننا) درست ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ جب ''أَنْذَرْتَهُمْ'' فعل سے یہاں اس کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بمعنی مصدر ہے تو شروع ہی سے مصدر کا صیغہ ذکر کرتے یوں کہتے ''سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ إِنْذَارُكَ وَعَدَمُ إِنْذَارِكَ'' صیغۂ مصدر سے فعل کی طرف عدول کیوں کیا ہے یعنی چونکہ حقیقت سے عدول بغیر کسی فائدہ کے نہیں ہوتا تو یہاں اس عدول میں کیا فائدہ ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ عدول میں فائدہ یہ ہے کہ فعل سے تجدد کا وہم پیدا ہوتا ہے کیونکہ فعل کے معنی میں زمانہ پایا جاتا ہے زمانہ میں تجدد پایا جاتا ہے لہذا فعل میں بھی تجدد (یعنی بار بار ڈرانے کا معنی) پایا جائے گا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جتنا بھی آپ ان کو ڈرائیں ان سے ایمان لانے کی کوئی توقع نہیں۔

البتہ یہاں حقیقۃً تجدد نہیں پایا جاتا بلکہ ایہام تجدد پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقی تجدد فعل سے اس وقت مستفاد ہوتا ہے جس وقت کہ فعل اپنے مطابقی معنی میں مستعمل ہو یہاں تو فعل مصدری معنی میں مستعمل ہے جو کہ فعل کا تضمنی معنی ہے لہذا یہاں صرف ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تجدد کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

(5) سوال یہ ہے کہ ہمزہ اور ''اَم'' دونوں موضوع ہیں دو اُمور میں سے ایک کو متعین کرنے کے لئے یعنی ان کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں ایک اُمر مراد ہے متعدد مراد نہیں، جبکہ ''سواء'' جس چیز کی طرف مسند ہو اس کا متعدد ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے ''اِسْتَوَى وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ'' کہا جاتا ہے صرف ''استوی وجودہ'' نہیں کہا جاتا۔ یوں ان میں منافات ثابت ہوا لہذا دونوں کا ایک جملہ میں جمع ہونا درست نہیں ہونا چاہئے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ہمزہ اور ''اَم'' کا اصل معنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعیین کا سوال کرنا ہے جو دونوں استفہام کرنے والے کے علم میں برابر ہیں پس ہمزہ اور ''اَم'' کا استواء کے ساتھ منافات اس وقت ہے جس وقت کہ یہ دونوں اپنے اس حقیقی معنی میں مستعمل ہوں یہاں چونکہ ان کو اپنے حقیقی معنی سے الگ کردیا گیا ہے اس لئے اس وقت یہ صرف استواء کے معنی کی تاکید اور تقریر کے لئے ہیں اس لئے استواء اور ان میں یہاں منافات نہیں۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ حرف نداء اصل میں منادیٰ کو متوجہ کرنے کے لئے وضع ہے مگر بعض صورتوں میں اس میں تجرید کرکے اس کو صرف تخصیص کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے: ''اَللّٰهُمَّ

اغفر لنا ایتها العصابة "اصل میں "اللهم اغفر لنا یا ایتها العصابة" ہے، اور یا حرف نداء یہاں منادی کو متوجہ کرنے کے لئے نہیں بلکہ صرف تخصیص کے لئے ہے یعنی اے اللہ ہماری مغفرت فرما خاص کر ہماری جماعت کی۔

(1) وَالْإِنْذَارُ التَّخْوِيْفُ اُرِيْدَبِهِ التَّخْوِيْفُ مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ وَ اِنَّمَا اُقْتُصِرَ عَلَيْهِ دُوْنَ الْبِشَارَةِ لِاَنَّهُ اَوْقَعُ فِي الْقَلْبِ وَاَشَدُّ تَاْثِيْرًا فِي النَّفْسِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ اَهَمُّ مِنْ جَلْبِ النَّفْعِ، فَاِذَا لَمْ يَنْفَعْ فِيْهِمْ كَانَتِ الْبِشَارَةُ بِعَدَمِ النَّفْعِ اَوْلٰى. (2) وَقُرِئَ ءَاَنْذَرْتَهُمْ بِتَحْقِيْقِ الْهَمْزَتَيْنِ وَتَخْفِيْفِ الثَّانِيَةِ بَيْنَ بَيْنَ وَقَلْبِهَا اَلِفًا وَهُوَ لَحْنٌ، لِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ لَا تُقْلَبُ وَلِاَنَّهُ يُؤَدِّيْ اِلٰى جَمْعِ السَّاكِنَيْنِ عَلٰى غَيْرِ حَدِّهٖ (3) وَبِتَوْسِيْطِ اَلِفٍ بَيْنَهُمَا مُحَقَّقَتَيْنِ، وَبِتَوْسِيْطِهَا وَالثَّانِيَةُ بَيْنَ بَيْنَ وَبِحَذْفِ الْاِسْتِفْهَامِيَّةِ، وَبِحَذْفِهَا وَاِلْقَاءِ حَرَكَتِهَا عَلَى السَّاكِنِ قَبْلَهَا.

ترجمہ:۔اور انذار ڈرانا ہے، مراد اس سے ڈرانا ہے اللہ تعالیٰ کے عذاب سے، اور اکتفاء کیا گیا انذار پر بشارت کو ترک کر دیا گیا کیونکہ انذار اوقع فی القلب ہے اور شدید تاثیر کرنے والا ہے نفس میں اس حیثیت سے کہ دفع ضرر اہم ہے جلب منفعت سے، پس جب (انذار) نافع نہ ہوا ان کے لئے تو بشارت بطریقہ اولیٰ نفع نہیں دے گی۔ اور پڑھا گیا ہے "ءَاَنْذَرْتَهُمْ" دونوں ہمزوں کی تحقیق کے ساتھ اور دوسرے کی تخفیف کر کے بین بین کے ساتھ، اور دوسرے کو تبدیل کرنا الف کے ساتھ، اور یہ قرأۃ غلط ہے کیونکہ ہمزہ متحرک نہیں بدلا جاتا ہے (الف کے ساتھ) اور اس لئے کہ یہ مفضی ہوگی اجتماع ساکنین علی غیر حدہ کو، اور درمیان میں الف لانا دونوں ہمزوں کے دونوں کو باقی رکھتے ہوئے اور درمیان میں الف لانا اور ثانی کو بین بین پڑھنا، اور حذف استفہامیہ کے ساتھ اور استفہامیہ کے حذف اور اس کی حرکت کو ماقبل ساکن پر ڈالنے کے ساتھ۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "انذار" کا لغوی اور مرادی معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر اس سوال کا جواب دیا ہے کہ باری تعالیٰ نے "انذار" کو ذکر کیا ہے بشارت کو کیوں ترک کیا ہے۔ پھر مختلف قرأتوں کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "انذار" کا لغوی معنی مطلق ڈرانا ہے اور یہاں قرآن مجید میں خاص کر اللہ تعالیٰ کے عذاب سے ڈرانے کے معنی میں مستعمل ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف انذار پر کیوں اکتفاء کیا ہے بشارت کو کیوں ذکر نہیں کیا ہے یعنی اس طرح کیوں نہیں کہا ہے کہ "آپؐ ان کو ڈرائے یا نہ ڈرائے اور آپؐ ان کو خوشخبری دے یا نہ دے یہ لوگ ایمان نہیں لاتے"؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ انذار چونکہ بشارت سے زیادہ دل میں جاگزین ہوتا ہے اور نفس میں بشارت سے زیادہ اثر کرتا ہے کیونکہ انذار سے مقصود دفع مضرت ہے اور بشارت سے مقصود جلب منفعت ہے، ظاہر ہے کہ دفع مضرت اہم ہے جلب منفعت سے۔ پس جب کفار کے دلوں پر اہم چیز (انذار) اثر نہیں کرتی تو غیر اہم (بشارت) کہاں اثر کرے گی اس لئے صرف انذار پر اکتفاء کیا۔

(2) قاضی صاحبؒ نے "ءَاَنْذَرْتَهُمْ" میں سات قرأتوں کو ذکر کیا ہے۔ (۱) دونوں ہمزوں کو محقق (ثابت) رکھا جائے، یہ ابن عامر اور اہل کوفہ کی قرأۃ ہے (۲) پہلے ہمزہ کو ثابت رکھا جائے اور دوسرے میں تخفیف کر کے بین بین پڑھا جائے یعنی ہمزہ کو اس کے

اپنے مخرج اور ہمزہ کی حرکت کے موافق حرف علت کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے یہاں چونکہ ہمزہ کی حرکت فتحہ ہے لہذا ہمزہ کو اپنے مخرج اور الف کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے (۳) پہلے ہمزے کو ثابت رکھا جائے دوسرے کو الف سے تبدیل کیا جائے مگر یہ دو وجہ سے غلط ہے، ایک یہ کہ ہمزہ کو ماقبل فتحہ کے موافق الف سے تبدیل کرنے کا قاعدہ اس وقت ہے جس وقت کہ ہمزہ ساکن ہے، ہمزہ متحرکہ کو ماقبل فتحہ کے موافق الف سے تبدیل کرنے کا کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے ہمزہ کو الف سے تبدیل کرنے سے التقاء ساکنین علی غیر حدہ لازم آتا ہے کیونکہ الف اور نون دونوں ساکن ہیں اور نون اگلے حرف میں مدغم نہیں اور التقاء ساکنین علی غیر حدہ جائز نہیں۔

ف۔ التقاء ساکنین علی حدہ یہ ہے کہ دوسرا ساکن اپنے مابعد حرف میں مدغم ہو جیسے: ''ولا الضالین'' میں دوسرا ساکن (یعنی لام) اپنے مابعد حرف (دوسرے لام) میں مدغم ہے۔ اور التقاء ساکنین علی غیر حدہ یہ ہے کہ دوسرا ساکن اپنے مابعد حرف میں مدغم نہ ہو جیسے ''أأنذرتهم'' میں دوسرا ساکن یعنی نون اپنے مابعد حرف میں مدغم نہیں ہے۔

(3)۔ (۴) ہمزوں کو ثابت رکھتے ہوئے دونوں کے درمیان میں الف بڑھایا جائے یوں پڑھے ''أاأَنْذَرْتَهُم''۔ (۵) دونوں ہمزوں کے درمیان الف بڑھائے اور پہلے ہمزے کو ثابت رکھے دوسرے میں تخفیف کر کے بین بین پڑھے (۶) ہمزہ استفہامیہ یعنی پہلا ہمزہ حذف کیا جائے شیخ زادہ فرماتے ہیں یہ قرأۃ شاذ ہے۔ (۷) پہلے ہمزہ کو حذف کر کے اس کی حرکت ماقبل ساکن کو دیا جائے ماقبل میں چونکہ ''علیھم'' کا میم ہے لہذا صورت قرأۃ یہ بنے گی'' عَلَيْهِمَ أَنْذَرْتَهم ''یعنی'' علیھم'' کا میم مفتوح ہوگا۔

ف۔ یہ آخری قرأۃ کسی سے مروی نہیں، موجب ثقل ہے اور قیاس کے خلاف ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کی تخفیف کا طریقہ یہ ہے کہ اسے بین بین پڑھا جائے نہ کہ حذف کرنا اور اس کی حرکت کو ماقبل ساکن کی طرف منتقل کرنا کما قال محی الدین شیخ زادہ: لکن هذه القراءة غیر مرویة عن احد وانها مخالفة للقیاس وموجبة للثقل لان طریق تخفیف الهمزة المتحركة هو جعلها بین بین لا حذفها ونقل حركتها الی الساکن قبلها (حاشیۃ شیخ زادہ: ۱/۲۳۰)

﴿لَايُؤْمِنُوْنَ﴾ (1) جُمْلَةٌ مُفَسِّرَةٌ لِإِجْمَالِ مَاقَبْلَهَا فِيْمَافِيْهِ الْإِسْتِوَاءُ فَلَامَحَلَّ لَهَا، اَوْحَالٌ مُؤَكِّدَةٌ، اَوْبَدَلٌ مِنْهُ اَوْخَبَرُاِنَّ الْجُمْلَةُ قَبْلَهَا اِعْتِرَاضٌ بِمَاهُوَعِلَّةُ الْحُكْمِ، (2) وَالْآيَةُ مِمَّااحْتَجَّ بِهِ مَنْ جَوَّزَتَكْلِيْفَ مَالَايُطَاقُ فَإِنَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى اَخْبَرَعَنْهُمْ بِاَنَّهُمْ لَايُؤْمِنُوْنَ وَأَمَرَهُمْ بِالْإِيْمَانِ فَلَوْ اٰمَنُوْااِنْقَلَبَ خَبَرُهُ كَذِباً، وَشَمَلَ اِيْمَانُهُمُ الْاِيْمَانَ بِاَنَّهُمْ لَايُؤْمِنُوْنَ فَيَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ. (3) وَالْحَقُّ اَنَّ التَّكْلِيْفَ بِالْمُمْتَنِعِ لِذَاتِهِ وَاِنْ جَازَعَقْلاًمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاَحكَامَ لَايَسْتَدْعِيْ غَرَضاً سِيَّماالْإِمْتِثَالَ لٰكِنَّهُ غَيْرُوَاقِعٍ لِلْاِسْتِقْرَاءِ. (4) وَالْإِخْبَارُبِوُقُوْعِ الشَّئْ اَوْعَدَمِهِ لَايَنْفِيْ الْقُدْرَةَ عَلَيْهِ كَاَخْبَارِهِ تَعَالٰى عَمَّايَفْعَلُهُ هُوَاَوِالْعَبْدُبِاخْتِيَارِهِ. (5) وَفَائِدَةُ الْإِنْذَارِبَعْدَالْعِلْمِ بِاَنَّهُ لَايَنْجَعُ اِلْزَامُ الْحُجَّةِ وَحِيَازَةُ الرَّسُوْلِ فَضْلَ الْإِبْلَاغِ (6) وَلِذَالِكَ قَالَ: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَقُلْ سَوَاءٌ عَلَيْكَ كَمَاقَالَ لِعَبَدَةِ الْأَصْنَامِ: سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُوْنَ، (7) وَفِي الْآيَةِ اِخْبَارٌبِالْغَيْبِ عَلٰى مَاهُوَبِهِ اِنْ أُرِيْدَبِالْمَوْصُوْلِ اَشْخَاصٌ بِأَعْيَانِهِمْ فَهِيَ مِنَ الْمُعْجِزَاتِ.

ترجمہ:۔ [وہ ایمان نہیں لائیں گے] یہ جملہ تفسیر ہے ماقبل کے اس اجمال کے لئے جو مافیہ الاستواء میں ہے پس محل اعراب نہیں اس کا
کے لئے، یا حال مؤکدہ ہے یا بدل ہے اس سے، یا خبر ہے ''انّ'' کی اور اس سے ماقبل جملہ معترضہ ہے جس سے حکم کی علت بیان کی گئی
ہے۔ اور یہ آیت ان آیتوں میں سے ہے جن سے استدلال کیا ہے ان لوگوں نے جو جائز سمجھتے ہیں تکلیف مالایطاق کو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
خبر دی ہے ان کے بارے میں کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، اور ان کو حکم کیا ہے ایمان کا، پس اگر وہ ایمان لاتے ہیں تو ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ
کی یہ خبر جھوٹ، اور شامل ہوگا ان کا ایمان اس ایمان کو کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، پس جمع ہوں گی دو ضد۔ اور حق یہ ہے کہ تکلیف ممتنع
لذاتہ کی اگرچہ جائز ہے عقلاً اس حیثیت سے کہ احکام تقاضا نہیں کرتے غرض کا خاص کر امتثال امر کا، لیکن یہ واقع نہیں استقراء کے
مطابق۔ اور خبر دینا شی کے وقوع یا عدم وقوع سے نفی نہیں کرتا اس پر قدرت کی جیسے باری تعالیٰ کا خبر دینا اس کام سے جس کو وہ
خود کریگا یا بندہ کرے گا اپنے اختیار سے۔ اور فائدہ انذار کا اس بات کو جاننے کے بعد کہ انذار غیر نافع ہے حجت قائم کرنا ہے، اور تبلیغ
کرنا ہے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تبلیغ کی فضیلت، اور اسی وجہ سے کہا ''سَوَاءٌ عَلَيْهِم'' اور نہیں کہا ''سَوَاءٌ عَلَيْكَ'' جیسا کہ کہا ہے بت
پرستوں کو ''سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ أَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ''۔ اور آیت مبارکہ میں غیب کی خبر ہے جیسا کہ وہ واقع ہوگئی
اگر مراد ہو موصول سے متعین اشخاص، پس یہ معجزات میں سے ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مذکورہ جملہ کے چار ترکیبی احتمالات کو بیان کیا ہے۔ بعض اشاعرہ نے اس آیت سے تکلیف مالایطاق کے وقوع پر استدلال کیا ہے ان کے استدلال کو دو طرح سے بیان کیا ہے۔ پھر ایک تمہید کے بعد ان کے استدلال کا جواب دیا ہے۔ پھر یہاں انذار کا فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ آیتِ مذکورہ میں باری تعالیٰ نے مستقبل میں واقع ہونے والی غیب کی خبر دی ہے لہذا یہ معجزہ ہے۔

(۱) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''لَایُؤْمِنُوْن'' میں ترکیبی اعتبار سے چار احتمال ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ یہ ماقبل اجمال کے لئے تفسیر ہے۔ ماقبل میں کہا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کفار کو ڈرانا اور نہ ڈرانا دونوں برابر ہیں۔ مگر یہ نہیں بتایا کہ کس بات میں برابر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول ''لَایُؤْمِنُوْن'' میں بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انذار اور عدم انذار اس بات میں برابر ہیں کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ اس صورت میں اس جملہ کا کوئی محل اعراب نہیں ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ جملہ ''عَلَيْهِم'' کی ضمیر سے حال مؤکدہ ہے کیونکہ ''عَلَيْهِمْ'' کی ضمیر کفار کی طرف راجع ہے کہ کفار کے لئے انذار اور عدم انذار برابر ہیں جس سے کفار کا عدم ایمان مفہوم ہوتا ہے اس لئے ''لَایُؤْمِنُوْن'' حال مؤکدہ ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماقبل سے بدل ہے جو مراد کی ادائیگی پر علی وجہ الکمال دلالت کرتا ہے کیونکہ ''سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَ اَنْذَرْتَهُمْ الخ'' سے ضمناً معلوم ہوا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور ''لَایُؤْمِنُوْن'' سے مطابقۃً معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ (۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ ''لَایُؤْمِنُوْن'' خبر ہے ''اِنَّ'' کی، اور اس سے ماقبل جملہ (یعنی سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَ اَنْذَرْتَهُمْ الخ) جملہ معترضہ ہے۔ اور ''لَایُؤْمِنُوْن'' میں موجود حکم کے لئے علت ہے کیونکہ جب ان کے لئے انذار اور عدم

انذار برابر ہیں تو یہ ان کی سخت دلی کی دلیل ہے اور سخت دلی ایمان نہ لانے کی علت ہے۔

(2) اس بات میں اختلاف ہے کہ تکلیف مالایطاق جائز ہے یانہیں؟ یعنی جو کام بندہ کی وسعت میں نہیں ہے اللہ تعالیٰ کی جانب
ے بندہ کو اس کا مکلف بنانا جائز ہے یانہیں؟ بعض اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کے ساتھ تکلیف جائز بلکہ واقع ہے۔ وہ مذکورہ
آیت سے دوطرح سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ یہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے، دوسری طرف تمام
انسانوں کو ایمان لانے کا حکم ہے جن میں یہ مخصوص کفار بھی شامل ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ ان سے ایمان لانے سے محال
لازم آتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو وہ خود محال ہے یہاں یہی صورت ہے کہ ان خاص کفار کے
ایمان لانے سے اللہ تعالیٰ کی اس خبر ''لایُـؤمِـنُـوْن'' کا جھوٹ ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی خبر کا جھوٹ ہونا محال ہے لہذا ان
ایمان لانا محال ہے اور محال کا مکلف بنانا تکلیف مالایطاق ہے، معلوم ہوا کہ تکلیف مالایطاق واقع ہے۔ دوسرا طریق استدلال یہ ہے
یہ ایمان پیغمبر ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اب اگر مذکورہ لوگ ایمان لائیں گے تو "لایُـؤمِـنُـوْن" پر بھی
ایمان لانا پڑے گا اور "لایُـؤمِـنُـوْن" پر ایمان لانا فرع ہے ان کے ایمان نہ لانے کی یوں یہ لوگ ایمان اور عدم ایمان دونوں کے ساتھ
متصف ہوں گے جو کہ اجتماع ضدین ہے اور اجتماع ضدین محال ہے لہذا ان کا ایمان لانا محال ثابت ہوا اور محال کا مکلف بنانا تکلیف
مالایطاق ہے معلوم ہوا کہ تکلیف مالایطاق واقع ہے۔

یاد رہے کہ جوازِ تکلیف مالایطاق سے مراد تکلیف مالایطاق کا وقوع ہے کیونکہ نفس جوازِ تکلیف مالایطاق پر تو سب کا اتفاق ہے
مالایطاق سے مراد ممتنع لذاتہ ہے کیونکہ ممتنع لغیرہ کے وقوع پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اور مذکورہ بالا استدلال اس صورت پر مبنی ہے کہ
"الذین" اسم موصول سے مخصوص کفار (ابوجہل، ابولہب وغیرہ) مراد ہوں۔

(3) قاضی صاحبؒ نے محاکمہ کیا ہے کہ تکلیف مالایطاق اگرچہ عقلاً جائز ہے لیکن واقع نہیں ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
کے احکام اگرچہ بہت ساری حکمتوں اور مصلحتوں کو متضمن ہیں مگر کسی غرض اور علتِ غائی کے مقتضی نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کے
لیے اغراض ماننے سے لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں ناقص ہو اور ان اغراض کی تحصیل سے کامل بنے کیونکہ یہ بات بالضرورہ
ثابت ہے کہ فاعل کے لئے اس کی غرض کا وجود اس کے عدم سے اولیٰ ہے لہذا حصول غرض سے فاعل کی تکمیل ہوگی اور عدم حصول سے
نقص ہوگا۔ پس جب باری تعالیٰ کے احکام معلل بالاغراض نہیں ہیں تو یہ جائز ہے کہ وہ بندے کو کسی فعل کا مکلف بنائے مگر اس تکلیف سے
کوئی بھی غرض نہ ہو خاص کر مکلف سے اس کا بجالانا اس کی غرض نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مکلف سے مطلوب اس حکم کے حق ہونے
کا اعتقاد رکھنا ہو، بجالانا مطلوب نہ ہو پس جب اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں تو ثابت ہوا کہ ممتنع لذاتہ کا مکلف
بنانا جائز ہے۔ مگر ہماری تلاش اور جستجو کا نتیجہ یہی نکلا ہے کہ تکلیف مالایطاق واقع نہیں ہے۔ نیز باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا یُکَلِّفُ
اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرہ: ٢٨٦] (مکلف نہیں بناتا ہے اللہ تعالیٰ بندہ کو مگر اس کی وسعت کے مطابق)۔

(4) باقی مجوزین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ اگرچہ تکلیف بالمحال کے وقوع پر دلالت کرتی ہے... متنع لذاتہ نہیں بلکہ ممتنع لغیرہ ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا یہ خبر دینا کہ یہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جس ایمان کے ساتھ ان کو مکلف بنایا ہے وہ خود ان کے اعتبار سے ممتنع لذاتہ ہے کیونکہ باری تعالیٰ کی اس خبر کے باوجود وہ لوگ ایمان لانے پر قادر ہیں کیونکہ اسباب اور آلات (عقل و ہوش) ان کے صحیح سالم ہیں باقی ان کے ایمان کا امتناع اس وجہ سے ہے کہ اس سے باری تعالیٰ کی خبر کا جھوٹ ہونا لازم آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہے جو امکان ذاتی کے منافی نہیں یعنی یہ ممکن ہے کہ کوئی چیز غیر کی وجہ سے ممتنع اور فی نفسہ ممکن ہو لہذا ان کا ایمان لانا فی نفسہ ممتنع نہیں بلکہ فی نفسہ ممکن ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے اس طرح خبر دینے سے کہ میں فلاں کام اپنے اختیار سے کروں گا یا میرا فلاں بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو اس خبر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کام کا نہ کرنا اللہ تعالیٰ یا اس بندے کے لئے ممکن نہ رہے بلکہ اب بھی ان کا اختیار برقرار ہے۔

ف:۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: کوئی یوں نہ سمجھے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کی نسبت یوں خبر دے دی اور خدا تعالیٰ کی خبر کے خلاف واقع ہونا محال ہے تو اب ایمان نہ لانے میں ان کو معذور سمجھنا چاہئے۔ بات یہ ہے کہ یہ فرمانا تو ایسا ہے جیسے طبیب حاذق کسی مریض مبتلائے دق کی نسبت کہے کہ اس کی دق درجہ چہارم میں پہنچ گئی ہے۔ یہ اب اچھا نہ ہوگا سو ظاہر ہے کہ وہ مریض اس طبیب کے اس کہنے سے مدقوق نہیں ہوگیا مدقوق تو اپنی کسی بے احتیاطی کے سبب پہلے سے ہے بلکہ طبیب کا یہ کہنا خود اس کے مدقوق ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، اسی طرح یہاں سمجھنا چاہئے کہ اس کافر کا ناقابلِ ایمان ہونا اللہ کی اس خبر دینے سے نہیں ہوا بلکہ خود اللہ تعالیٰ کا خبر دینا اس کافر کے ناقابل ایمان ہونے کی وجہ سے واقع ہوا ہے اور ناقابل ایمان ہونے کی صفت خود اس کی شرارت و عناد و مخالفت حق کے سبب پیدا ہوئی ہے جیسا کہ مشاہدہ میں آتا ہے کہ جب آدمی کسی کی مخالفت پر آمادہ و کمربستہ ہو جاتا ہے اور ہر وقت اسی کی کوشش میں رہتا ہے تو صلاحیت و استعداد موافقت و مصالحت کی گھٹتی جاتی ہے حتی کہ بالکل نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ہر شخص میں اس کی پیدائش کے ساتھ استعداد قبولِ حق کی رکھی ہے جیسا کہ حدیث میں آگیا ہے مگر یہ شخص خود ہوائے نفسانی و خود غرضی کی وجہ سے حق کی مخالفت کرتا ہے حتی کہ ایک روز وہ استعداد فنا ہو جاتی ہے اس وقت وہ ایسی حالت میں ہوتا ہے کہ طبیب روحانی یوں کہہ سکے کہ اب یہ حق کو قبول نہ کرے گا کیونکہ اس کی استعداد درست نہیں رہی۔ پس اب اس میں کوئی اشکال عقلی نہ رہا (بیان القرآن: ۱/۴)

(5) سوال یہ ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ سے معلوم ہوا کہ ان کفار کے لئے انذار مفید نہیں ہے پھر نبی ﷺ کا آخر دم تک ان کو ڈرانے کا فائدہ کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ان کو ڈرانے میں اب بھی دو فائدے ہیں۔ ایک فائدہ مکلف کی نسبت سے ہے کہ اس پر حجت قائم کرنا ہے تاکہ کل یہ نہ کہہ سکے کہ "اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ" [الاعراف: ۱۷۲] (ہم تو اس بات سے بے خبر تھے)۔ اور یہ نہ کہہ سکے کہ "رَبَّنَا لَوْلَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ اٰيٰتِكَ وَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" [القصص: ۴۷] (ہمارے پروردگار! آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا کہ ہم آپ کی آیتوں کی پیروی کرتے اور ایمان والوں میں ہم بھی شامل

ہو جاتے)۔ دوسرا فائدہ پیغمبر ﷺ کی نسبت سے ہے کہ پیغمبر ﷺ کو ان کے ڈرانے پر تبلیغ کی فضیلت حاصل ہوگی جو بہت بڑی طاعت ہے۔ تبلیغ کے فضائل بے شمار ہیں جن کو ذکر کرنے کا یہ موقع نہیں۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے فائدے ہی کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ" کہا ہے کہ انذار اور عدم انذار ان کفار کے حق میں برابر ہیں۔ یہ نہیں کہا "سَوَاءٌ عَلَيْكَ" کہ آپ کے حق میں انذار اور عدم انذار برابر ہیں اس لئے کہ انذار و عدم انذار آپؐ کے حق میں برابر نہیں کیونکہ انذار میں آپ کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہوگی جبکہ عدم انذار کی صورت میں یہ فضیلت حاصل نہ ہوگی۔ اور دوسرے موقع پر بت پرستوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ﴾ [الاعراف:۱۹۳] (برابر ہے تم پر کہ تم ان کو پکارو یا خاموش رہو) یہاں "سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ" کہا کہ اے بت پرستو! تمہارے لئے بتوں کو پکارنا اور خاموش رہنا دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں صورتوں میں بت تمہاری کسی حاجت کو پورا نہیں کرسکتا۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا" سے اگر معہود اور مخصوص کفار (ابوجہل، ولید بن مغیرہ اور یہود کے علماء وغیرہ) مراد ہوں تو چونکہ یہ آیت ان مخصوص کفار کی زندگی میں نازل ہوئی ہے لہذا اس میں ان کفار کے بارے میں غیب کی خبر دی گئی ہے کہ یہ لوگ موت تک کفر پر رہیں گے ان کو ایمان نصیب نہ ہوگا پھر واقعی ایسا ہی ہوا یعنی مذکورہ لوگ کفر پر مرے ان کو ایمان نصیب نہیں ہوا، پس یہ غیب اور مستقبل کی خبر ہے اس لئے یہ پیغمبر ﷺ کے معجزات میں سے ہے۔

﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (1) تَعْلِيْلٌ لِلْحُكْمِ السَّابِقِ وَبَيَانُ مَا يَقْتَضِيْهِ (2) وَالْخَتْمُ اَلْكَتْمُ سُمِّيَ بِهِ الْاِسْتِيْثَاقُ مِنَ الشَّيْءِ بِضَرْبِ الْخَاتَمِ عَلَيْهِ لِاَنَّهُ كَتْمٌ لَهُ وَالْبُلُوْغُ آخِرَهُ نَظَرًا اِلٰى اَنَّهُ آخِرُ فِعْلٍ يُفْعَلُ فِيْ اِحْرَازِهِ. (3) وَالْغِشَاوَةُ فِعَالَةٌ مِنْ غَشَّاهُ اِذَا غَطَّاهُ بُنِيَتْ لِمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الشَّيْءِ كَالْعِصَابَةِ وَالْعِمَامَةِ (4) وَلَا خَتْمَ وَلَا تَغْشِيَةَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ. وَاِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِمَا اَنْ يُحْدِثَ فِيْ نُفُوْسِهِمْ هَيْئَةً تُمَرِّنُهُمْ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِيْ وَاسْتِقْبَاحِ الْاِيْمَانِ وَالطَّاعَاتِ بِسَبَبِ غَيِّهِمْ وَاِنْهِمَاكِهِمْ فِي التَّقْلِيْدِ وَاِعْرَاضِهِمْ عَنِ النَّظْرِ الصَّحِيْحِ فَتَجْعَلُ قُلُوْبَهُمْ بِحَيْثُ لَا يَنْفُذُ فِيْهَا الْحَقُّ وَاَسْمَاعَهُمْ تَعَافُ اسْتِمَاعَهُ فَتَصِيْرُ كَاَنَّهَا مُسْتَوْثَقٌ مِنْهَا بِالْخَتْمِ (5) وَاَبْصَارَهُمْ لَا تَجْتَلِي الْآيَاتِ الْمَنْصُوْبَةَ لَهُمْ فِي الْاَنْفُسِ وَالْآفَاقِ كَمَا تَجْتَلِيْهَا اَعْيُنُ الْمُسْتَبْصِرِيْنَ لِتَصِيْرَ كَاَنَّهَا غُطِّيَ عَلَيْهَا وَحِيْلَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْاِبْصَارِ وَسَمَّاهُ عَلَى الْاِسْتِعَارَةِ خَتْمًا وَتَغْشِيَةً (6) اَوْ مَثَّلَ قُلُوْبَهُمْ وَمَشَاعِرَهُمُ الْمَؤُوْفَةَ بِاَشْيَاءَ ضُرِبَ حِجَابٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْاِسْتِنْفَاعِ بِهَا خَتْمًا وَتَغْطِيَةً (7) وَقَدْ عُبِّرَ عَنْ اِحْدَاثِ هٰذِهِ الْهَيْئَةِ بِالطَّبْعِ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: "اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ" وَبِالْاِغْفَالِ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" وَبِالْاِقْسَاءِ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً".

ترجمہ:۔ [مہر کردی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے] یہ علت ہے حکم سابق کی

اور بیان ہے اس کے مقتضا کا، اور "ختم" "بمعنیٰ "کتم" ہے، نام رکھا گیا ہے اس کے ساتھ شی کے قابل وثوق بنانے کا اس پر مہر لگانے کے ساتھ کیونکہ یہ اس کو پوشیدہ رکھنا ہے۔ اور (نام رکھا گیا ہے) شی کے آخر تک پہنچنے کا اس طرف دیکھتے ہوئے کہ یہ آخری فعل ہے جو کیا جاتا ہے اس کو محفوظ رکھنے کے لئے۔ اور "غشاوۃ" "فعالۃ" کے وزن پر ہے ماخوذ ہے "غشاہ" سے (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کوئی شی کسی چیز کو ڈھانپ دے۔ (یہ وزن) بنا دیا گیا ہے اس شی کے لئے جو دوسری شی پر مشتمل ہو جیسے "عِصابة، عِمامة"۔ اور نہیں ہے ختم اور تغشیہ حقیقۃً، اور مراد ان دونوں سے یہ ہے کہ پیدا کر دے ان کے نفسوں میں ایسی ہیئت جو عادی بنا دیتی ہے ان کو کفر اور معاصی کی پسندیدگی پر اور ایمان اور طاعات کی ناپسندیدگی کا، بسبب ان کی گمراہی کے اور آباء کی تقلید میں ان کے انہماک کے اور ان کے اعراض کرنے کے نظر صحیح سے۔ پس بنا دیا ان کے دلوں کو اس طرح کہ نہیں داخل ہوتا ہے اس میں حق، اور ان کے کانوں کو (ایسا بنا دیا) کہ وہ نہیں سمجھتے ہیں حق کے سننے کو، پس ہو گئے وہ گویا پختہ کر دیا ہے ان کو مہر لگانے کے ذریعہ۔ اور ان کی آنکھوں کو اس طرح کہ نہیں دیکھتی ہیں وہ آیتوں کو جو قائم کی گئی ہیں ان کے نفسوں میں اور آفاق میں جیسا کہ دیکھتی ہیں ان کو مستبصرین کی آنکھیں، پس وہ ایسی ہو گئیں گویا کہ ان پر پردہ ڈال دیا گیا اور آڑ کر دی گئی ان کے اور ان کے دیکھنے کے درمیان۔ اور نام رکھا اس کا بناء بر استعارہ ختم اور تغشیہ۔ یا تشبیہ دی گئی ان کے دلوں اور ماؤف اعضاء کو ایسی چیزوں کے ساتھ جو قائم کر دیا ہو پردہ ان کے اور ان سے نفع حاصل کرنے کے درمیان ختم اور تغشیہ کے ساتھ۔ اور تحقیق تعبیر کیا گیا اس ہیئت کے احداث کو طبع کے لفظ سے باری تعالیٰ کے ارشاد "اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ" میں اور اغفال کے لفظ سے باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا" میں اور اقساء کے لفظ سے باری تعالیٰ کے قول "وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً" میں۔

تشریح: قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط کو بیان کیا ہے اور دونوں آیتوں کے درمیان میں حرف عطف نہ لانے کی وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر "ختم" کا لغوی اور مستعمل فیہ معنی کو بیان کیا ہے اور دونوں میں مناسبت کو بیان کیا ہے۔ پھر "غشاوۃ" کے وزن اور ماخذ کو بیان کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ فعالۃ وزن کس معنی کے لئے وضع ہے؟۔ پھر ان لوگوں پر رد کیا ہے جو آیت مبارکہ کو اپنے حقیقی معنی پر حمل کرتے ہیں اور کیفیت کی تفویض اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں۔ پھر آیت کو استعارہ یا تمثیل پر حمل کرنے کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ کفار کے اعمال کی وجہ سے پیدا شدہ ہیئت کو مختلف آیتوں میں مختلف الفاظ سے یاد فرمایا ہے۔

(۱) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں یہ آیت جملہ مستانفہ ہے حکم سابق کے سبب اور علت کو بیان کیا ہے، گویا سائل نے سوال کیا کہ کیا سبب ہے کہ ان لوگوں کے لئے انذار مفید نہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ الخ" کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردے ہیں اس لئے ان کے لئے انذار مفید نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے۔ یوں اس آیت میں حکم سابق کے مقتضی کو بیان کیا ہے۔ پس چونکہ اس آیت کا گذشتہ آیت کے ساتھ کمال اتصال ہے اس لئے دونوں کے درمیان میں حرف عطف کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''ختم'' بمعنی ''کتم'' ہے یعنی دونوں میں ترادف ہے۔ تو اہل لغت سے ان دونوں میں ترادف منقول نہیں کیونکہ ''ختم'' کی حقیقت مہر لگانے کا اثر ہے اور ''کتم'' کی حقیقت اخفاء اور پوشیدگی ہے لہذا دونوں کے معانی میں مغایرت ہے ترادف نہیں۔ پس بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان دونوں میں لازم وملزوم کا تعلق ہے کیونکہ کسی شی پر مہر لگانے کے لئے کتم (پوشیدگی) اور اخفاء لازم ہے پھر مبالغۃً ''ختم'' کو ''کتم'' کہا ہے۔ پس ''ختم'' لغت میں کسی شی پر مہر لگا کر اس کی پوشیدگی چاہنے کو کہتے ہیں پھر لفظ ''ختم'' کسی شی پر مہر لگا کر اسے قابل وثوق اور قابل اعتماد بنانے کی طرف منقول ہوا ہے کیونکہ یہ اس شی کو اغیار کے تصرف اور ان کے مطلع ہونے سے مخفی رکھنا ہے (یاد رہے کہ یہ ختم کا پہلا مجازی معنی ہے)۔ اور لفظِ ''ختم'' کا دوسرا مجازی معنی آخر تک پہنچنا ہے جیسے: ''خَتَمْتُ الْقُرْآنَ اَیْ بَلَغْتُ آخِرَهُ'' یعنی میں قرآن کے آخر تک پہنچ گیا کیونکہ آخر تک پہنچنے میں آخریت کا معنی پایا جاتا ہے اور کسی شی پر مہر لگانا یہ بھی آخری فعل ہے جو شی کی حفاظت کے لئے کیا جاتا ہے اس طرح ختم (مہر لگانے) میں بھی آخریت کا معنی پایا جاتا ہے اس مناسبت سے ''ختم'' اختتام کو پہنچنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

ف: ''وبیان مایقتضیه'' عطفِ تفسیری ہے'' تعلیل للحکم السابق '' کے لئے ،یعنی اس جملہ میں حکمِ سابق (انذار کا مفید نہ ہونا) کے مقتضی کو بیان کیا ہے۔ ''سمّی به'' بمعنی ''اطلق علیه واستعمل فیه'' تسمیہ اطلاق اور استعمال کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور کسی کے نام رکھنے کے معنی میں بھی مستعمل ہے یہاں پہلا معنی مراد ہے۔ ''استیثاق من الشیٔ'' بمعنی شی کو قابل وثوق وقابل اعتماد بنانا، بابِ استفعال کا ایک خاصہ صیرورت اور تحول ہے جیسے: ''استحجر الطین'' بمعنی ''صار حجراً'' لہذا سین اور تاء طلب کے لئے نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ''غِشَاوَةٌ'' بروزنِ ''فِعالةٌ'' ہے یہ ماخوذ ہے ''غَشَّاهُ'' سے، اور ''غَشَّاهُ'' عرب اس وقت استعمال کرتے ہیں جب ایک شی دوسری شی کو ڈھانپ لے تو چونکہ پردہ بھی شی کو ڈھانپ دیتا ہے اس لئے پردے کو ''غِشَاوَةٌ'' کہتے ہیں ۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''فِعَالَةٌ'' کا وزن اس شی کے لئے موضوع ہے جو دوسری شی کو محیط ہو اور اس پر لپٹی ہوئی ہو جیسے: ''عِصَابَةٌ'' زخم پر لپٹی ہوئی پٹی کو کہتے ہیں اور ''عِمَامَةٌ'' سر پر لپٹی ہوئی پگڑی کو کہتے ہیں۔

(4) اہل ظواہر کی رائے یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ کلام حقیقت پر محمول ہے یعنی واقعی بھی مذکورہ کفار کے دلوں اور کانوں پر مہر لگی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردے ہیں، پھر جب ان سے مہر اور پردے کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تو وہ جواب میں کہتے ہیں کہ کیفیت کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے ہمیں کیفیت کا علم نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے ان پر ردّ کیا ہے کہ حقیقۃً کوئی مہر یا پردہ نہیں ہے بلکہ اس کلام (خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ) میں استعارہ تصریحیہ تبعیہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے کفار کی گمراہی اور ان کے اپنے اباء واجداد کی غلط تقلید میں منہمک ہونے اور صحیح غور وفکر کرنے سے اعراض کرنے کی وجہ سے ان کے دلوں اور کانوں میں ایسی ہیئت اور صفت پیدا کر دی جو ان کو اس بات کے عادی بنا رہی ہے کہ وہ کفر اور معاصی کو محبوب رکھیں اور ایمان اور طاعات سے نفرت کریں۔ پھر اس ہیئت

اور صفت کو تشبیہ دی ہے ختم (مصدر بمعنی مہر لگانا) کے ساتھ، اور جو لفظ مشبہ بہ (مہر لگانے) کے لئے استعمال ہوتا تھا اس کو مشبہ (استعارہ ... ہیئت) کے لئے استعمال کیا تو یہ استعارہ تصریحیہ اصلیہ ہوا۔ پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم مصدر سے فعل ماضی ''خَتَمَ'' مشتق کر کے مشبہ کے لئے استعمال فرمایا تو یہ استعارہ تبعیہ ہوا۔ دونوں میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جیسا کہ وہ شئ جس پر مہر لگا دی جائے پھر اس سے کوئی چیز نکل سکتی ہے اور نہ اس میں کوئی چیز داخل ہو سکتی ہے اسی طرح وہ دل اور وہ کان جن میں اللہ تعالیٰ مذکورہ صفت کو پیدا کر دے دل میں حق بات داخل نہیں ہوتی اور وہ کان حق کے سننے سے بیزاری کا اعلان کرتے ہیں۔

(5) اور ''وَعَلٰی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ'' میں استعارہ اصلیہ ہے (تبعیہ نہیں ہے کیونکہ ''غِشَاوَةٌ'' فعل مشتق نہیں ہے)۔ مذکورہ کفار چونکہ صحیح غور وفکر کرنے سے مسلسل اعراض کرتے رہے جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان کی آنکھوں میں ایک ہیئت اور صفت پیدا کر دی جو انسان کی نظروں کو توحید اور رسالت کی ان نشانیوں سے روکتی ہے جو نشانیاں خود انسان کی ذات میں موجود ہیں اور دنیا جہاں میں بھی موجود ہیں، پس اس ہیئت کو اس پردہ کے ساتھ تشبیہ دی جو انسان کی نظر کی روشنی کو مرئی شئ تک پہنچنے سے مانع ہوتا ہے اور جو لفظ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا ہے (یعنی لفظ غِشَاوَةٌ) وہ استعارۃً مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔ دونوں میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جس طرح کہ پردہ نظر کی روشنی کے لئے مانع ہے اسی طرح یہ ہیئت بھی کفار کی آنکھوں کو توحید و رسالت کی نشانیوں تک پہنچنے سے مانع ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ تمثیل ہو استعارہ نہ ہو۔ تمثیل میں چند اشیاء کے مجموعہ کو مشبہ قرار دیا جاتا ہے اور دوسری چند اشیاء کے مجموعہ کو مشبہ بہ قرار دیا جاتا ہے اور وجہ شبہ امر انتزاعی عقلی ہوتا ہے۔ پس یہاں کفار کے دلوں، ان کے آلات ادراک اعضاء (کانوں، آنکھوں) اور مذکورہ ہیئت (جو ان اعضاء سے اُمورِ دینیہ میں استفادہ کرنے سے مانع ہے) کے مجموعہ کو تشبیہ دی ہے ایسی چند چیزوں کے ساتھ جن سے اہم امور میں فائدہ حاصل کیا جاتا ہو مگر ان چیزوں پر مہر لگا کر یا پردہ ڈال کر ان سے استفادہ کو روک دیا گیا ہو، پھر جو لفظ (ختم، تغشیہ) مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے اس کو مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور مشبہ و مشبہ بہ میں امر جامع ایسی چیزوں سے کسی مانع کی وجہ سے فائدہ حاصل نہ کرنا ہے جو فائدہ کے لئے وضع ہیں۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کفار کے اعمال کی وجہ سے پیدا شدہ ہیئت اور صفت کو باری تعالیٰ نے مختلف موقعوں پر مختلف الفاظ سے تعبیر کیا ہے، کبھی ختم کے ساتھ جیسے: ''خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ الخ'' اور کبھی طبع کے ساتھ جیسے: ''اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ'' [النحل:۱۰۸] (یہ ایسے لوگ ہیں کہ مہر لگا دی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر اور ان کی آنکھوں پر)۔ اور کبھی اغفال کے ساتھ جیسے: ''وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِکْرِنَا'' [الکهف:۲۸] (اور کسی ایسے شخص کا کہنا نہ مانو جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر رکھا ہے)۔ اور کبھی اقساء کے ساتھ جیسے: ''وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً'' [المائدہ:۱۳] (اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت بنا دیا)۔

(1) وَهِیَ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْمُمْکِنَاتِ بِاَسْرِهَا مُسْتَنِدَةٌ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی وَاقِعَةٌ بِقُدْرَتِه اُسْنِدَتْ اِلَیْه، وَمِنْ حَیْثُ اَنَّهَا مُسَبَّبَةٌ مِمَّا اقْتَرَفُوْهُ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَیْهَا بِکُفْرِهِمْ وَقَوْلِه تَعَالٰی: ذَالِکَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ، وَرَدَتِ الْاٰیَةُ نَاعِیَةً عَلَیْهِمْ شَنَاعَةَ صِفَتِهِمْ وَوَخَامَةَ عَاقِبَتِهِمْ. (2) وَاضْطَرَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ فِیْهِ فَذَکَرُوْا وُجُوْهًا مِنَ التَّاوِیْلِ: اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْقَوْمَ لَمَّا اَعْرَضُوْا عَنِ الْحَقِّ وَتَمَکَّنَ ذَالِکَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ حَتّٰی صَارَ کَالطَّبِیْعَةِ لَهُمْ شُبِّهَ بِالْوَصْفِ الْخِلْقِیِّ الْمَجْبُوْلِ عَلَیْهِ، (3) اَلثَّانِیْ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ تَمْثِیْلُ حَالِ قُلُوْبِهِمْ بِقُلُوْبِ الْبَهَائِمِ الَّتِیْ خَلَقَهَا اللّٰهُ تَعَالٰی خَالِیَةً عَنِ الْفِطَنِ اَوْ قُلُوْبٍ مُقَدَّرَةٍ خَتَمَ اللّٰهُ عَلَیْهَا (4) وَنَظِیْرُهٗ: سَالَ بِهِ الْوَادِیْ اِذَا هَلَکَ، وَطَارَتْ بِهِ الْعَنْقَاءُ اِذَا طَالَتْ غَیْبَتُهٗ. (5) اَلثَّالِثُ اَنَّ ذَالِکَ فِی الْحَقِیْقَةِ فِعْلُ الشَّیْطَانِ اَوِ الْکَافِرِ لٰکِنْ لَمَّا کَانَ صُدُوْرُهٗ عَنْهُ بِاِقْدَارِهٖ تَعَالٰی اِیَّاهُ اَسْنَدَ اِلَیْهِ اِسْنَادَ الْفِعْلِ اِلَی الْمُسَبِّبِ (6) اَلرَّابِعُ اَنَّ اَعْرَاقَهُمْ لَمَّا رَسَخَتْ فِی الْکُفْرِ وَاسْتَحْکَمَتْ بِحَیْثُ لَمْ یَبْقَ طَرِیْقٌ اِلٰی تَحْصِیْلِ اِیْمَانِهِمْ سِوَی الْاِلْجَاءِ وَالْقَسْرِ ثُمَّ لَمْ یَقْسِرْهُمْ اِبْقَاءً عَلٰی غَرَضِ التَّکْلِیْفِ عَبَّرَ عَنْ تَرْکِهٖ بِالْخَتْمِ فَاِنَّهٗ سَدٌّ لِاِیْمَانِهِمْ، وَفِیْهِ اِشْعَارٌ عَلٰی تَمَادِیْ اَمْرِهِمْ فِی الْغَیِّ وَتَنَاهِیْ اِنْهِمَاکِهِمْ فِی الضَّلَالِ وَالْبَغْیِ. (7) وَالْخَامِسُ اَنْ یَّکُوْنَ حِکَایَةً لِمَا کَانَتِ الْکَفَرَةُ یَقُوْلُوْنَ: وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِیْ اَکِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُوْنَا اِلَیْهِ وَفِیْ اٰذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَیْنِنَا وَبَیْنِکَ حِجَابٌ، تَهَکُّمًا وَاسْتِهْزَاءً بِهِمْ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا، الْاٰیَةَ. (8) اَلسَّادِسُ اَنَّ ذَالِکَ فِی الْاٰخِرَةِ وَاِنَّمَا اُخْبِرَ عَنْهُ بِالْمَاضِیْ لِتَحَقُّقِهٖ وَتَیَقُّنِ وُقُوْعِهٖ وَیَشْهَدُ لَهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی: وَنَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَلٰی وُجُوْهِهِمْ عُمْیًا وَبُکْمًا وَصُمًّا، (9) اَلسَّابِعُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ وَسْمُ قُلُوْبِهِمْ بِسِمَةٍ تَعْرِفُهَا الْمَلَائِکَةُ فَیُبْغِضُوْنَهُمْ وَیَتَنَفَّرُوْنَ مِنْهُمْ، (10) وَعَلٰی هٰذَا الْمِنْهَاجِ کَلَامُنَا وَکَلَامُهُمْ فِیْمَا یُضَافُ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ طَبْعٍ وَاِضْلَالٍ وَنَحْوِهِمَا.

ترجمه:۔ اور وہ (احداث ہیئت) اس حیثیت سے کہ ممکنات تمام کے تمام منسوب ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منسوب کر دیا گیا اللہ تعالیٰ کی طرف، اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت مسبّب ہے ان اعمال کا جو انہوں نے کیے ہیں بدلیل قول باری تعالیٰ "بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَیْهَا بِکُفْرِهِمْ" اور ارشادِ باری تعالیٰ "ذَالِکَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ" وارد ہوئی ہے یہ آیت ظاہر کرنے والی ہے ان پر ان کی بری صفت اور ان کے انجام کی برائی۔ اور مضطرب ہیں معتزلہ اس میں، پس ذکر کر دیں انہوں نے مختلف تاویلیں، پہلی یہ کہ کفار نے جب اعراض کیا حق سے اور متمکن ہو گیا یہ ان کے دلوں میں حتیٰ کہ ہو گیا ان کی طبیعت کی طرح تو (اس اعراض) کو تشبیہ دی گئی فطری وصف کے ساتھ جس پر ان کو پیدا کر دیا گیا ہے۔ دوسری (تاویل) یہ کہ مراد اس سے تشبیہ ہے کفار کے دلوں کے حال کی جانوروں کے دلوں کے ساتھ وہ جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے سمجھ سے خالی۔ یا ایسے مفروض دلوں کے ساتھ (تشبیہ دی ہے) جن پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگا دی ہو، اور اس کی نظیر "سَالَ بِهِ الْوَادِیْ" ہے (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب وہ ہلاک ہو جائے اور "طارت به العنقاء" ہے (یہ اس وقت بولتے ہیں) جب کسی کی غیبت طویل ہو جائے۔ تیسری (تاویل یہ ہے) کہ یہ حقیقت

میں فعل ہے شیطان یا کافر کا لیکن جب اس کا صدور اس سے اللہ تعالیٰ کے قدرت دینے سے ہے اس کو تو منسوب کر دیا اس کی طرف جیسا کہ فعل کی نسبت مسبّب کی طرف۔ چوتھی (تاویل یہ ہے) کہ جب ان کی رگیں راسخ ہو گئیں کفر میں اور مستحکم ہو گئیں اس طرح کہ نہیں باقی رہا راستہ ان کے ایمان لانے کا سوائے مجبور اور مغلوب کرنے کے، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو مجبور نہیں کیا باقی رکھتے ہوئے غرض تکلیف پر تو تعبیر کر دیا ترکِ اجبار کو ختم کے ساتھ کیونکہ یہ مانع ہے ان کے ایمان لانے کے لئے، اور اس میں اشعار ہے کہ دور تک پہنچا ہے ان کا معاملہ گمراہی میں اور انتہاء کو پہنچا ہے ان کا انہماک گمراہی اور بغاوت میں۔ اور پانچویں (تاویل یہ ہے) کہ یہ استہزاءً حکایت ہے اس کی جو کفار کہا کرتے تھے "وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِیْ اَکِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَا اِلَیْهِ وَفِیْ اٰذَانِنَا وَقْرٌ وَّمِنْ بَیْنِنَا وَبَیْنِکَ حِجَابٌ" جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا"۔ چھٹی (تاویل یہ ہے) کہ یہ آخرت میں ہوگا۔ اور خبر دی گئی ہے اس سے ماضی کے ساتھ اس کے تحقق اور وقوع کے یقینی ہونے کی وجہ سے جس کے لئے شاہد باری تعالیٰ کا قول "وَنَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَلٰی وُجُوْهِهِمْ عُمْیًا وَّبُکْمًا وَّصُمًّا" ہے۔ ساتویں (تاویل یہ ہے) کہ مراد ختم سے لگانا ہے ان کے دلوں پر علامت جس کو جانتے ہیں فرشتے پس وہ ان سے بغض کریں گے اور نفرت کریں گے ان سے۔ اور اسی طرز پر ہمارا اور معتزلہ کا کلام ہے ان چیزوں میں جو منسوب کی گئی ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف یعنی طبع اضلال وغیرہ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ جب کفار کے دلوں پر مہر باری تعالیٰ نے لگائی ہے تو پھر ان کو سزا کیوں دی جا رہی ہے؟ پھر اس بارے میں معتزلہ کا اضطراب اور ان کی سات تاویلات کو ذکر فرمایا ہے۔

(۱) آیتِ مذکورہ میں "ختم" یعنی احداثِ ہیئت کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی ہے کہ باری تعالیٰ نے ان کے دلوں میں مذکورہ ہیئت پیدا کی ہے۔ جس پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جب مذکورہ ہیئت باری تعالیٰ نے کفار کے دلوں میں پیدا کی ہے تو پھر اس پر کفار کو وعید کیوں سنائی ہے کہ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ﴾ کیونکہ بظاہر اس میں کفار کا کوئی قصور معلوم نہیں ہوتا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ تخلیق کے اعتبار سے تو بے شک ختم کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے اور اس میں کوئی قباحت بھی نہیں ہے کیونکہ تمام ممکنات کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے اور تمام ممکنات باری تعالیٰ کی قدرت سے واقع ہیں۔ جہاں تک کفار کی مذمت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ختم وغیرہ مسببات ہیں جن کے اسباب کفار کا کسب ہے یعنی کفار کے اعمال ان کے دلوں پر ختم اور طبع وغیرہ کے اسباب ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَیْهَا بِکُفْرِهِمْ﴾[النساء:۱۵۵] (بلکہ مہر لگا دی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ان کے کفر کی وجہ سے) میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان کے دلوں پر مہر لگانے کا سبب ان کا عمل (یعنی ان کا کفر) ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ﴾[المنافقون:۳] (یہ اس لئے کہ یہ شروع میں ایمان لے آئے، پھر انہوں نے کفر اپنا لیا، اس لئے ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی) میں بھی تصریح ہے کہ کفار کے دلوں پر مہر لگانے کا سبب ان کا کفر ہے۔ لہذا یہ آیت ان پر ان کی بری صفت کو ظاہر کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے کہ خود تمہارے برے اعمال کی وجہ سے باری تعالیٰ

نے تمہارے دلوں پر مہر لگائی ہے۔اسی طرح یہ آیت آخرت میں ان کی بری حالت کو ظاہر کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے کیونکہ آیت کے آخر میں ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ کہا گیا ہے۔

ف۔''وھی''ضمیر راجع ہے مذکورہ بالا آیتوں میں مذکور الفاظ''ختم،طبع،اغفال،اقساء'' کی طرف۔''ساعية''بمعنی ''مظهرة''یعنی ظاہر کرنے والی ہے۔اور''وخامة عاقبتهم''بمعنی''عاقبتهم غير حميدة''یعنی ان کی عاقبت اچھی نہیں۔

ف۔حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں:اس میں بھی کوئی شبہ کی بات نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب خود ان کے حواس کو ماؤف کر دیا تو پھر وہ معذور ہونگے۔بات یہ ہے کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے شرارت وعناد کر کے باختیار خود اپنی استعداد برباد کر لی ہے سو اس تباہی استعداد کے کاسب وفاعل تو وہ خود ہی ہیں مگر چونکہ بندوں کے جمیع افعال کا خالق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے اس لئے اس آیت میں اپنے خالق ہونے کا بیان فرمادیا کہ جب وہ تباہی استعداد کے فاعل ہوئے اور اس کو بقصد خود اختیار کرنا چاہا تو ہم نے بھی وہ بداستعدادی کی کیفیت ان کے قلوب وغیرہا میں پیدا کر دی بند لگانے سے اسی بداستعدادی کا پیدا کرنا مراد ہے۔سو یہاں بھی ان کا یہ فعل اس ختم کا سبب ہوا،ختم ِ الٰہی اس فعل کا سبب نہیں ہوا۔پس ان کی معذوری کی کوئی وجہ نہیں.................اگر یہ شبہ ہو کہ قبیح کا فاعل ہونا اگر قبیح ہے تو قبیح کا خالق ہونا بھی قبیح ہونا چاہئے۔اس کا حل یہ ہے کہ یہ قیاس غلط ہے فعل قبیح اس لئے قبیح ہے کہ اس میں مفاسد غالب ہیں اور اس کے فعل میں کوئی حکمت واقعیہ صحیح نہیں۔بخلاف خلق قبیح کے کہ اس میں ہزاروں مصلحتیں اور حکمتیں ہوتی ہیں۔البتہ ان حکمتوں کا مفصلاً علم ہر ایک کو نہیں ہوتا مگر کسی شی کے علم نہ ہونے سے اس کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا(بیان القرآن:۱/۴۔۵)

(2)معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ انسانوں کے دلوں میں ایسی ہیئت پیدا کرنا جو حق کو قبول کرنے سے مانع ہو قبیح ہے اور قبیح کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف جائز نہیں ہے۔چونکہ مذکورہ بالا آیتوں میں ختم وغیرہ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اس لئے وہ اس کی توجیہ کرنے پر مجبور ہیں۔پھر اس کی توجیہ میں ان کے درمیان میں اختلاف ہے،بعض نے ایک توجیہ کی ہے بعض نے دوسری توجیہ کی ہے قاضی صاحبؒ نے یہاں ان کی سات توجیہات کو نقل کیا ہے۔(۱) کہ جب قوم کفار نے حق کو قبول کرنے سے اعراض کیا اور اس اعراض نے ان کے دلوں میں قرار پکڑا گویا کہ یہ ان کی طبیعت بن گئی تو ان کے اس اعراض عن الحق (جو ان کا اپنا فعل ہے) کو تشبیہ دی وصف خلقی کے ساتھ یعنی گویا اللہ تعالیٰ نے ان کی تخلیق اعراض عن الحق پر کی ہے اس لئے ان کے اس وصف (اعراض عن الحق) کو وصف خلقی کا حکم دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا پس چونکہ حقیقۃً اللہ تعالیٰ نے اس وصف کی تخلیق نہیں کی ہے اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف خلق قبیح کی نسبت نہیں ہے لہذا یہ قبیح بھی نہیں۔

(3)۔(۲)دوسری توجیہ یہ ہے کہ چونکہ کفار کے قلوب سمجھ بوجھ سے خالی تھے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو تشبیہ دی ہے جانوروں کے دلوں کے ساتھ جن کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ بوجھ سے خالی پیدا کیا ہے پھر جو عبارت مشبہ بہ کے لئے تھی وہ مکمل عبارت مشبہ کے

لئے استعمال فرمائی، لہذا درحقیقت اللہ تعالیٰ نے جانوروں کے دلوں پر مہر لگائی ہے کفار کے دلوں پر مہر نہیں لگائی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف یہ نسبت قبیح نہیں، یہ اس وقت ہے جب کفار کے دلوں کو قلوب محققہ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہو۔ اور یا کفار کے دلوں کو ایسے مقدر اور مفروض دلوں (جن کا خارج میں وجود نہیں) کے ساتھ تشبیہ دی ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگادی ہو پھر جو عبارت مشبہ بہ کے لئے تھی وہ مکمل عبارت مشبہ کے لئے استعمال فرمائی، اور یہ اس وقت ہے جب کفار کے دلوں کو قلوب مقدرہ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہو۔ لہذا اس نسبت میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ ان دونوں صورتوں میں کفار کے دلوں پر مہر نہیں لگائی ہے بلکہ جانوروں کے دلوں پر یا مفروض دلوں پر مہر لگائی ہے جو قبیح نہیں کفار کے دلوں کو ان کے دلوں کے مشابہ قرار دیا ہے۔

(4) قاضی صاحب" فرماتے ہیں کہ قلوبِ محققہ کے ساتھ تشبیہ دینے کی نظیر "سَالَ بِهِ الْوَادِیْ" ہے جس شخص کو وادی بہا لے جائے ظاہر ہے کہ وہ ہلاک ہوجاتا ہے، پھر وہ شخص جو ویسا ہی ہلاک ہوا اس کو تشبیہ دی اس شخص کے ساتھ جس کو وادی بہا کر لے جائے اور جو عبارت مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتی تھی اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا۔ اور قلوبِ مقدرہ کے ساتھ تشبیہ دینے کی نظیر "طَارَتْ بِهِ الْعَنْقَاءُ" ہے، وہ شخص جو طویل مدت تک غائب رہے اس کو تشبیہ دی جاتی ہے اس شخص کے ساتھ جس کو عنقاء پرندہ اٹھا کر لے جائے اور جو عبارت مشبہ بہ کے لئے تھی اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا۔ اسی طرح "خَتَمَ اللّٰهُ" میں کفار کے دلوں کو حق سے دور ہونے میں جانوروں اور مفروض دلوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ بہ کے لئے موضوع جملہ کو مشبہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ پہلی نظیر تحقیقی ہے کیونکہ واقعی بھی وادی آدمی کو بہا کر لے جاتی ہے اور آدمی ہلاک ہوجاتا ہے۔ اور دوسری نظیر تخییلی ہے کیونکہ نفس الأمر میں عنقاء کسی کو اٹھا کر نہیں لے جاتا ہے یہ صرف خیالی تصویر ہے۔

ف:۔ کلبی سے روایت ہے کہ فارس کے دَمْخ نامی پہاڑ میں ایک خوبصورت پرندہ (عنقاء) رہتا تھا جو دوسرے پرندوں کو شکار کرکے کھاتا تھا، پھر ایک دن اس کو شکار نہیں ملا تو اس نے ایک لڑکے کو لے گیا اور کھالیا، پھر دوسرے ایک لڑکی کو پکڑلیا اور کھالیا۔ جس سے لوگ بہت پریشان ہوگئے اور اس وقت کے اپنے نبی حنظلہ بن صفوان کو شکایت کی۔ انہوں نے ان الفاظ میں بددعاء دی "اَللّٰهُمَّ خذها واقطع نسلها"۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کی نسل کو ختم کردیا۔ (شیخ زادہ: ۱/۲۴۴)

(5)۔ (۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم درحقیقت شیطان یا کافر کا اپنا فعل ہے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت اس لئے کی ہے کہ شیطان اور کافر سے ختم کا صدور اللہ تعالیٰ کے قدرت دینے سے ہوا ہے یعنی شیطان اور کافر کو اس فعل پر قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے لہذا اللہ تعالیٰ اس فعل کا مسبِّب ہے اور فعل کی نسبت کبھی مسبِّب کی طرف کی جاتی ہے جیسے: "بَنَى الْأَمِيْرُ الْمَدِيْنَةَ" میں بناء کی نسبت اُمیر کی طرف کی ہے حالانکہ بنانے والے تو کاریگر ہوتے ہیں اُمیر کی طرف نسبت مسبِّب ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس آیت مبارکہ میں بھی ختم کی نسبت مسبِّب کی طرف کی گئی ہے جو کہ قبیح نہیں ہے۔

کے لئے کوئی راستہ نہ رہا سوا اس کے کہ ان کو ایمان لانے پر مجبور کیا جائے مگر اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا، کیونکہ دوسری
جانب کفار کو اپنے اختیار سے ایمان لانے کا مکلف بھی تو بنایا گیا ہے تو اگر ان کو مجبور کیا گیا تو یہ تکلیف اختیاری کے منافی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ
نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا اور اس اجبار (ایمان پر مجبور کرنا) کو ترک کرنے کو ختم سے تعبیر [illegible]
کے لئے مانع ہے جس طرح کہ کسی شئی پر مہر لگانا مانع ہوتا ہے اس کی اندرونی حالت پر [illegible]
پر مجبور نہ کرنا قبیح نہیں اس لئے باری تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت کرنا درست ہے، یوں معتزلہ کا مطلب ثابت ہو گیا۔
اس توجیہ کے مطابق ''خَتَمَ اللّٰہُ'' سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان کفار کا معاملہ سرکشی میں بہت [illegible]
اور بغاوت میں ان کا انہماک انتہاء کو پہنچ گیا ہے کہ اب ان کے ایمان لانے کا اجبار (ایمان پر مجبور کرنے) کے سوا [illegible]

(7)۔(۵) پانچویں توجیہ یہ ہے کہ ''خَتَمَ اللّٰہ'' تہکم اور استہزاء کے طور پر کفار کے اقوال کی حکایت بالمعنی ہے یعنی اس جملہ کا مضمون خود ان کا بیان کیا ہوا ہے البتہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے ہیں کیونکہ وہ خود کہا کرتے تھے ''قُلُوْبُنَا فِیْٓ اَکِنَّۃٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَآ اِلَیْہِ وَفِیْٓ اٰذَانِنَا وَقْرٌ''[حٰمٓ السجدۃ: ۵] (ہمارے دل غلافوں میں لپٹے ہوئے ہیں اس چیز سے جس کی طرف تم ہمیں بلا رہے ہو، اور ہمارے کانوں میں بوجھ ہے) یہی معنیٰ ''خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ وَعَلٰی سَمْعِھِمْ'' کا ہے۔ اسی طرح کفار کہا کرتے تھے ''وَمِنْۢ بَیْنِنَا وَبَیْنِکَ حِجَابٌ''[حٰمٓ السجدۃ: ۵] (اور ہمارے اور تمہارے درمیان میں پردہ ہے) اور یہ معنی ہے ''وَعَلٰٓی اَبْصَارِھِمْ غِشَاوَۃٌ'' کا۔ ظاہر ہے کہ ان کے قول کو نقل کرنا قبیح نہیں لہٰذا مذکورہ آیت میں باری تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت نہیں پائی جا رہی ہے۔

باقی استہزاء کی صورت یہ ہے کہ ان کے مذکورہ اقوال ظاہر البطلان ہیں اور ان کو نقل کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو کہ حکیم ذات ہے اور کسی ظاہر البطلان قول کو نقل کرنے والا اگر کوئی حکیم ہو تو اس نقل سے اس قول کے قائل کا مذاق اڑانا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ﴿لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ وَالْمُشْرِکِیْنَ مُنْفَکِّیْنَ حَتّٰی تَاْتِیَھُمُ الْبَیِّنَۃُ﴾[البینۃ:۱] (نہ تھے وہ لوگ جو منکر ہیں اہل کتاب اور مشرکین باز آنے والے یہاں تک کہ پہنچے ان کے پاس کھلی بات) ہے یعنی کفار اہل کتاب اور مشرکین اپنے دین سے الگ ہونے والے نہیں ہیں جب تک کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بینہ (یعنی نبی مبعوث) نہ آ جائے، یعنی اہل کتاب اور مشرکین نبی ﷺ کے مبعوث ہونے سے پہلے کہا کرتے تھے کہ جب اللہ کا نبی ہمارے پاس آئے گا تو ہم اپنے دین سے الگ ہو جائیں گے اور نبی مبعوث کا اتباع کریں گے۔ پھر جب نبی ﷺ کے مبعوث ہونے کے بعد بھی وہ اپنے دین سے الگ نہ ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے بطور استہزاء ان کے اس قول کو نقل فرمایا یہ طعنہ اور استہزاء مقصود ہے کہ تم بعثت نبی ﷺ سے پہلے کیا کہا کرتے تھے اب کیا کر رہے ہو۔

(8)۔(۶) چھٹی توجیہ یہ ہے کہ ختم اور تغشیہ کا وقوع آخرت میں ہوگا یعنی آخرت میں ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی جائے گی اور ان کی آنکھوں پر پردے ڈال دئے جائیں گے اور آخرت میں باری تعالیٰ کی جانب ختم اور تغشیہ کی نسبت میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ آخرت دار الجزاء ہے وہاں کفار کو ان کے برے اعمال کی سزا دینا عین عدل ہے جیسا کہ یہ مضمون دوسری آیت مبارکہ میں

وارد ہے کہ قیامت کے دن ان کو اندھے، گونگے اور بہرے اٹھائے جائیں گے کما قال تعالیٰ ﴿ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما﴾ [الاسراء:۹۷] (اور ہم انہیں قیامت کے دن منہ کے بل اس طرح اکٹھا کریں گے کہ وہ اندھے، گونگے اور بہرے ہوں گے)۔

باقی یہ سوال کہ ختم اور تغشیہ کا وقوع جب آخرت (یعنی مستقبل) میں واقع ہونے والا ہے تو اس کو مستقبل کے صیغہ (فعل مضارع) سے تعبیر کرنا چاہئے تھا اسے فعل ماضی (ختم) سے کیوں تعبیر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ چونکہ مستقبل میں ختم اور تغشیہ کا وقوع قطعی اور یقینی ہے اس لئے اسے ماضی کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور کلام اللہ شریف میں اس طرح کی تعبیرات بکثرت پائی جاتی ہیں۔

(9)۔(۷) ساتویں توجیہ یہ ہے کہ ختم سے کفار کے دلوں میں ایسی ہیئت پیدا کرنا مراد نہیں جو ایمان قبول کرنے سے مانع ہو بلکہ اس سے مراد کفار کے دلوں اور کانوں پر نشان لگانا ہے تاکہ یہ علامت ہو کہ یہ لوگ کافر ہیں اور کبھی ایمان نہیں لائیں گے تاکہ فرشتے ان کے ساتھ بغض رکھیں اور ان سے نفرت کریں۔ اور نشان لگانا قبیح نہیں اس لئے اس کی نسبت باری تعالیٰ کی جانب درست ہے۔

(10) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں وہ تمام مواقع جہاں ختم، تغشیہ اور اضلال (گمراہ کرنا) وغیرہ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، وہاں ہمارے اور معتزلہ کا کلام مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ہوگا کہ ہم ان چیزوں کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں کہ یہ سب باری تعالیٰ کی قدرت سے واقع ہیں، جبکہ معتزلہ مذکورہ بالا توجیہات میں سے کوئی توجیہ کرتے ہیں۔

(1) وَعَلَى سَمْعِهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى قُلُوبِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ، وَلِلْوِفَاقِ عَلَى الْوَقْفِ عَلَيْهِ (2) وَلِأَنَّهُمَا لَمَّا اشْتَرَكَا فِي الْإِدْرَاكِ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ جُعِلَ مَا يَمْنَعُهُمَا مِنْ خَاصِّ فِعْلِهِمَا الْخَتْمَ الَّذِي يَمْنَعُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَإِدْرَاكُ الْأَبْصَارِ لَمَّا اخْتَصَّ بِجِهَةِ الْمُقَابَلَةِ جُعِلَ الْمَانِعُ لَهَا مِنْ فِعْلِهَا الْغِشَاوَةَ الْمُخْتَصَّةَ بِتِلْكَ الْجِهَةِ. (3) وَكُرِّرَ الْجَارُ لِيَكُونَ أَدَلَّ عَلَى شِدَّةِ الْخَتْمِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ (4) وَاسْتِقْلَالِ كُلٍّ مِنْهُمَا بِالْحُكْمِ. (5) وَوُحِّدَ السَّمْعُ لِلْأَمْنِ مِنَ اللَّبْسِ. وَاعْتِبَارِ الْأَصْلِ فَإِنَّهُ مَصْدَرٌ فِي أَصْلِهِ وَالْمَصَادِرُ لَا تُجْمَعُ، (6) أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ مُضَافٍ مِثْلُ وَعَلَى حَوَاسِّ سَمْعِهِمْ.

ترجمہ:۔ اور ''وَعَلَى سَمْعِهِمْ'' معطوف ہے ''عَلَى قُلُوبِهِمْ'' پر بوجہ باری تعالیٰ کے قول کے ''وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ'' اور بوجہ اس پر وقف کرنے پر قراء کے اتفاق کے، اور اس لئے کہ جب یہ دونوں (قلب اور سمع) مشترک ہیں ادراک کرنے میں تمام اطراف سے تو بنادی وہ چیز جو ان دونوں کے لئے مانع ہے ان کے خاص فعل سے وہ ختم، جو مانع ہے تمام جہات سے، اور آنکھوں کا ادراک جب مختص ہے جہتِ مقابل کے ساتھ کر دیا مانع اس کے لئے اس کے فعل سے وہ غشاوہ جو مختص ہے اسی جہت کے ساتھ۔ اور مکرر ذکر کر دیا گیا حرفِ جار تاکہ وہ زیادہ دلالت کرے شدتِ ختم پر دونوں جگہوں میں اور ہر ایک کے حکم کے ساتھ مستقل ہونے

ہے۔ اور مفرد لایا گیا سمع التباس سے اَمن کی وجہ سے، اور اصل کا اعتبار کرنے کی وجہ سے کیونکہ سمع مصدر ہے اصل میں اور مصادر جمع نہیں لائے جاتے۔ یا تقدیر مضاف پر مبنی ہے جیسے ''عَلٰی حَوَاسِّ سَمْعِهِمْ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چند اُمور کو بیان کیا ہے۔ ایک یہ کہ ''عَلٰی سَمْعِهِمْ'' عطف ہے ''عَلٰی قُلُوْبِهِمْ'' پر اور اس کے تین دلائل کو ذکر کیا ہے۔ پھر جار مجرور کے تکرار کے دو نکتے بیان کئے ہیں۔ پھر ''سَمْعِهِمْ'' کو مفرد ذکر کرنے کی تین وجوہ کو بیان کیا ہے۔

(1) ''عَلٰی سَمْعِهِمْ'' میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کو ''عَلٰی قُلُوْبِهِمْ'' پر عطف کیا جائے اور ''خَتَمَ'' جملہ فعلیہ کے ساتھ متعلق مانا جائے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو معطوف علیہ اور ''عَلٰی اَبْصَارِهِمْ'' کو معطوف قرار دیا جائے پھر معطوف و معطوف علیہ ملکر خبر مقدم ہو اور ''غشاوۃ'' مبتدا مؤخر ہو۔ ''غشاوۃ'' اگر چہ نکرہ ہے مگر چونکہ اس کی خبر اس پر مقدم ہے اس لئے اس کا مبتداء ہونا درست ہے۔ قاضی صاحبؒ نے پہلے احتمال کو تین دلائل سے ترجیح دی ہے۔ اول دو دلائل نقلی ہیں اور تیسری دلیل عقلی ہے۔ (۱) پہلی دلیل یہ کہ **القرآن یفسّر بعضہ بعضاً** چنانچہ دوسرے موقع پر سمع کو قلب کے ساتھ ملا دیا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَخَتَمَ عَلٰی سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰی بَصَرِهٖ غِشَاوَةً﴾ [الجاثیہ:۲۳] (اور اس کے کان اور دل پر مہر لگادی، اور اس کی آنکھ پر پردہ ڈال دیا) دیکھیں اس آیت میں دل اور کان دونوں کی طرف ختم کی نسبت کی گئی ہے اور آنکھوں کو الگ تغشیہ کے ساتھ مختص کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ آیت میں بھی سمع قلوب کے ساتھ ختم میں شریک ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام قراء متفق ہیں ''عَلٰی سَمْعِهِمْ'' پر وقف کرنے پر، اگر ''عَلٰی سَمْعِهِمْ'' کا تعلق مابعد کے ساتھ ہوتا تو اس سے پہلے وقف کرنا مناسب تھا خود اس پر وقف کرنا مناسب نہ تھا بلکہ اگلے جملے کی ابتداء اس سے کرنا مناسب تھا، لہٰذا یہ دلیل ہے کہ اس کا تعلق ماقبل سے ہے مابعد سے نہیں۔

(2)۔ (۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ دل اور کان دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ تمام جہات سے ادراک کرتے ہیں مثلاً دل آگے، پیچھے، دائیں، بائیں اور اوپر، نیچے تمام جہات سے ادراک کرتا ہے اسی طرح کان بھی ہر طرف سے آواز سن سکتا ہے اس لئے ان دو کے مناسب ایسا اُمر ہے جو ہر طرف سے ان کے ادراک کے لئے مانع ہو، ظاہر ہے کہ ختم اور تغشیہ میں سے ہر جانب سے مانع ختم ہے کیونکہ جس چیز پر مہر لگادی جائے اس میں کسی جانب سے بھی کوئی چیز داخل نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا سمع کو قلب پر عطف کرکے ایسے مانع میں قلب کے ساتھ شریک کرنا مناسب ہے جو ہر جانب سے ادراک سے مانع ہو۔ باقی رہی آنکھ تو چونکہ وہ صرف آگے کی جانب سے ادراک کرتی ہے اس لئے اس کے ادراک سے مانع ایسا اُمر مناسب ہے جو صرف ادراک کی جانب سے آنکھ کے ادراک کے لئے مانع ہو اور وہ غشاوۃ ہے اس لئے اس کو الگ جملہ میں بیان کیا۔

(3) سوال یہ ہے کہ جب ''عَلٰی سَمْعِهِمْ'' معطوف ہے ''علی قلوبهم'' پر تو لفظ ''علی'' کو مکرر کیوں ذکر کیا ہے جبکہ اصل

معنی تکرار کے بغیر بھی حاصل ہوسکتا ہے مثلاً "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ" کہنے سے بھی اصل معنی حاصل ہو جاتا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے لفظ "عَلٰی" کے دو فائدے ذکر کئے ہیں (۱) ایک یہ کہ تکرار "عَلٰی" میں دونوں جگہوں میں شدتِ ختم پر دلالت پائی جاتی ہے کیونکہ لفظ "ختم" بنفسہٖ بھی متعدی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "خَتَمَه" اور "عَلٰی" کے ذریعہ بھی متعدی ہوتا ہے مثلاً "خَتَمَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَخْتُوْمٌ عَلَيْهِ"۔ اور جہاں "عَلٰی" کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ شدتِ ختم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ لفظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے یہاں معنی کی مناسب زیادتی شدتِ ختم ہے لہذا "عَلٰی" کی زیادتی شدتِ ختم کے لئے ہے۔ ویسے تو لفظ "عَلٰی" کے تکرار کے بغیر بھی شدت کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ "سَمْعِهِمْ" معطوف ہے "قُلُوْبِهِمْ" پر، اور معطوف علیہ جس حرف کا مدخول ہوتا ہے معطوف بھی اسی حرف کا مدخول ہوتا ہے لہذا "سَمْعِهِمْ" بھی "عَلٰی" کا مدخول ہے۔ مگر تکرار "عَلٰی" سے شدت میں مزید زیادتی پیدا ہو جاتی ہے۔

(4)۔ (۲) تکرارِ "عَلٰی" کا دوسرا فائدہ اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ قلوب اور سمع میں سے ہر ایک مستقل مختوم علیہ ہے کیونکہ حرف جر اس لئے موضوع ہے کہ فعل کے معنی کو کھینچ کر اسم تک پہنچائے لہذا دونوں جگہ "عَلٰی" تقاضا کرتا ہے کہ اس کے ساتھ فعل کا بھی لحاظ ہو پس گویا فعل دونوں جگہوں میں مذکور ہے اور ذکرِ فعل ہر ایک پر بالاستقلال ختم کا تقاضا کرتا ہے۔

(5) سوال یہ ہے کہ لفظ "سَمع" مفرد ہے اور اس کا مضاف الیہ ضمیر جمع ہے، جس سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ جماعتِ کفار کے لئے ایک کان ہو حالانکہ ایسا نہیں۔ پس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ لفظِ "سَمع" کو جمع ذکر کرتے، خاص کر جب اس کا ماقبل (قُلُوْبِهِمْ) بھی جمع ہے اور مابعد (اَبْصَارِهِمْ) بھی جمع ہے لہذا طرفین کا تقاضا یہ ہے کہ "وَعَلٰی اَسْمَاعِهِمْ" ہو؟ جواب یہ ہے کہ تین وجوہ سے سمع کو مفرد ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ یہاں التباس کا خوف نہیں کیونکہ جو چیزیں انسانی بدن کے ساتھ ہمیشہ متصل ہوں الگ کرنے کے بعد ان سے کسی دوسرے کے لئے استفادہ ممکن نہ ہو ایسی چیزوں کو ضمیر جمع کی طرف مضاف کرنے سے تمام لوگوں کا اس شئی میں اشتراک کا شبہ پیدا نہیں ہوتا مثلاً "سَمْعِهِمْ" میں یہ التباس پیدا نہیں ہوتا کہ سارے کفار ایک کان میں شریک ہیں جس پر مہر لگادی گئی ہے بلکہ مراد اب بھی یہی ہے کہ کفر پر اصرار کرنے والوں میں سے ہر ایک کے کانوں پر مہر لگادی ہے۔ البتہ وہ چیزیں جو انسان کے بدن سے الگ ہو کر بھی کارآمد ہوں ان کا مفرد اگر ضمیر جمع کی طرف مضاف ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سب لوگ اس ایک چیز میں شریک ہیں جیسے "ثَوْبُهُمْ" میں لفظ ثوب کو ضمیر جمع کی طرف مضاف کیا ہے ایسی صورت میں معنی ہوگا کہ پوری جماعت اس کپڑے میں شریک ہے۔ اور "سَمْعِهِمْ" چونکہ پہلی قسم سے ہے اسے مفرد ذکر کرنے میں اشتراک کا شبہ پیدا نہیں ہوتا ہے اس لئے اسے جمع لانے کی ضرورت نہیں۔

(6)۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ سمع اپنی اصل کے اعتبار سے مصدر بمعنی سننا ہے عضو کے معنی میں نہیں اور مصادر کی جمع نہیں آتی ہے۔ اگرچہ جمع کے معنی میں ہے یعنی "اَسْمَاعِهِمْ" کے معنی میں ہے مگر اصل کا اعتبار کرتے ہوئے لفظ "سَمع" کو جمع نہیں لایا ہے۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے "اَیْ وَعَلٰی حَوَاسِّ سَمْعِهِمْ" اس صورت میں "هم" ضمیر کے مقابلے

بما "حواس" جمع ہے اور سمع مصدری معنی میں ہے اس لئے اسے مفرد لایا ہے۔

(1) وَالْاَبْصَارُ جَمْعُ بَصَرٍ وَهُوَ اِدْرَاكُ الْعَيْنِ وَقَدْ يُطْلَقُ مَجَازاً عَلَى الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ وَعَلَى الْعُضْوِ، وَكَذَا السَّمْعُ (2) وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِهِمَا فِي الْآيَةِ الْعُضْوُ لِاَنَّهُ اَشَدُّ مُنَاسَبَةً لِلْخَتْمِ وَالتَّغْطِيَةِ (3) وَبِالْقَلْبِ مَا هُوَ مَحَلُّ الْعِلْمِ وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْعَقْلُ وَالْمَعْرِفَةُ كَمَا قَالَ تَعَالَى: اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (4) وَاِنَّمَا جَازَ اِمَالَتُهَا مَعَ الصَّادِ لِاَنَّ الرَّاءَ الْمَكْسُوْرَةَ تَغْلِبُ الْمُسْتَعْلِيَةَ لِمَا فِيهَا مِنَ التَّكْرِيْرِ (5) وَغِشَاوَةٌ رُفِعَ بِالْاِبْتِدَاءِ عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ وَبِالْجَارِّ وَالْمَجْرُوْرِ عِنْدَ الْاَخْفَشِ، وَيُؤَيِّدُهُ الْعَطْفُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ (6) وَقُرِئَ بِالنَّصْبِ عَلَى تَقْدِيْرِ وَجَعَلَ عَلَى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً اَوْ عَلَى حَذْفِ الْجَارِّ وَاِيْصَالِ الْخَتْمِ بِنَفْسِهِ اِلَيْهِ، وَالْمَعْنَى وَخَتَمَ عَلَى اَبْصَارِهِمْ بِغِشَاوَةٍ (7) وَقُرِئَ بِالضَّمِّ وَالرَّفْعِ وَبِالْفَتْحِ وَالنَّصْبِ وَهُمَا لُغَتَانِ فِيْهَا، وَغِشْوَةٌ بِالْكَسْرِ مَرْفُوْعَةٌ وَبِالْفَتْحِ مَرْفُوْعَةٌ وَمَنْصُوْبَةٌ وَعِشَاوَةٌ بِالْعَيْنِ الْغَيْرِ الْمُعْجَمَةِ.

ترجمہ:۔ اور "ابصار" جمع ہے "بصر" کی، اور وہ آنکھ کا ادراک ہے، اور کبھی بولا جاتا ہے مجازاً قوت باصرہ پر اور عضو پر۔ اور اسی طرح لفظ سمع ہے۔ اور شاید مراد ان دونوں سے آیت مبارکہ میں عضو ہو کیونکہ یہ زیادہ مناسب ہے ختم اور تغطیہ کے لئے۔ اور قلب سے مراد وہ ہے جو محل علم ہے، اور کبھی قلب بولا جاتا ہے اور مراد اس سے عقل اور معرفت ہوتی ہے جیسا کہ فرمایا باری تعالیٰ نے "اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ"۔ اور جائز ہے امالہ "ابصار" کا صاد کے باوجود کیونکہ راء مکسورہ غالب ہے صاد مستعلیہ پر کیونکہ راء میں تکرار ہے۔ اور "غِشَاوَةٌ" مرفوع ہے بناء بر ابتداء سیبویہ کے نزدیک اور جار مجرور کی وجہ سے اخفش کے نزدیک اور تائید کرتا ہے اس کی جملہ فعلیہ پر عطف۔ اور پڑھا گیا ہے نصب کے ساتھ اس تقدیر پر "وَجَعَلَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً" یا حرف جار کے حذف اور ختم کو بنفسہ اس کی طرف متعدی کرنے (کی تقدیر پر) اور معنی ہوگا "وَخَتَمَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ بِغِشَاوَةٍ"۔ اور پڑھا گیا ہے (غین کے) ضمہ اور (آخر کے) رفع کے ساتھ، اور (غین کے فتحہ) اور (آخر کے) نصب کے ساتھ اور یہ دو حالتیں دو لغتیں ہیں اس میں، اور "غِشْوَةٌ" بکسر العین مرفوع پڑھا گیا ہے اور بفتح العین مرفوع اور منصوب پڑھا گیا ہے، اور "عشاوة" عین غیر معجمہ کے ساتھ (ایک قراۃ ہے)۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ بصر اور سمع کے حقیقی معانی، مجازی معانی اور مرادی معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر قلب کے معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر "اَبْصَارِهِم" میں امالہ اور اس کی وجہِ جواز کو بیان کیا ہے۔ پھر "غِشَاوَةٌ" کے رفع میں اختلاف کو بیان کیا ہے۔ پھر "غِشَاوَةٌ" کی مختلف قرائتوں کو بیان کیا ہے۔

(۱) "الْاَبْصَار" جمع ہے بصر کی، صاحب کشاف کی رائے یہ ہے کہ بصر آنکھ کے اس نور کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ دیکھنے والا شی کو دیکھ لیتا ہے اور بصیرت دل کے نور کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان غور و فکر کرتا ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بصر اصل

میں مصدر ہے آنکھ کے ادراک اور احساس کو کہتے ہیں پھر مجازاً اس کا اطلاق اس قوت پر ہونے لگا جو دیکھنے کا سبب ہے۔اسی طرح آنکھ کا اطلاق ہونے لگا جو قوت باصرہ کا محل ہے۔ پھر اس آخری معنی میں زیادہ مشہور ہوا پس متبادر ہونے کی وجہ سے اب یہ حقیقت عرفیہ بن گئی ہے۔اسی طرح لفظ سمع میں بھی یہی تفصیل ہے یعنی اس کا حقیقی معنی کان کا ادراک اور احساس ہے پھر مجازاً اس کا اطلاق اس قوت پر ہونے لگا جو سننے کا سبب ہے اسی طرح عضو کان پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو قوت سامعہ کا محل ہے،اور اب یہ حقیقت عرفیہ بن گئی ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں شاید سمع اور بصر سے عضو کان اور عضو آنکھ مراد ہو کیونکہ ختم اور غشاوۃ کے لئے سمع اور بصر کا یہی عرفی معنی ہی مناسب ہے کیونکہ مہر اور پردے کا تعلق اعیان سے ہوتا ہے۔قاضی صاحبؒ نے اس قول کو کلمہ ترجی ''لَعَلَّ'' سے ذکر کیا ہے کیونکہ یہ آپؒ کی اپنی فکر کا نتیجہ ہے کسی دوسرے مفسّر سے منقول نہیں ہے۔اور یہ قاضی صاحبؒ کی عادت ہے کہ اپنی فکر کا نتیجہ لفظ ''لَعَلَّ'' سے ذکر کرتے ہیں۔

(3) ''وَبِالْقَلْبِ'' معطوف ہے ''بِهِمَا'' پر یعنی شاید کہ دل سے محل علم یعنی گوشت کا صنوبری ٹکڑا (دل) مراد ہو کیونکہ قلب الٹنے پلٹنے کو کہتے ہیں اور دل میں بھی خیالات الٹتے پلٹتے ہیں۔کبھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اور مراد اس سے عقل اور معرفت ہوتی ہے یعنی تعقل (سمجھنا) مراد ہوتا ہے جو دل کے استعمال پر متفرع ہوتا ہے كما قال الله تعالىٰ ''اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَهٗ قَلْبٌ'' [ق: ۳۷] (یقیناً اس میں اس شخص کے لئے بڑی نصیحت کا سامان ہے جس کے پاس سمجھ ہو) یہاں ''قلب'' بمعنی سمجھ ہے۔

(4) قراء حضرات نے حروف مستعلیہ (جن کو ادا کرتے ہوئے آواز اوپر تالو کو بلند ہوتی ہو) کے ساتھ امالہ (فتحہ کو کسرہ اور الف کو یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا) کو جائز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ استعلاء ترفع صوت کو چاہتا ہے اور امالہ تسفل صوت کا مقتضی ہے ان دونوں میں منافات ہے ایک کے ہوتے ہوئے دوسرا نہ ہوگا اور حروف مستعلیہ سات ہیں یعنی صاد، ضاد، طاء، ظاء، خاء، غین، قاف۔اب سوال یہ ہے کہ ابصار میں صاد حروف مستعلیہ میں سے ہے لہذا امالہ جائز نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ''اَبْصَار'' میں امالہ جائز ہے؟

جواب یہ ہے کہ چونکہ ''اَبْصَار'' کے آخر میں راء ہے جس کی ادائیگی کے وقت زبان میں اضطراب پیدا ہوتا ہے گویا کئی رائیں ادا ہوتی ہیں اسی وجہ سے بعض علماء کے نزدیک راء حکم میں حرف مکرر کے ہے اسی طرح اس کی حرکت بھی مکرر شمار ہوگی، پس '' اَبْصَار'' میں گویا دو راء اور دو کسرے ہیں جو امالہ کے مقتضی ہیں اور امالہ سے مانع صرف صاد اور اس کی حرکت ہے جس میں تکرار نہیں۔پس یہاں دو اَمر امالہ کے مقتضی ہیں اور ایک اَمر امالہ سے مانع ہے اور دو ایک پر غالب ہوتے ہیں اس لئے ''اَبْصَار'' میں باوجود مانع امالہ (حرف مستعلیہ) کے امالہ جائز ہے۔

(5) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے لفظ ''غِشَاوَةٌ'' کی ترکیب کو ذکر کیا ہے۔ ''غِشَاوَةٌ'' مرفوع بھی ہو سکتا ہے اور منصوب بھی۔اگر مرفوع ہو تو سیبویہ کے نزدیک مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور ''عَلٰی اَبْصَارِهِمْ'' جار مجرور ملکر اس کی خبر مقدم ہے۔اور اخفش کے نزدیک ''غِشَاوَةٌ'' کا عامل جار مجرور (عَلٰی اَبْصَارِهِمْ) ہے یعنی ''غِشَاوَةٌ'' جار و مجرور کے متعلّق کا فاعل ہے تقدیری

[illegible] ''استقرت على انصارهم غشاوة'' [illegible]

[illegible] ان کا معطوف علیہ جملہ (ختم اللہ الخ) بھی [illegible]

[illegible] کہ عطف فعلیہ پر آئے گا جو کہ مناسب نہیں۔

(6) اور منصوب ہونے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ محل [illegible]

[illegible] غشاوة'' ''جعل'' فعل با فاعل اور ''على ابصارهم'' جار مجرور ملکر ''جعل'' [illegible]

منصوب ہے۔ نصب کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ منصوب بنزع الخافض ہو (جس میں حرف جر وحذف [illegible]

متعدی کیا جاتا ہے) تقدیری عبارت اس طرح ہو ''وَخَتَمَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ بِغِشَاوَةٍ'' پھر باء جارہ وحذف [illegible]

''غشاوة'' کی طرف متعدی کر کے ''غِشَاوَةً'' کو اس کا مفعول بہ قرار دیا اس لئے ''غشاوةً'' منصوب ہے۔

(7) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے ''غشاوة'' کی مزید چھ قرأتیں بیان فرمائی ہے (۱) غین کو مضموم اور تاء کو مرفوع پڑھنا یعنی ''غُشَاوَةٌ''۔ (۲) غین کو مفتوح اور تاء کو منصوب پڑھنا یعنی ''غَشَاوَةً''۔ غین کو مضموم اور مفتوح پڑھنا یہ ''غِشَاوَةً'' میں لغتیں ہیں۔ (۳) درمیانی الف کے بغیر غین کو مکسور اور تاء کو مرفوع پڑھنا یعنی ''غِشْوَةٌ''۔ (۴) درمیانی الف کے بغیر غین کو مفتوح اور تاء کو مرفوع پڑھنا یعنی ''غَشْوَةٌ''۔ (۵) درمیانی الف کے بغیر غین کو مفتوح اور تاء کو منصوب پڑھنا یعنی ''غَشْوَةً''۔ (۶) ''عَشَاوَة'' یعنی بے نقطے عین کے ساتھ پڑھنا۔ عشا (بالقصر) اعشیٰ کا مصدر ہے اعشیٰ وہ ہے جسے رات میں نظر نہ آتا ہو دن میں نظر آتا ہو۔ اس قرأۃ کے مطابق آیت کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی آنکھوں پر عشا کی بیماری مسلط کی ہے اپنے کفر کی ظلمت میں آیات بیّنات کو نہیں دیکھتے البتہ اگر یہ ظلمت ان کی آنکھوں سے دور ہو تو پھر دیکھتے ہیں۔

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (1) وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِمَا يَسْتَحِقُّوْنَهُ وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءً وَمَعْنًى، تَقُوْلُ اَعْذَبَ عَنِ الشَّيْءِ، وَنَكَلَ عَنْهُ اِذَا اَمْسَكَ وَمِنْهُ الْمَاءُ الْعَذْبُ لِاَنَّهُ يَقْمَعُ الْعَطَشَ وَيَرْدَعُهُ، وَلِذَالِكَ سُمِّيَ نُقَاخًا وَفُرَاتًا، (2) ثُمَّ اتَّسِعَ فَاُطْلِقَ عَلٰى كُلِّ اَلَمٍ فَادِحٍ، وَاِنْ لَمْ يَكُنْ نَكَالًا اَيْ عِقَابًا يَرْدَعُ الْجَانِي عَنِ الْمُعَاوَدَةِ، فَهُوَ اَعَمُّ مِنْهُمَا (3) وَقِيلَ اِشْتِقَاقُهُ مِنَ التَّعْذِيبِ الَّذِيْ هُوَ اِزَالَةُ الْعَذْبِ كَالتَّقْذِيَةِ وَالتَّمْرِيضِ. (4) وَالْعَظِيمُ نَقِيضُ الْحَقِيرِ، وَالْكَبِيرُ نَقِيضُ الصَّغِيرِ، فَكَمَا اَنَّ الْحَقِيرَ دُوْنَ الصَّغِيرِ، فَالْعَظِيمُ فَوْقَ الْكَبِيرِ. وَمَعْنَى التَّوْصِيفِ بِهِ أَنَّهُ اِذَا قِيسَ بِسَائِرِ مَا يُجَانِسُه قَصُرَ عَنْهُ جَمِيعُهُ، وَحَقُرَ بِالْاِضَافَةِ اِلَيْهِ، (5) وَمَعْنَى التَّنْكِيرِ فِي الْآيَةِ اَنَّ عَلٰى أَبْصَارِهِمْ نَوْعَ غِشَاوَةٍ لَيْسَ مِمَّا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ، وَهُوَ التَّعَامِيْ عَنْ آيَاتِ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى، وَلَهُمْ مِنَ الْآلَامِ الْعِظَامِ نَوْعٌ عَظِيمٌ لَا يَعْلَمُ كُنْهَهُ اِلَّا اللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى.

ترجمہ:۔ [اور ان کے لئے عذاب ہے بڑا] یہ وعید ہے اور بیان ہے اس شئ کا جس کے وہ مستحق ہیں، اور عذاب نکال کی طرح ہے وزن اور معنی میں اور آپ کہیں گے ''عَذَبَ عَنِ الشَّيْءِ'' اور ''نَكَلَ عَنْهُ'' اس وقت جب کسی شخص کو کسی شئ سے روک دے۔ اور اسی

ہے ''اَلْمَاءُ الْعَذْبُ'' ہے کیونکہ وہ زائل کر دیتا ہے پیاس کو اور اس کو روک دیتا ہے، اور اسی وجہ سے نام رکھا گیا ہے ''نقاخ''
اور ''فُرات''۔ پھر اس کو وسعت دی گئی پس اطلاق کیا گیا ہر بھاری غم پر اگرچہ وہ نکال نہ ہو یعنی ایسی سزا نہ ہو جو روک دے مجرم کو دوبارہ
کرنے سے، پس وہ اعم ہے ان دونوں سے۔ اور بعض نے کہا ہے عذاب کا اشتقاق تعذیب سے جو طیب چیز کے ازالہ کو کہتے ہیں جیسے
تقذیة'' اور ''تمریض''۔ اور ''عظیم'' نقیض ہے ''حقیر'' کی، اور ''کبیر'' نقیض ہے ''صغیر'' کی پس جیسا کہ
حقیر'' کمتر ہے ''صغیر'' سے اسی طرح ''عظیم'' بڑھ کر ہے ''کبیر'' سے۔ اور مقصود اس کے ساتھ متصف کرنے سے یہ ہے کہ
جب موازنہ کیا جائے دوسرے اس کے مجانس عذابوں کے ساتھ تو وہ سب کے سب قاصر اور حقیر ثابت ہوں گے اس کی
بنسبت۔ اور تنکیر کا معنی آیت مبارکہ میں یہ ہے کہ کفار کی آنکھوں پر ایسا پردہ ہے جو نہیں ہے ان میں سے جن کو لوگ جانتے ہیں اور وہ
بتکلف اندھا بننا ہے آیتوں سے۔ اور ان کے لئے بڑے عذابوں میں نوع عظیم ہے جو نہیں جانتا ہے اس کی حقیقت مگر اللہ تعالیٰ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر عذاب کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ''عظیم'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ''غِشَاوَةٌ'' کی تنکیر کا فائدہ بیان کیا ہے۔

(1) فرماتے ہیں کہ ماقبل میں کفار کے کفر پر اصرار کا بیان تھا اس جملہ میں ان کے اس عمل پر وعید کا بیان ہے اور جس عذاب کے وہ مستحق ہیں اس عذاب کو بیان کیا ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں عذاب اور نکال کا وزن بھی ایک ہے کیونکہ دونوں فعال کے وزن پر ہیں اور دونوں کا معنی بھی ایک ہے اس لئے کہ ''عَـذَبَ عَـنِ الشَّـیْءِ'' اور ''نَـكَـلَ عَـنِ الشَّـیْءِ'' اس وقت کہتے ہیں جس وقت کہ کسی کو کسی شی سے روک دیا جائے لہذا دونوں کے معنی میں امساک اور روکنے کا معنی پایا جاتا ہے۔ اسی سے ''اَلْـمَـاءُ الْعَذْبُ'' ہے یعنی میٹھا پانی، کیونکہ میٹھا پانی بھی پیاس کو ختم کر کے زائل کر دیتا ہے، اسی وجہ سے تو میٹھا پانی کو ''نُقَاخ'' اور ''فُرَات'' کہتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا معنی ہے توڑ دینا اور ریزہ ریزہ کر دینا ہے، اور میٹھا پانی بھی پیاس کو توڑ دیتا ہے۔

(2) پھر لفظ عذاب کو وسعت دی گئی اب ہر بھاری مصیبت کو عذاب کہتے ہیں اگرچہ نکال نہ ہو یعنی اگرچہ ایسی تکلیف اور مصیبت نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم کی طرف لوٹنے سے مانع ہو تو بھی اس کو عذاب کہتے ہیں مگر یہ نکال نہیں کیونکہ نکال میں مجرم کو دوبارہ جرم کرنے سے مانع ہونا ملحوظ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اخروی تکلیفوں کو عذاب کہتے ہیں کیونکہ آخرت کی تکلیف کسی کو جنایت سے رَوکنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو سابقہ جرم کی سزا ہوتی ہے۔ پس اس معنی کے اعتبار سے عذاب، نکال اور عقاب دونوں سے عام ہے کیونکہ نکال اور عقاب اس سزا کو کہتے ہیں جو مجرم کے لئے دوبارہ جرم کرنے سے مانع ہو اور غیر مجرم کے لئے سبق اور عبرت ہو جبکہ عذاب میں یہ قید نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عذاب ہوسکتا ہے کہ ''تـعـذیـب'' سے مشتق ہو اور ''تـعـذیـب'' باب تفعیل کا مصدر ہے اور باب تفعیل کی ایک خاصیت سلبِ ماخذ ہے یہاں یہی خاصیت ملحوظ ہے کہ عذب کا معنی ہے میٹھا و طیب، اور تعذیب کا معنی ہے طیب

...اور عمدہ چیز کا ازالہ۔ ''تعذیب'' کی نظیر ''تقذیة'' اور ''تمریض'' ہے۔ ''تقذیة'' [illegible] ...تھ سے تنکا کو زائل کرنا۔ اور ''تمریض'' ''مرض'' سے ہے مرض بمعنی بیماری اور ''تمریض'' کا معنی ہے [illegible] ...کر نا کہ اس کی بیماری زائل ہو جائے۔

سوال یہ ہے کہ کہ عذاب مجرد اور ''تعذیب'' مزید ہے اور مزید مجرد سے مشتق [illegible] عذاب ''تعذیب'' سے مشتق ہے؟ جواب یہ ہے کہ مزید کا مجرد سے مشتق ہونا قاعدہ کلیہ نہیں [illegible] مزید مجرد سے زیادہ مشہور ہو اور یہ مانا جائے کہ مجرد مزید سے مشتق ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ''وجه'' مشتق ہے ''مواجهت'' سے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے لفظ ''عَظِیم'' کی تحقیق کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ لفظ عذاب کی صفت ...اور ''کبیر'' کو چھوڑ کر ''عَظِیم'' کا انتخاب کیوں کیا گیا ہے؟ فرماتے ہیں: ''عَظِیم'' ضد ہے ''حقیر'' کی اور ''کبیر'' ضد ہے ''صغیر'' کی، اور جیسا کہ ''حقیر'' کمتر ہوتا ہے ''صغیر'' سے اسی طرح ''عظیم'' بڑھ کر ہوتا ہے ''کبیر'' سے۔ اس طرح ''عظیم'' اور ''حقیر'' کے درمیان میں دو رتبے یعنی ''کبیر'' اور ''صغیر'' کے ہیں، وجہ یہ ہے کہ ''عظیم'' اور ''حقیر'' کا استعمال معانی اور رتبوں میں ہوتا ہے اور ''کبیر'' و ''صغیر'' کا استعمال اجسام میں ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ رتبہ کی کمتری اور برتری جسم کی کمتری اور برتری سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لئے ''عظیم'' شرافت میں ''کبیر'' سے بڑھ کر ہے اور ''حقیر'' خساست میں ''صغیر'' سے بڑھ کر ہے۔

چونکہ عظیم ایک اضافی معنی ہے یعنی وہ جو غیر کی نسبت سے بڑھ کر ہو پس عذاب کی ہولنا کی بیان کرنے کے لئے عذاب کو عظیم کے ساتھ متصف کیا کہ قیامت کا عذاب اس کے ہم جنس دیگر عذابوں (دنیا اور برزخ کے عذابوں سے) سے بڑھ کر ہے اور دیگر تمام عذاب آخرت کے عذاب سے ادنیٰ اور حقیر ہیں۔

(5) مذکورہ آیت میں دو لفظ ''غشاوة'' اور ''عذاب'' نکرہ ہیں قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دونوں لفظوں کی تنکیر نوع کے لئے ہے یعنی ''غشاوة'' کی تنکیر کا معنی یہ ہے کہ کفار کی آنکھوں پر لوگوں میں متعارف پردہ نہیں بلکہ پردہ کی ایک خاص نوع ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی آیتوں سے اندھا بن جانا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک خاص قسم کا پردہ ہے جو لوگوں میں متعارف نہیں۔ اسی طرح لفظ عذاب کی تنکیر سے خاص نوع عذاب کی طرف اشارہ ہے کہ کفار کے لئے آخرت میں بڑے مصائب اور عذاب کی ایک عظیم نوع ہے جس کی حقیقت تک اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی رسائی نہیں۔

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ (1) لَمَّا افتتح سُبْحانه بشرح حال الكتاب العظيم وساق لبيانه ذِكْرَ الْمُؤمِنِيْنَ الَّذِيْنَ اَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ تعالىٰ وَوَاطَاتْ فيه قُلُوْبُهُمْ اَلْسِنَتَهُمْ وَثَنّٰى بِاَضْدَادِهِمُ الَّذِيْنَ مَحَّضُوْا الْكُفْرَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا لِفْتَةً رَأْسًا ثَلَّثَ بِالْقِسْمِ الثَّالِثِ الْمُذَبْذَبِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ تَكْمِيْلًا لِلتَّقْسِيْمِ وَهُمْ اَخْبَثُ الْكَفَرَةِ وَاَبْغَضُهُمْ اِلَى اللّٰهِ لِاَنَّهُمْ مَوَّهُوا الْكُفْرَ وَخَلَطُوْا خِدَاعًا وَاسْتِهْزَاءً (2) وَلِذٰلِكَ طَوَّلَ فِيْ بَيَانِ خُبْثِهِمْ وَجَهَّلَهُمْ وَاسْتَهْزَأَ بِهِمْ وَتَهَكَّمَ بِاَفْعَالِهِمْ وَسَجَّلَ عَلٰى عَمَهِهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرَبَ لَهُمُ الْاَمْثَالَ وَاَنْزَلَ فِيْهِمْ: اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (3) وَقِصَّتُهُمْ عَنْ آخِرِهَا مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى قِصَّةِ الْمُصِرِّيْنَ (4) وَالنَّاسُ اَصْلُهُ اُنَاسٌ لِقَوْلِهِمْ اِنْسَانٌ وَاِنْسٌ وَاَنَاسِيُّ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ حَذْفَهَا لُوْقَةٍ وَعُوِّضَ عَنْهَا حَرْفُ التَّعْرِيْفِ وَلِذٰلِكَ لَا يَكَادُ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا (5) وَقَوْلُهُ اِنَّ الْمَنَايَا يَطَّلِعْنَ عَلَى الْاُنَاسِ الْآمِنِيْنَا شَاذٌّ (6) وَهُوَ اِسْمُ جَمْعٍ كَرُخَالٍ اِذْ لَمْ يَثْبُتْ فُعَالٌ فِيْ اَبْنِيَةِ الْجَمْعِ (7) مَاخُوْذٌ مِنْ أَنَسٍ لِاَنَّهُمْ يَسْتَأْنِسُوْنَ بِاَمْثَالِهِمْ اَوْ آنَسَ لِاَنَّهُمْ ظَاهِرُوْنَ مُبْصَرُوْنَ وَلِذٰلِكَ سُمُّوْا بَشَرًا كَمَا سُمِّيَ الْجِنُّ جِنًّا لِاجْتِنَانِهِمْ.

ترجمہ:۔ [اور لوگوں میں بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم نے ایمان لایا ہے اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر] جب شروع کیا اللہ تعالیٰ نے عظیم کتاب کی حالت کی وضاحت اور لایا اس کے بیان کے لئے ان مؤمنوں کا ذکر جنہوں نے خالص کر دیا اپنے دین کو اللہ تعالیٰ کے لئے اور موافق ہوگئے اس میں ان کے دل ان کی زبانوں کے ساتھ، تو دوسرے نمبر پر ذکر کیا ان کے ان اضداد کا جنہوں نے خالص کفر کو اختیار کیا ظاہری اور باطنی طور پر اور نہیں متوجہ ہوئے بالکل، تو تیسرے نمبر پر ذکر کیا تیسری قسم کو جو متردد ہیں دونوں قسموں کے درمیان اور یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اپنی زبانوں سے اور ایمان نہیں لائے اپنے دلوں سے ہکمل کرتے ہوئے تقسیم کو، اور وہ سب سے زیادہ خبیث کفار ہیں اور سب سے زیادہ مبغوض ہیں اللہ تعالیٰ کے نزدیک کیونکہ انہوں نے خول چڑھا دیا ہے کفر پر (ایمان کا) اور خلط کیا اس کے ساتھ دھوکہ اور استہزاء اور اسی وجہ سے طوالت اختیار کی اللہ تعالیٰ نے ان کے خبث کے بیان میں، اور جاہل قرار دیا ان کو اور استہزاء کیا ان کا اور مذاق اڑایا ان کے افعال کا اور حکم لگایا ان کی گمراہی اور سرکشی کا اور بیان کیں ان کے لئے مثالیں اور نازل کیا ان میں ''اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ''۔ اور ان کا قصہ مکمل معطوف ہے کفر پر اصرار کرنے والوں کے قصہ پر۔ اور ''اَلنَّاس'' کی اصل ''اُنَاس'' ہے بوجہ عربوں کے قول ''اِنْسَانٌ، اِنْسٌ، أناسِي'' کے، پس حذف کر دیا گیا ہمزہ جیسا کہ حذف کیا ہے ''لوقة'' میں اور عوض میں لایا اس کے حرف تعریف اور اسی وجہ سے قریب نہیں ہے کہ جمع کر دیا جائے ان دونوں کو، اور شاعر کا قول ''اِنَّ الْمَنَايَا يَطَّلِعْنَ عَلَى الْاُنَاسِ الْآمِنِيْنَا'' شاذ ہے۔ اور وہ اسم جمع ہے جیسے ''رخال'' اس لئے کہ ثابت نہیں ''فُعَال'' کا وزن جمع کے اوزان میں۔ ماخوذ ہے ''أَنَس'' سے کیونکہ لوگ انس حاصل کرتے ہیں اپنے جیسوں کے ساتھ۔ یا (ماخوذ ہے) ''آنس'' سے کیونکہ وہ ظاہر ہیں دیکھے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے نام رکھا گیا ان کا ''بشر'' جیسا کہ نام

رکھا گیا ہے جنات کا "جن" بوجہ ان کے پوشیدہ ہونے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظ "الناس" کی تحقیق اپنی اصل اور ماخذ کے اعتبار سے کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شروع میں اللہ تعالیٰ نے کتاب کی حالت کی وضاحت کی کہ یہ ایک عظیم کتاب ہے جس میں کسی قسم کا شک نہیں، اس کی وضاحت کے لئے مومنین کا ذکر کیا جنہوں نے خالص اللہ تعالیٰ کی عبادت کی جس میں ان کے دل ان کی زبانوں کے موافق تھے پھر دوسرے درجہ میں ان کی ضد ان خالص کفار کا ذکر کیا جو اپنے ظاہر وباطن ہر دو اعتبار سے کافر تھے اور کتاب اللہ کی طرف بالکل متوجہ نہ ہوئے نہ قولاً، نہ فعلاً، اور نہ اعتقاداً۔ پھر تیسرے درجہ میں ان کفار کا ذکر کیا جو ان دونوں قسموں میں متردد تھے یعنی وہ جو زبان سے تو ایمان کا دعویٰ کرتے تھے مگر دل سے مؤمن نہیں تھے اس قسم کو اس لئے ذکر کیا تاکہ لوگوں کی تینوں قسموں کا ذکر مکمل ہو جائے کیونکہ دین کے اعتبار سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں (۱) متقین جو اپنے ظاہر اور باطن ہر اعتبار سے تصدیق کرتے ہیں (۲) کافر مجاہر جو اپنے ظاہر وباطن ہر دو اعتبار سے کفر پر اصرار کرنے والے ہیں (۳) منافقین متردد ین جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے مؤمن ہیں اور باطن میں کافر ہیں۔

(2) پھر باری تعالیٰ نے پہلی قسم کا ذکر چار آیتوں میں کیا ہے اور دوسری قسم کا دو آیتوں میں اور تیسری قسم کا تیرہ آیتوں میں۔ یہ تیسری قسم خبیث ترین قسم ہے اور باری تعالیٰ کو سب سے زیادہ مبغوض ہے کیونکہ انہوں نے ظاہری ایمان کے ذریعہ کفر کو چھپا دیا ہے اور اپنے کفر میں مسلمانوں کو دھوکہ دینا بھی شامل کیا ہے کما قال تعالیٰ "یُخَادِعُوْنَ اللّٰہَ وَالَّذِیْنَ آمَنُوْا" اور مسلمانوں کے ساتھ مذاق اڑانا بھی شامل کیا ہے کما حکاہ تعالیٰ "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ"۔ پس چونکہ یہ خبیث ترین لوگ ہیں اس لئے باری تعالیٰ نے ان کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔ شروع میں ان کا دعوئ ایمان ذکر کیا ہے پھر ان کو رسوا کیا ہے کہ ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ پھر ان کے لئے عذاب ذکر کی ہے کہ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ﴾ پھر ان کے دھوکہ، تلبیس، مرض قلب اور فساد فی الارض کو ذکر کیا ہے پھر ان کی جہالت کو بیان کیا ہے کہ ﴿وَمَا يَشْعُرُوْنَ. وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ پھر ان کا مذاق اڑایا ہے کہ ﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ اور ان کے افعال کا مذاق اڑایا ہے کہ ﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى﴾ اور ان کی گمراہی اور سرکشی کا قطعی حکم کر دیا کہ ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ﴾ پھر ان کی قبیح مثالیں ذکر کی ہیں کہ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا الخ﴾ اور ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی کہ "اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" کہ منافقین جہنم کے نچلے طبقے میں ہوں گے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "وَمِنَ النَّاسِ الخ" ماقبل پر عطف ہے مگر یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے نہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مناسبت کو تلاش کیا جائے بلکہ یہ ایسے کئی جملوں کے مجموعہ کا عطف ہے جو کسی غرض کے لئے لائے گئے ہوں دوسرے ایسے کئی جملوں کے مجموعہ پر جو کسی غرض کے لئے لائے گئے ہوں اور دونوں قسم کے جملوں کی غرض میں مناسبت ہو یہاں

دونوں مجموعوں میں مناسبت یہ ہے کہ اس سے پہلے ظاہر و باطن ہر دو اعتبار سے کفر پر اصرار کرنے والے کفار کی قباحتِ شان کا بیان تھا اب یہاں سے صرف باطن کے اعتبار سے کفر پر اصرار کرنے والے کفار کی قباحتِ شان کا بیان ہے۔لہذا یہ ایک قصہ کا عطف ہے دوسرے قصے پر، جس میں جملوں میں مناسبت ضروری نہیں۔

(4) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے ''اَلنَّاس'' کی اصل کی تحقیق کی ہے کہ اس کی اصل ''اُناس'' ہے جس پر قاضی صاحبؒ نے کلمات سے استدلال کیا ہے، ایک ''اِنْسَان'' اور دوسرا ''اِنْسٌ'' ہیں دونوں ''اَلنَّاس'' کے مفرد من غیر لفظہ ہیں ان دونوں کے شروع میں ہمزہ ہے لہذا اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ ''اَلنَّاس'' کے شروع میں بھی ہمزہ ہے۔تیسرا لفظ ''أناسی'' ہے جو ''اَلنَّاس'' کی جمع ہے اور جمع کلمہ کو اس کے حروف اصلیہ کی طرف لوٹا دیتی ہے پس جب ''اَنَاسِی'' کے شروع میں ہمزہ ہے تو یہ دلیل ہے کہ ''اَلنَّاس'' کے شروع میں بھی ہمزہ ہے۔پھر ''أُنَاس'' کے ہمزہ کو حذف کیا جیسا کہ ''لُوقَةٌ'' کے ہمزہ کو حذف کر دیا ہے جو کہ اصل میں ''أَلُوقَةٌ'' تھا۔اور ''أُناس'' کے ہمزہ کے عوض میں الف لام حرفِ تعریف لایا اس طرح ''اُنَاس'' کا ہمزہ معوض عنہ ہے اور الف لام عوض ہے اور قاعدہ ہے کہ عوض اور معوض عنہ جمع نہیں ہوتے لہذا ''الاناس'' کہنا درست نہ ہوگا۔

(5) سوال یہ ہے کہ شاعر کے شعر: اِنَّ الْمَنَايَا يَطَّلِعْنَ عَلَى الْأُنَاسِ الْآمِنِيْنَا۔ میں تو ''الأناس'' میں ہمزہ اور الف لام دونوں جمع ہیں جس سے آپ کا قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ شاذ ہے اور شاذ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔پورا شعر اس طرح ہے: اِنَّ الْمَنَايَا يَطَّلِعْنَ عَلَى الْأُنَاسِ الْآمِنِيْنَا : فَتَذَرُهُمْ شَتّٰى وَقَدْ كَانُوْا جَمِيْعاً وَافِرِيْنَ۔ **ترجمہ**: بے شک موتیں آتی ہیں لوگوں پر اچانک، پس چھوڑ دیتی ہیں ان کو متفرق حالانکہ وہ لوگ بہت ساری تعداد میں یکجا تھے۔''الآمنینا'' صفت ہے ''الأناس'' کی، غفلت کے معنیٰ میں ہے، آخر میں الف اشباع کا ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلنَّاس'' اسم جمع ہے (اسم جمع وہ ہے جو دو سے زیادہ پر دلالت کرے مگر جمع کے وزن پر نہ ہو خواہ اس کے لئے مفرد من لفظہ ہو یا نہ ہو) جیسا کہ ''رُخَال'' اسم جمع ہے ''رَخِل'' کا۔جمع اس لئے نہیں کہ فُعال وزن جمع کے اوزان میں سے نہیں اور ''أناس'' فعال کے وزن پر ہے۔

(7) ''أُنَاس'' ماخوذ ہے ''أنِس'' باب سمع سے، اُنس حاصل کرنے کو کہتے ہیں چونکہ انسان اپنے مثل دوسرے انسانوں سے اُنس حاصل کرتا ہے اس لئے انسانوں کو ''أُنَاس'' کہتے ہیں۔اور یا ''آنَسَ، يُوْنِسُ، اِيْنَاس'' سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ ہے ظاہر اور مبصر (دیکھنے میں آنے والا) ہونا، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انسان بھی روئے زمین پر ظاہر ہوتا ہے اور دیکھا جاتا ہے، اسی وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کہ بشر بمعنی چمڑہ، اور انسان کا چمڑہ ظاہر ہوتا ہے، بخلاف جانوروں کے کہ ان کے چمڑے بالوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔جس طرح کہ جن کو جن اس لئے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں کی نظر سے پوشیدہ ہوتا ہے کیونکہ ''جَنَّ يَجِنُّ'' پوشیدہ ہونے کے معنیٰ میں ہے۔

(1)وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ وَمَنْ مَوْصُوْفَةٌ اِذْلَاعَهْدَفَكَاَنَّه قَالَ مِنَ النَّاسِ نَاسٌ يَقُوْلُوْنَ(2)اَوْلِلْعَهْدِوَالْمَعْهُوْدُهُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْاوَمَنْ مَوْصُوْلَةٌ مُرَادٌبِهَاابْنُ اُبَىٍّ وَاَصْحَابُهُ وَنُظَرَاؤُهُ فَاِنَّهُمْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمْ صَمَّمُوْاعلى النِّفَاقِ دَخَلُوْافِيْ عِدَادِالْكُفَّارِالْمَخْتُوْمِ عَلَى قُلُوْبِهِمْ (3)وَاخْتِصَاصُهُمْ بِزِيَادَاتٍ زَادُوْهَاعَلَى الْكُفْرِلَايَاْبَى دُخُوْلَهُمْ تَحْتَ هَذَاالْجِنْسِ فَاِنَّ الْاَجْنَاسَ اِنَّمَايَتَنَوَّعُ بِزِيَادَاتٍ تَخْتَلِفُ فِيْهَااَبْعَاضُهَافَعَلَى هذَايَكُوْنُ الْاٰيَةُ تَقْسِيْمًالِلْقِسْمِ الثَّانِيْ (4)وَاخْتِصَاصُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِبِالذِّكْرِتَخْصِيْصٌ لِمَاهُوَالْمَقْصُوْدُالْاَعْظَمُ مِنَ الْاِيْمَانِ وَادِّعَاءٌ بِاَنَّهُمْ اِحْتَازُوْاالْاِيْمَانَ مِنْ جَانِبَيْهِ وَاَحَاطُوْابِقُطْرَيْهِ(5)وَاِيْذَانٌ بِاَنَّهُمْ مُنَافِقُوْنَ فِيْمَايَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُخْلِصُوْنَ فِيْهِ فَكَيْفَ بِمَايَقْصُدُوْنَ بِهِ النِّفَاقَ لِاَنَّ الْقَوْمَ كَانُوْايَهُوْدًاوَكَانُوْايُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِاِيْمَانًاكَلَااِيْمَانٍ لِاعْتِقَادِهِمُ التَّشْبِيْهَ وَاتِّخَاذَالْوَلَدِوَاَنَّ الْجَنَّةَ لَايَدْخُلُهَاغَيْرُهُمْ وَاَنَّ النَّارَلَنْ تَمَسَّهُمْ اِلَّااَيَّامًامَعْدُوْدَةً وَغَيْرَهَاوَيُرُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْامِثْلَ اِيْمَانِهِمْ(6)وَبَيَانٌ لِتَضَاعُفِ خُبْثِهِمْ وَاِفْرَاطِهِمْ فِيْ كُفْرِهِمْ لِاَنَّ مَاقَالُوْهُ لَوْصَدَرَعَنْهُمْ لَاعَلَى وَجْهِ الْخِدَاعِ وَالنِّفَاقِ وَعَقِيْدَتُهُمْ عَقِيْدَتُهُمْ لَمْ يَكُنْ اِيْمَانًافَكَيْفَ وَقَدْقَالُوْهُ تَمْوِيْهًاعَلَى الْمُسْلِمِيْنَ وَتَهَكُّمًابِهِمْ.

ترجمہ:۔اور الف لام اس میں (اَلنَّاس میں) جنس کے لئے اور ''مَنْ'' موصوفہ ہے کیونکہ کوئی معہود نہیں پس گویا یوں کہا: ''مِنَ النَّاسِ نَاسٌ يَقُوْلُوْنَ''۔یا عہد کے لئے ہے اور معہود وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر اختیار کیا ہے اور ''مَنْ'' موصولہ ہے مراد اس سے ابن اُبی اور اس کے ساتھی اور اس کے ہم مذہب ہیں، کیونکہ وہ اس حیثیت سے کہ انہوں نے عزم کرلیا ہے نفاق پر داخل ہو گئے ان کفار کے شمار میں جو مہر لگادی گئی ہے ان کے دلوں پر اور ان کا مختص ہونا ایسی زیادتیوں کے ساتھ جن کا انہوں نے اضافہ کیا ہے کفر پر مانع نہیں ہے ان کے دخول سے اس جنس کے تحت کیونکہ اجناس کے مختلف انواع بنتے ہیں ایسی زیادتیوں کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں ان میں ان کے ابعاض۔پس اسی بناء پر یہ آیت ہوگی تقسیم برائے قسم ثانی۔اور خاص کر دینا اللہ تعالیٰ پر ایمان اور آخرت کے دن پر ایمان کو ذکر کے ساتھ تخصیص ہے اس شی کی جو مقصودِ اعظم ہے ایمان سے، اور دعویٰ ہے کہ انہوں نے جمع کر دیا ہے ایمان کی دونوں جانبوں کو اور احاطہ کر دیا ہے اس کی دونوں طرفوں کا، اور یہ بتانا ہے کہ یہ لوگ منافق ہیں ان باتوں میں جن کے بارے میں ان کا گمان ہے کہ ہم مخلص ہیں ان میں، پس کیا حال ہوگا ان باتوں میں جن میں قصد کرتے ہیں وہ نفاق کا؟ کیونکہ یہ قوم یہودی تھی اور یہ لوگ ایسا ایمان رکھتے تھے اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر جیسا کہ عدم ایمان۔بوجہ ان کے عقیدہ رکھنے تشبیہ کا اور ولد بنانے کا اور یہ کہ جنت میں داخل نہ ہوں گے ان کے سوا اور یہ کہ آگ نہیں پہنچے گی ان کو مگر چند دن اور ان کے علاوہ دیگر عقائد۔اور وہ مؤمنوں کو دکھاتے ہیں یہ کہ انہوں نے ایمان لایا ہے ان کے ایمان کی طرح۔اور یہ (اختصاص) بیان ہے ان کی کئی گنا خباثت کا اور ان کے افراط کا اپنے کفر میں کیونکہ جو کچھ انہوں نے کہا ہے اگر وہ صادر ہو جائے بغیر دھوکہ اور نفاق کے اور ان کا عقیدہ وہ ہو جو ان کا عقیدہ ہے تو بھی یہ ایمان نہ ہوگا، پس کیا ہوگا حالانکہ انہوں نے یہ باتیں کہی ہیں فریب دیتے ہوئے مسلمانوں کو اور مذاق اڑاتے ہوئے ان کا۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اَلنَّاس '' کے الف لام اور لفظِ ''مَنْ '' کی تحقیق کی ہے۔ پھر خاص ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو ذکر کرنے کی چار وجوہ کو بیان کیا ہے۔

(1)''اَلنَّاس '' کے الف لام میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ الف لام جنسی ہے اور ''مَنْ '' موصوفہ ہے اور ''یقول الخ '' اس کے لئے صفت ہے اس صورت میں معنیٰ ہوگا ''وَمِنَ النَّاسِ نَاسٌ یَقُولُ الخ ''۔ باقی یہ سوال کہ اس صورت میں ''مَنْ '' موصوفہ کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ الف لام جنسی میں ابہام ہوتا ہے اس سے معہود و متعین افراد مراد نہیں ہوتے تو اس کے بعض افراد کو ''مَنْ '' موصوفہ سے تعبیر کرنا مناسب ہے کیونکہ ''مَنْ '' موصوفہ نکرہ ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے موقع پر باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ رِجَالٌ ''۔ ''اَلْمُؤْمِنِیْنَ '' کا الف لام جنسی ہے اس لئے اس کے بعض افراد کو ''رِجَالٌ '' نکرہ سے تعبیر کیا۔

(2)دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام عہدی ہے تو معہود وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے کفر کیا اور جن کے دلوں اور کانوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی اس صورت میں ''مَنْ '' موصولہ ہوگا اور اس سے مراد عبداللہ بن اُبَی ابن سلول اور اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے منافقین ہوں گے اور ''یقول الخ ''اس کے لئے صلہ ہوگا۔ باقی اس صورت میں ''مَنْ '' موصولہ اس لئے ہوگا کہ الف لام سے معہود و متعین افراد مراد ہیں پس مناسب یہ ہے کہ اس کے بعض افراد کو معرفہ سے تعبیر کیا جائے اور اسم موصول معرفہ ہے جیسا کہ دوسرے موقع پر باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَمِنْهُمُ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ النَّبِیَّ ''میں ''هم ''ضمیر متعین افراد کی طرف راجع ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ بعض افراد کو معرفہ سے تعبیر کیا جائے اس لئے اس کے بعد ''اَلَّذِیْنَ '' اسم موصول کو ذکر کیا ہے۔

(3)سوال یہ ہے کہ الف لام عہدی کی صورت میں ''النَّاس '' کے الف لام سے ماقبل میں مذکور کفار مراد ہیں یعنی منافقین بھی ماقبل میں مذکور کفر پر اصرار کرنے والے کفار میں شامل ہیں حالانکہ منافقین میں چند قیود زائد ہیں جو ماقبل کفار میں نہیں وہ یہ کہ منافقین کفر کو اسلام کی شکل میں پیش کرتے ہیں، مسلمانوں کو دھوکہ دیتے ہیں اور ان کا مذاق اڑاتے ہیں، لہذا سابقہ کفار اور منافقین میں فرق ہے اس لئے منافقین کو ان میں داخل کرنا درست نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ كَفَرُوْا '' درجہ جنس میں ہے اور ''مِنَ النَّاسِ الخ ''اس حیثیت سے کہ انہوں نے نفاق پر اصرار کا عزم کیا ہے یہ ان کفار میں شامل اور ان کی ایک نوع ہے جن کے دلوں اور کانوں پر مہر لگادی ہے، اور نوع میں اگر کچھ زائد قیود ہوں تو یہ اپنی جنس کے تحت داخل ہونے کے منافی نہیں کیونکہ اجناس میں انواع اسی طرح پیدا ہوتی ہیں کہ جنس کے بعض افراد میں کچھ زیادتیاں ہوتی ہیں جو دوسرے بعض میں نہیں ہوتیں بلکہ اُن میں اور طرح کی قیدیں ہوتی ہیں، اس طرح ایک جنس میں دونوعیں پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا الف لام عہدی ہونے کی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ انسانوں کی ابتداء میں دو قسمیں ہیں متقین اور کفار۔ پھر کفار کی دو قسمیں ہیں، کافر مجاہر، اور کافر منافق۔ پس اس آیت مبارکہ میں انسانوں کی دوسری قسم کو دو قسموں کی طرف تقسیم کیا ہے یعنی سر عام کفر کرنے والے اور منافقین۔

(4)سوال یہ ہے کہ منافقین کے دعویٰ ایمان کے موقع پر صرف اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کا ذکر کیا ہے

۵ اور جملہ یہ دعوے کا موقع ہے یہاں ان تمام امور [illegible]

[illegible] قاضی صاحب نے جواب میں چار وجوہ [illegible]

[illegible] اور آخری دو اس پر مبنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے [illegible]

[illegible] ایمان کے اجزاء میں سے یہ دو معظم اجزاء ہیں جبکہ بقیہ اجزاء [illegible]

[illegible] بقیہ کو ترک کیا ہے (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا [illegible]

[illegible] اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے اور منتہاء آخرت پر ایمان لانا ہے اور جس نے مبداء [illegible]

ایمان کا احاطہ کیا۔ احتیاز من الجانبین اور احاطہ طرفین کنایہ ہے جمیع مؤمن بہ سے، جیسے کسی شئ کے بارے میں [illegible]

آخر دونوں سے وہ تمام کی تمام شئ مراد ہوگی۔

(5)۔ (۳) تیسری وجہ یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جن اُمور کے بارے میں ان کا خیال یہ ہے کہ ہم مخلص ہیں [illegible]

[illegible] منافق ہیں تو جن اُمور کے بارے میں ان کا خیال اخلاص کا نہیں ان میں تو بطریقہ' اولیٰ منافق ہیں کیونکہ منافقین یہود تھے

یہود کا خیال یہ ہے کہ ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت میں ہم مخلص ہیں حالانکہ ان دو اُمور کے بارے میں بھی ان کا ایمان عدم ایمان کی

طرح ہے کیونکہ ان کی زبانیں ان کے دلوں کے موافق نہیں اس لئے کہ زبان سے یہ لوگ عدم تشبیہ اور دل سے تشبیہ کا عقیدہ رکھتے تھے جن

ان کے آباء واجداد نے ایک موقع پر بت پرستوں کو دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام سے کہا تھا ﴿یٰمُوْسَی اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ

اٰلِهَةٌ﴾[الاعراف:۱۳۸] (اے موسیٰ! ہمارے لئے بھی کوئی ایسا ہی دیوتا بنادو جیسے ان لوگوں کے دیوتا ہیں) یعنی ہمارے لئے بت

پرستوں کے بتوں کی طرح الٰہ مقرر کر۔ ظاہر ہے کہ ان کے بت مجسم تھے اور مجسم کا مشابہ مجسم ہوگا جس سے باری تعالیٰ کے لئے جسمیت

ثابت ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ جسم سے پاک ہے اس لئے یہ لوگ ایمان باللہ میں مخلص نہیں منافق تھے۔ اسی طرح یہود اللہ تعالیٰ کے بیٹے

بیٹے کا اعتقاد رکھتے تھے کما حکاہ اللہ تعالیٰ ﴿قَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ﴾[التوبۃ:۳۰] (یہود کہتے ہیں عزیر اللہ تعالیٰ کے بیٹے

ہیں)۔ ظاہر ہے کہ یہ لوگ اب اس کا اقرار نہیں کرتے مگر دل میں ان کا یہ عقیدہ ہے اس لئے ایمان باللہ کے بارے میں یہ لوگ منافق تھے۔

اور ایمان بالآخرت کے دعویٰ میں یہ لوگ اس لئے منافق تھے کہ آخرت کے بارے میں وہ جس طرح کا اقرار کرتے تھے دل

میں اس طرح کا عقیدہ نہیں رکھتے کیونکہ آخرت کے بارے میں ان کا عقیدہ تھا ﴿لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ

هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى﴾[البقرۃ:۱۱۱] (اور وہ کہتے ہیں کہ جنت میں سوائے یہودیوں اور عیسائیوں کے کوئی بھی ہرگز داخل نہیں ہوگا)۔ اسی

طرح کہتے تھے ﴿وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً﴾[البقرۃ:۸۰] (اور یہودیوں نے کہا ہے کہ ہمیں آگ نہیں چھوئے گی

مگر گنتی کے چند دن)۔ ان کے علاوہ اور بھی ان کے غلط عقائد تھے مثلاً وہ کہتے تھے جنتی لوگ کھائیں گے پئیں گے نہیں بلکہ وہ

خوشبودار ہواؤں سے لذت حاصل کریں گے۔ جبکہ دوسری طرف یہ لوگ مسلمانوں کو یہی دکھاتے تھے کہ ہم تمہاری طرح اللہ تعالیٰ

اورآخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں۔ظاہر ہے کہ یہ عین نفاق ہے،پس جب ان دواُمور میں ان کا نفاق ثابت ہوا تو دیگر اُمور میں بطریق اولی منافق ہوں گے۔

سوال یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ کے کلام ''اَنَّهُمْ مُنَافِقُوْنَ فِيْمَايَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُخْلِصُوْنَ فِيْهِ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ منافقین اللہ اورآخرت پر ایمان لانے میں مخلص تھے جبکہ ''وَيُرُوْنَ اَنَّهُمْ آمَنُوْا مِثْلَ اِيْمَانِهِمْ'' سے مفہوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ دل میں ایک عقیدہ رکھتے تھے اور مسلمانوں کے سامنے زبان سے دوسرے عقیدہ کو ظاہر کرتے تھے جو کہ صریح نفاق ہے اخلاص نہیں؟ جواب یہ ہے کہ نفس ایمان باللہ والآخرۃ کا دعویٰ کرنے میں تو یہ لوگ اپنے گمان کے مطابق مخلص تھے مگر مسلمانوں کو یہ دکھلانا کہ ہمارا ایمان تمہارے ایمان کی طرح ہے اس میں وہ منافق تھے لہٰذا یہ لوگ من وجہ مخلص اور من وجہ منافق تھے اس لئے کبھی ان کو مخلص کہا اور کبھی منافق۔باقی ان دواُمور کے سوا نبیﷺ کی نبوت اور قرآن کے کتاب اللہ ہونے کے بارے میں ان کا اقرار من کل الوجوہ نفاق تھا۔

(6)۔(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص سے ان کی کثرتِ خبث اور کفر میں حد سے تجاوز کرنے کو بیان کرنا مقصود ہے کیونکہ ان دو کے بارے میں انہوں نے مسلمانوں کے سامنے جو دھوکہ اور نفاق کے ساتھ دعویٰ کیا تھا اگر دھوکہ اور نفاق کو چھوڑ کر اخلاص سے دعویٰ کر لیتے اور ان کا عقیدہ وہی ہوتا جو اوپر مذکور ہوا تو بھی یہ ایمان نہیں (کیونکہ اوپر ثابت ہوا کہ یہ لوگ اللہ اور آخرت کے بارے میں خلاف حقیقت عقیدہ رکھتے تھے) حالانکہ ان کا یہ قول مسلمانوں کو دھوکہ دینے اور ان کا مذاق اُڑانے کے طور پر تھا پس یہ دلیل ہے ان کی خباثت اور کفر میں حد سے تجاوز کرنے کی۔''وعقيدتهم عقيدتهم'' جملہ اسمیہ ہے حال واقع ہے ''ای لو صدر هذاالقول منهم عن اعتقادوالحال ان عقيدتهم عندصدورهذاالقول منهم هی عقيدتهم التی كانو اعليهاقبله''۔

(1) وَفِيْ تَكْرَارِ الْبَاءِ اِدِّعَاءُ الْاِيْمَانِ بِكُلٍّ وَاحِدٍ عَلَى الْاِصَالَةِ وَالْاِسْتِحْكَامِ (2) وَالْقَوْلُ هُوَ التَّلَفُّظُ بِمَايُفِيْدُ وَيُقَالُ بِمَعْنَى الْمَقُوْلِ (3) وَلِلْمَعْنَى الْمُتَصَوَّرِ فِي النَّفْسِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِاللَّفْظِ وَلِلرَّاْيِ وَالْمَذْهَبِ مَجَازًا (4) وَالْمُرَادُ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ مِنْ وَقْتِ الْحَشْرِ اِلٰى مَالَايَنْتَهِيْ اَوْ اِلٰى اَنْ يَدْخُلَ اَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَاَهْلُ النَّارِ النَّارَ لِاَنَّه آخِرُ الْاَوْقَاتِ الْمَحْدُوْدَةِ.

ترجمہ:۔اور تکرارِ باء میں دعویٰ ہے ایمان کا ہر ایک کے ساتھ اصالۃً اور استحکام کے ساتھ۔اور قول تلفظ کرنا ہے ایسے لفظ کے ساتھ جو مفید ہو اور استعمال ہوتا ہے بمعنی مقول،اور بمعنی متصور فی النفس جس سے تعبیر کی جاتی ہے لفظ کے ساتھ،اور رائے اور مذہب کو مجازاً۔اور مراد یوم آخر سے وقتِ حشر سے غیر متناہی زمانے تک ہے،یا اس وقت تک کہ داخل ہو جائیں اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم میں کیونکہ یہ آخری وقت ہے اوقاتِ محدودہ کا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تکرارِ باء کا فائدہ بیان کیا ہے۔پھر قول کا لغوی،عرفی اور مجازی معنی بیان کیا ہے۔پھر یوم آخرت کا مرادی معنی بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ اسم ظاہر مجرور پر دوسرا اسم عطف کرنے کی صورت میں معطوف کے ساتھ حرف جار کا اعادہ ضروری

نہیں پھر یہاں باء کومکرر کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اعادہ جار کے دو فائدے [illegible] ہیں (۱) ایک یہ کہ اس سے مقصود ایک مجرد پر تفصیلی ایمان لانے کا دعویٰ ہے کہ دونوں (اللہ اور آخرت کے دن) پر ہمارا تفصیلی ایمان ہے (۲) تکرار باء سے ایمان کے استحکام اور تاکید کا دعویٰ ہے کیونکہ حرف جار فعل کے معنی کو اپنے مدخول کی طرف کھینچتا ہے [illegible] تکرار باء سے [illegible] سمجھا جاتا ہے [illegible] فعل (آمَنَّا) مکرر ذکر ہے جو استقلال اور استحکام پر دلالت کرتا ہے۔

(2) ''یـقـول'' قول سے ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے قول کی تحقیق کی ہے کہ قول اصل میں مصدر ہے بمعنی [illegible] لفظ کا تلفظ کرنا جو مفید ہو۔ پھر مجازاً کہے ہوئے لفظ کو قول کہتے ہیں پس یہ از قبیل تسمیۃ المفعول باسم المصدر ہے۔ پھر اسی معنی میں اتنی [illegible] سے استعمال ہونے لگا گویا یہ معنی اس کا حقیقی معنی ہے۔

(3) پھر اسی سے تین اور معانی میں مجازاً استعمال ہونے لگا (۱) جو معنی متصور فی النفس ہے جس کو کلام نفسی کہتے ہیں [illegible] لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُوْلُ﴾ [المجادلة: ۸] (اور اپنے دلوں میں کہتے ہیں کہ: ہم جو کچھ کہہ رہے ہیں، اس پر اللہ تعالیٰ ہمیں سزا کیوں نہیں دے دیتا؟)۔ (۲) قول بمعنی رائے یعنی نظر اور اجتہاد سے حاصل شدہ عقیدہ خواہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ ہو۔ (۳) قول بمعنی مذہب جیسے کہا جاتا ہے ''ھذا قول ابی حنیفۃ ای ھذا مذھب ابی حنیفۃ'' مذہب اجتہاد سے حاصل شدہ مختلف فیہ اعتقاد کو کہتے ہیں، لہٰذا رائے عام ہے مذہب سے۔

(4) یوم عرف میں طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک کو کہتے ہیں اور شریعت میں طلوع فجر سے لے کر غروبِ آفتاب تک کو کہتے ہیں۔ یہاں قاضی صاحبؒ نے ''الیَوْمِ الآخِر'' کے مرادی معنی کو بیان کیا ہے کہ یوم سے یہاں یا تو غیر محدود وقت مراد ہے یعنی وہ وقت جس کے لئے کوئی انتہاء نہیں اگر چہ اس کے لئے ابتداء ہو یعنی وقت حشر جس کے لئے کوئی انتہاء نہیں اس کو یوم آخر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ محدود اوقات کے بالکل اخیر میں ہے۔ اور یا ''یَوْمِ الآخِرَةِ'' سے مراد دو محدود وقتوں کے درمیان واقع وقت ہے یعنی دنیا اور اہل جنت کے دخول جنت اور اہل جہنم کے دخول جہنم کے درمیان جو وقت ہے اس کو ''الیَوْمِ الآخِر'' کہتے ہیں کیونکہ یہ محدود اوقات میں سے آخری وقت ہے اس کے بعد وقت کی کوئی حد نہیں ہے۔

﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ (1) اِنْكَارُ مَا ادَّعَوْهُ وَنَفْيُ مَا انْتَحَلُوْا اِثْبَاتَهُ، (2) وَكَانَ أَصْلُهُ وَمَا آمَنُوْا لِيُطَابِقَ قَوْلَهُمْ فِي التَّصْرِيْحِ بِشَأْنِ الْفِعْلِ دُوْنَ الْفَاعِلِ. لٰكِنَّهُ عُكِسَ تَأْكِيْدًا وَمُبَالَغَةً فِي التَّكْذِيْبِ لِاَنَّ اِخْرَاجَ ذَوَاتِهِمْ مِنْ عِدَادِ الْمُؤْمِنِيْنَ أَبْلَغُ مِنْ نَفْيِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ فِيْ مَاضِي الزَّمَانِ (3) وَلِذٰلِكَ اُكِّدَ النَّفْيُ بِالْبَاءِ وَاُطْلِقَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمْ لَيْسُوْا مِنَ الْاِيْمَانِ فِيْ شَيْءٍ، (4) وَيَحْتَمِلُ اَنْ يُقَيَّدَ بِمَا قَيَّدُوْا بِهِ لِاَنَّهُ جَوَابُهُ. (5) وَالْاٰيَةُ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَنِ ادَّعَى الْاِيْمَانَ وَخَالَفَ قَلْبُهُ لِسَانَهُ بِالْاِعْتِقَادِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا لَا اَنَّ مَنْ تَفَوَّهَ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَارِغَ الْقَلْبِ عَمَّا يُوَافِقُهُ اَوْ يُنَافِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا وَالْخِلَافُ مَعَ الْكَرَامِيَّةِ فِي الثَّانِيْ فَلَا يَنْهَضُ حُجَّةً عَلَيْهِمْ.

ترجمہ:۔[حالانکہ نہیں ہیں وہ لوگ ایمان لانے والے] یہ انکار ہے اس بات کا جس کا انہوں نے دعویٰ کیا تھا اور نفی ہے اس بات کی جس کو انہوں جھوٹے طریقے پر ثابت کیا تھا اور تھی اس کی اصل ''وَمَا آمَنُوْا'' تاکہ مطابق ہو ان کے قول کے شانِ فعل کی تصریح میں نہ کہ شان فاعل کی تصریح میں، لیکن اس کا عکس کیا گیا تاکید اور تکذیب میں مبالغہ کے لئے کیونکہ ان کی ذوات کو خارج کرنا مومنوں کے شمار سے زیادہ بلیغ ہے ان سے زمانہ ماضی میں ایمان کی نفی سے، اور اسی وجہ سے مؤکد کردی گئی نفی باء کے ساتھ، اور مطلق ذکر کیا گیا ایمان بایں معنی کہ وہ لوگ نہیں ہیں ایمان کے کسی درجے میں۔ اور احتمال رکھتا ہے کہ مقید کیا جائے اس (قول) کے ساتھ جو مقید کیا ہے انہوں نے اس کے ساتھ، کیونکہ یہ اس کا جواب ہے۔ اور یہ آیت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ جو شخص دعویٰ کرے ایمان کا اور مخالف ہو اس کا دل اس کی زبان سے اعتقاد میں تو نہیں ہے وہ مؤمن، اس بات پر نہیں کہ جو شخص اقرار کرے شہادت کا اس حال میں کہ فارغ ہو اس کا دل اس چیز سے جو اس کے موافق ہو یا اس کے منافی ہو تو نہیں ہے وہ مؤمن، اور اختلاف کرامیہ کے ساتھ ثانی میں ہے تو نہیں ہوگی (یہ آیت) حجت ان پر۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر مقتضی الظاہر کے خلاف کلام لانے کا نکتہ اور اس کی دلیل بیان کی ہے۔ پھر جنہوں نے مذکورہ آیت کو کرامیہ کے خلاف حجت قرار دیا ہے ان کے استدلال کی تردید کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں منافقین نے اپنے مؤمن ہونے کا دعویٰ کیا تھا اور اپنی طرف ثبوتِ ایمان کی غلط نسبت کی تھی۔ باری تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کے صحیح ہونے کا انکار کیا ہے اور ان کے اس غلط نسبت کرنے کی نفی کی ہے کہ ان کا دعویٰ ایمان غلط ہے یہ لوگ مؤمن نہیں۔ ''و نفی ماانتحلوا اثباتہ'' عطف تفسیری ہے ''انکار ماادعوہ'' کے لئے۔

(2) قاعدہ یہ ہے کہ عرب کلام کے اہم جزء کو مقدم ذکر کرتے ہیں، ماقبل میں منافقین نے ''آمنا'' کہا تھا یعنی فاعل کے بجائے فعل کو مقدم کیا ہے کہ فعل ایمان ہم سے صادر ہوا ہے۔ پس ان کے اس قول کا صریح ردّ یہ ہوتا کہ صراحۃً ان سے اسی فعل کی نفی کی جاتی یوں کہتے ''مَا آمَنُوْا'' کہ انہوں نے ایمان نہیں لایا ہے، جبکہ ''وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' میں فعل کی صراحۃً نفی نہیں بلکہ ان کی فاعلیت کی صریح نفی ہے کہ یہ لوگ ایمان لانے والے نہیں۔ لہذا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ردّ ان کے دعویٰ کے مطابق نہیں؟۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ان (منافقین) کی تکذیب میں تاکید اور مبالغہ کے لئے ایسا کیا گیا ہے کیونکہ ''وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' کا معنی ہے کہ یہ لوگ مومنوں کے ساتھ ایمان کی لڑی میں پروئے ہوئے نہیں یعنی ان کی ذوات کو مومنین میں شمار ہونے سے خارج کردیا ہے جس میں مبالغہ زیادہ ہے بنسبت اس کے کہ ''مَا آمَنُوْا'' کہنے سے ماضی زمانہ میں ان سے ایمان کی نفی کی جاتی کیونکہ عدم ایمان (مَا آمَنُوْا) مستلزم ہے اور مومنوں کے ساتھ ایمان کی لڑی میں پرویا ہوا نہ ہونا لازم ہے پس گویا لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہے اور لازم بول کر ملزوم مراد لینا کنایہ ہے اور کنایہ میں تصریح سے زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔

(3) اسی قصدِ مبالغہ کے لئے دو کام کئے گئے ہیں (۱) نفی ایمان کو باء کے ساتھ مؤکد کردیا ہے یعنی ''مَا هُمْ مُؤْمِنِيْنَ'' کے

بجائے ''مَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' کہا ہے۔ (۲) ''مَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' میں ایمان کو مطلق ذکر کیا ہے مؤمن بہ (ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر) کو ذکر نہیں کیا ہے اس سے بھی مبالغہ فی الرد مقصود ہے کہ یہ لوگ ایمان کے کسی درجہ پر بھی فائز نہیں یعنی نہ ایمان باللہ رکھتے ہیں اور نہ ایمان بالیوم الآخر رکھتے ہیں اور نہ کسی اور شی پر ایمان رکھتے ہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ''وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' میں ایمان ان دو چیزوں (ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخرۃ) کے ساتھ مقید ہو جن کے ساتھ ان کے قول (آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرَةِ) میں ایمان کو مقید کیا ہے کیونکہ یہ ان کا جواب ہے چونکہ پہلے موقع پر یہ دو قیود ذکر ہیں اور وہ قرینہ ہیں ''وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' میں ان قیود کے حذف پر اس لئے یہاں ذکر نہیں کیا ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ نے آیت مذکورہ سے مستفاد علم کلام کے ایک مسئلہ پر مختصر گفتگو فرمائی ہے۔ یہاں امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ فرقہ کرامیہ کے خلاف حجت ہے یا نہیں۔ امام رازیؒ نے کرامیہ کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے زبان سے توحید اور رسالت کا اقرار کیا مگر دل میں تکذیب اور کفر پوشیدہ رکھا تو کرامیہ کے نزدیک یہ شخص مؤمن ہے۔ تو امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ آیتِ مذکورہ میں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی ہے حالانکہ وہ زبان سے اقرار اور دل میں تکذیب پوشیدہ رکھتے تھے معلوم ہوا کہ ایسا شخص مؤمن نہیں جبکہ کرامیہ ایسے شخص کو مؤمن کہتے ہیں لہٰذا مذکورہ آیت ان کے خلاف حجت ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت اور کرامیہ میں مذکورہ بالا صورت میں اختلاف نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کہ کسی نے زبان سے اقرار کیا اور دل اس کا بالکل خالی ہے نہ اس میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب، تو ایسے شخص کو کرامیہ مؤمن کہتے ہیں جبکہ اہل سنت اس کو مؤمن نہیں کہتے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل کے مطابق مذکورہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت نہیں کیونکہ اس میں ایسے لوگوں سے ایمان کی نفی کی ہے جن کے دل میں تکذیب ہے ایسوں سے ایمان کی نفی نہیں کی ہے جن کے دل تکذیب اور تصدیق سے خالی ہو، لہٰذا یہ مذکورہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت نہیں۔

﴿يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ (1) الخدع ان توهم غيرك خلاف ماتخفيه من المكروه لتزله عماهو فيه وعماهو بصدده، من قولهم: خدع الضب اذا توارى فى جحره وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر، واصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق (2) والمخادعة تكون من اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته، بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال: ﴿وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾ (3) واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنع الله تعالى معهم باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم، وامتثال الرسول ﷺ والمؤمنين امر الله فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين. (4) ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون لانه بيان ليقول، او استيناف بذكر ماهو الغرض منه الا انه اخرج فى زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذالك ويعضده قراءة من قرا يخدعون. (5) وكان غرضهم فى ذالك ان يدفعوا عن انفسهم مايطرق به من سواهم من الكفرة، وان يفعل بهم مايفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم ويذيعوها الى منابذيهم الى غير ذالك من الاغراض والمقاصد.

ترجمہ:۔[دھوکہ دیتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں] اور ''خدع'' یہ ہے کہ تو وہم دلائے اپنے غیر کو اس کے برخلاف جس کو تو چھپا رہا ہے یعنی ناپسندیدہ چیز کا تاکہ تو اس کو پھسلائے اس شئی سے جو اس کو حاصل ہے یا اس شئی سے جس کے وہ درپے ہے، (ماخوذ ہے) ان کے قول ''خَدَعَ الضَّبُّ'' سے جب وہ چھپ جائے اپنے غار میں۔ اور (عرب بولتے ہیں) ''ضَبٌّ خَادِعٌ وَخَدِعٌ'' سے جب وہ وہم دلائے شکاری کو اس کی طرف آنے کا پھر وہ نکلے دوسرے دروازے سے۔ اور اس کی اصل پوشیدہ رکھنا ہے اور اسی سے ''مِخْدَع'' ہے (جو مستعمل ہے) خزانہ کے معنی میں، اور ''اَخْدَعَان'' ان دو رگوں کو کہتے ہیں جو گردن میں چھپی ہوئی ہیں۔ اور ''مخادعة'' ہوتی ہے دو کے درمیان میں۔ اور دھوکہ ان کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہے اپنے ظاہر پر کیونکہ نہیں پوشیدہ رہ سکتی ہے ان پر کوئی پوشیدہ رہنے والی چیز، اور اس لئے کہ قصد نہیں کیا اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا، بلکہ مراد یا تو دھوکہ دینا ہے رسول ﷺ کو مضاف کے حذف ہونے کی بناء پر اور یا اس لئے کہ رسول ﷺ کے ساتھ معاملہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ ہے اس حیثیت سے کہ رسول ﷺ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ'' اور ''اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ''۔ یا صورت ان کے معاملے کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ، یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا، اور اللہ تعالیٰ کا معاملہ کرنا ان کے ساتھ ڈھیل

دیتے ہوئے، بصورتِ مسلمانوں کے احکام جاری کرنا ان پر حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ [illegible]

[illegible] جہنم کے، اور رسول علیہ ﷺ اور مؤمنوں کا امتثال اللہ تعالیٰ کے حکم کا ان کا مال مخفی رکھنے میں [illegible]

ہوئے ان کو ان کے عمل جیسا، صورت ہے دو دھوکہ بازوں [illegible]

[illegible] مراد ہو ''یُخَادِعُوْنَ'' سے ''یَخْدَعُوْنَ'' کیونکہ یہ بیان ہے ''یقول'' کا [illegible]

''آمنا'' سے، مگر نکالا گیا اسے بروزنِ فاعلت مبالغہ کے لئے کیونکہ جب یہ وزن [illegible]

[illegible] مقابلہ بازی ہو تو وہ زیادہ بلیغ ہوگا اس سے جب وہ آجائے معارض اور مقابل کے ساتھ مقابلہ [illegible]

ہو گیا، اور اس کی تائید کرتی ہے اس شخص کی قرأۃ جس نے ''یَخْدَعُوْنَ'' پڑھا۔ اور تھی ان کی غرض اس میں [illegible]

(مصیبتیں) اپنے نفسوں سے جو پہنچائی جاتی تھیں ان کے سوا دیگر کفار کو اور یہ کہ وہ معاملہ کیا جائے ان کے ساتھ جو کیا جاتا ہے مؤمنوں

کیساتھ یعنی اکرام اور انعام کا، اور یہ کہ وہ خلط ملط ہو جائیں مسلمانوں کے ساتھ پس مطلع ہو جائیں ان کے رازوں پر اور پہنچائیں ان

کو ان کے (مسلمانوں) مخالفین تک اور اس کے علاوہ دیگر اغراض اور مقاصد تھے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے پہلے ''خدع'' کا عرفی معنی اور اس کا ماخوذ منہ لغوی معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر اس کے اصل معنی (اخفاء) کو بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ میں مخادعۃ کے معنی کا محال ہونا بیان کیا ہے، پھر تین توجیہات کے ذریعہ اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(1) ''یــخــادعــون'' خدع سے ہے خدع کا عرفی معنی یہ ہے کہ کوئی اپنے دل میں ایسی بات کو چھپائے جو دوسرے کو ناگوار ہو اور اس کے دل میں مذکورہ بات کے خلاف کا وہم پیدا کر دے تا کہ اس دوسرے کو جو چیز حاصل ہے یا جس شی کے وہ درپے ہے اس سے اس کو پھسلائے۔ اور یہ ماخوذ ہے اہل عرب کے قول ''خَدَعَ الضَّبُّ'' (گوہ بل میں گھس گئی) سے، اور کہتے ہیں ''ضَبٌّ خَادِعٌ'' اور ''ضَبٌّ خَدِعٌ''، عرب یہ اس وقت بولتے ہیں جس وقت کہ گوہ اپنے بل سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈال دیتی ہے کہ میں اسی راہ سے تیری طرف آ رہی ہوں، اور پھر دوسرے راستہ سے نکل جائے۔ دونوں معانی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح گوہ ظاہر میں کچھ کرتی دکھائی دیتی ہے اور باطن میں کچھ اور کر جاتی ہے اسی طرح دھوکہ باز شخص ظاہر میں کچھ دکھاتا ہے اور باطن میں کچھ اور پوشیدہ رکھتا ہے۔ اور ''خدع'' کا لوگوں میں متعارف لغوی معنی ہے اخفاء یعنی چھپانا اور اسی سے لفظ ''مِخْدَع'' ہے بمعنی خزانہ کیونکہ خزانہ پوشیدہ ہوتا ہے، اور گردن کی دو پوشیدہ رگوں کو ''اَخْدَعَان'' کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی پوشیدہ ہیں۔

''مِـخْـدَع'' بکسر المیم و فتح الدال ہے بمعنی چھپانے کی جگہ پھر ثقل سے بچتے ہوئے میم کو کسرہ دیدیا گیا۔ ''حـارش'' خاص کر گوہ کے شکاری کو کہتے ہیں۔

(2) سوال یہ ہے کہ ''یُـخَـادِعُوْنَ'' بابِ مفاعلہ کا مضارع معلوم ہے اور مفاعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ فعل جانبین سے ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ خداع دونوں طرف سے ہو یعنی اللہ تعالیٰ اور منافقین میں سے ہر ایک اپنے دل میں دوسرے کی مراد کے خلاف بات

[illegible] تعالیٰ کی [illegible] نہیں جاتا [illegible]

پوشیدہ رکھتا [illegible] یخادعون " یہاں اپنے [illegible] حقیقی نہیں؟ قاضی صاحب [illegible]

اصول [illegible] بات مخفی نہیں [illegible]

جواب دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ یخادعون یہاں اپنے ظاہر پر نہیں [illegible] باری تعالیٰ پر کوئی چیز مخفی نہیں اس لئے اسے کوئی دھوکہ نہیں [illegible]

سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ منافقین اہل کتاب تھے وہ جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی دھوکہ نہیں دے سکتا لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ [illegible]

کا قصد نہیں کیا ہے۔ اس لئے یہ لفظ اپنے ظاہر پر نہیں۔

پھر قاضی صاحب نے اس کی دو توجیہات کی ہیں (۱) کہ یہاں مضاف مقدر ہے "ای یــخــادعــون رسول الــلــہ " پھر مضاف (لفظ رسول) کو حذف کیا اور مضاف الیہ (لفظ اللہ) کو اس کے قائم مقام بنادیا۔ اور ایسا کرنا عام [illegible] جائز ہے جہاں التباس کا خوف نہ ہو۔ (۲) دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ یہاں نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی [illegible] پر (رسول) فعل مخادعت واقع کرنے کا حق تھا اس کے غیر (اللہ) پر واقع کردیا کیونکہ دونوں میں ملابست ہے کہ رسول زمین میں [illegible] کا خلیفہ ہیں۔ اور اس طرح کے علاقہ کے ہوتے ہوئے اصل پر اس شئی کو واقع کرنا صحیح ہے جس کو نائب پر واقع [illegible] مثلاً کہا جائے "قَالَ المَلِکُ کذا " جبکہ قائل بادشاہ کا وزیر اور نائب ہو۔ اسی طرح یہاں "یُخَادِعُوْنَ رَسُوْلَ اللّٰہِ" [illegible] "یُخَادِعُوْنَ اللّٰہ " کہا ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اس بات کی تائید میں کہ رسول ﷺ زمین میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں اور رسول کے ساتھ معاملہ [illegible] ساتھ معاملہ شمار ہوتا ہے دو آیتیں پیش کی ہیں "وَمَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ" [النساء: ۸۰] (جو رسول کی اطاعت کرے [illegible] نے اللہ کی اطاعت کی)۔ اور "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ" [الفتح: ۱۰] (اے پیغمبر! جو لوگ تم سے بیعت کرتے [illegible] ہیں وہ درحقیقت اللہ سے بیعت کررہے ہیں)۔ ان دو آیتوں سے صاف ظاہر ہے کہ رسول کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا آخر کار اللہ اور [illegible] دین کی طرف لوٹتا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے مذکورہ بالا سوال کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ "یُخَادِعُوْنَ" اس لئے کہا ہے کہ منافقین کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ طرز عمل کی صورت ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی ہے کیونکہ انہوں نے ایمان کو ظاہر کیا اور کفر کو پوشیدہ رکھا، اور اللہ تعالیٰ نے استدراجاً ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کئے حالانکہ منافقین اللہ تعالیٰ کے نزدیک کفار میں سے خبیث ترین کفار تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو جہنم کے نچلے درجہ کا اہل بنادیا ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں نے اللہ تعالیٰ کے اُمر کے امتثال کے لئے منافقین کے حال کو مخفی رکھا اور احکام اسلام کو ان پر جاری کردیا، پس ان کے فعل کی طرح ان کو بدلہ دیا گیا ہے تو طرفین کے افعال کی صورت دو دھوکہ بازوں کے فعل کی طرح ہے اس لئے اسے "یُخَادِعُوْنَ " سے تعبیر کیا ہے۔ "درک " ضد ہے "درج " کی کیونکہ "درک " نیچے کی طرف جاتے ہوئے درجوں کو کہتے ہیں اور "درج " اوپر کی طرف کے درجوں کو کہتے ہیں۔

(4) ''ویحتمل ان یراد یخدعون '' عطف ہے '' والمخادعة تکون بین اثنین '' پر۔ یہ مذکورہ بالا سوال کا تیسرا جواب ہے یعنی ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ''یُخَادِعُوْنَ'' باب مفاعلہ ''یخدعون'' باب فتح کے معنی میں ہو جس میں فعل خدع طرفین سے نہیں ہوتا بلکہ ایک جانب (منافقین کی جانب) سے ہوتا ہے۔ پھر قاضی صاحب نے اس احتمال کی تین وجوہ بیان کی ہیں (۱) کیونکہ ''یُخَادِعُوْنَ'' بیان ہے ماقبل میں ذکر لفظ ''یَقُوْل'' کے لئے اور ''یقول'' کا فاعل منافقین ہیں تو خدع بھی صرف منافقین کی جانب سے ہوگا تاکہ بیان اور مبیَّن میں موافقت ہو اور یہ موافقت اس وقت ہو سکتی ہے جب ''یُخَادِعُوْنَ'' بمعنی ''یَخْدَعُوْنَ'' ہو۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ''یُخَادِعُوْنَ'' جملہ استینافیہ ہے بیان غرض کے لئے۔ جب انہوں ''آمَنَّا'' کہا تو اس پر سائل نے سوال کیا کہ جب وہ مؤمن نہیں تو ''آمَنَّا'' کہنے سے ان کی غرض کیا تھی؟ جواب دیا گیا ''یُخَادِعُوْنَ الخ'' کہ وہ دھوکہ دیتے ہیں۔ تو گویا ''یُخَادِعُوْنَ'' غرض ہے اور ''آمَنَّا'' ذی غرض ہے اور غرض و ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے لہذا اخدع اور ''آمَنَّا'' میں بھی اتحاد ہوگا اور ''آمَنَّا'' کا فاعل صرف منافقین ہیں پس خدع بھی صرف منافقین کی جانب سے ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا کہ ''یُخَادِعُوْنَ'' بمعنی ''یَخْدَعُوْنَ'' ہو۔

سوال:۔ پھر ''یُخَادِعُوْنَ'' کے بجائے ''یَخْدَعُوْنَ'' کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب:۔ کہ ''یُخَادِعُوْنَ'' باب مفاعلہ سے ہے اور مفاعلہ کا وزن مغالبہ یعنی ایک دوسرے پر غالب آنے اور ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے کے لئے آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس میں فعل مین مقابل کو مغلوب کرنا اور مقابلہ اور معارضہ پایا جاتا ہو اس میں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے بنسبت اس فعل کے جو مقابل کے مقابلہ کے بغیر آجائے کیونکہ ایسے فعل کا اہتمام زیادہ کیا جاتا ہے اور جس فعل کا اہتمام زیادہ کیا جاتا ہے وہ اَتم اور احسن ہوتا ہے اس فعل سے جس کا اہتمام نہیں کیا جاتا۔ لہذا وزنِ مفاعلہ اپنے ساتھ وہ مبالغہ لاتا ہے جو اس وزن کے غیر میں نہیں ہوتا۔ پس اس مبالغہ کا معنی پیدا کرنے کے لئے اس وزن کو اختیار کیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک قراۃ میں ''یُخَادِعُوْنَ'' کے بجائے ''یَخْدَعُوْنَ'' ہے۔ جس سے اس احتمال کو تقویت ملتی ہے کہ ''یُخَادِعُوْنَ'' بمعنی ''یَخْدَعُوْنَ'' ہے۔

(5) سوال یہ ہے کہ دھوکہ دینے اور نفاق اختیار کرنے سے منافقین کی غرض کیا تھی؟ جواب:۔ کم از کم تین اغراض کے لئے وہ ایسا کرتے تھے۔ (۱) **دفع مضرت**: یعنی مسلمان دیگر علی الاعلان کفر کرنے والے کفار کو جو مصائب پہنچاتے تھے ایمان کا دعوی کر کے منافقین خود سے ان مصائب کو دفع کرنا چاہتے تھے۔ (۲) **جلب منفعت**: یعنی مسلمانوں کے لئے دارالاسلام میں جو اَمن، مال غنیمت وغیرہ منافع ہوتے تھے ایمان کا دعوی کر کے منافقین ان منافع کو حاصل کرنا چاہتے تھے۔ (۳) **اضرار المؤمنین**: یعنی مسلمانوں کو ضرور پہنچانا۔ جس کی صورت یہ تھی کہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر رہنے سے ان کے رازوں پر مطلع ہوجاتے پھر ان رازوں کو مسلمانوں کے دشمنوں تک پہنچاتے تھے۔

﴿وما یخدعون الا انفسهم﴾ (1) قراءۃ نافع وابن کثیر وابی عمرو والمعنی ان دائرۃ الخداع راجعۃ الیهم وضررها یحیق بهم او انهم فی ذالک خدعوا انفسهم لما غرّوها بذالک، وخدعتهم انفسهم حیث حدّثتهم بالامانی الفارغۃ وحملتهم علی مخادعۃ من لایخفی علیه خافیۃ. (2) وقرا الباقون وما یخادعون لان المخادعۃ لاتتصور الابین اثنین (3) وقرئ ویخدّعون من خدّع ویخدّعون بمعنی یختدعون ویُخدعون ویُخادعون علی البناء للمفعول، ونصب انفسهم بنزع الخافض. (4) وَالنَّفسُ ذاتُ الشَّیْ وحقیقتُه، ثم قیل للرُّوح لان نفس الحی به، (5) وللقلب لانّهٗ مَحلُّ الرُّوح اوْمُتَعلَّقُهُ (6) وَللدَّم لِانّ قِوامَهابِه، ولِلْماءِ لفرط حاجتهاالیه، (7) وللرای فی قَوْلِهِمْ: فُلانٌ یُؤامِرُنفسَهُ لِانَّهُ یَنبعِثُ عَنْهَااَوْیُشْبِهُ ذاتاًمّاتَامُرُهُ وَتُشِیرُعَلَیْهِ. (8) وَالْمُرادُبالانْفُس هٰهُناذَواتُهم وَیَحْتَمِلُ حَمْلَهَاعَلٰی أَرْوَاحِهِمْ وَآرَائِهِمْ.

ترجمہ:۔[حالانکہ وہ نہیں دھوکہ دیتے ہیں مگر اپنے نفسوں کو] یہ قرأۃ ہے نافع، ابن کثیر اور ابوعمرو کی، اور معنی یہ ہے کہ نقصان دھوکہ کا لوٹنے والا ہے ان کی طرف، اور اس کا ضرر گھیرے گا ان کو، یا انہوں نے اس میں دھوکہ دیا اپنے نفسوں کو کیونکہ انہوں نے دھوکہ میں رکھا اپنے نفسوں کو اس (آمنا کہنے) کی وجہ سے، اور دھوکہ دیا ان کو ان کے نفسوں نے اس طرح کہ ان کو بیان کیں ایسی خواہشات جو بے فائدہ تھیں اور ابھارا ان کو ایسی ذات کو دھوکہ دینے پر جس پر مخفی نہیں ہے مخفی رہنے والی چیز۔ اور پڑھا ہے باقی قاریوں نے ''ومایخدعون'' کیونکہ مخادعت متصور نہیں مگر دو کے درمیان، اور بعض نے پڑھا ہے ''یُخَدِّعُون'' ماخوذ ہے ''خدّع'' سے، اور (بعضوں نے پڑھا ہے) ''یَخِدّعُونَ'' بمعنی ''یَخْتَدِعُونَ'' اور (بعضوں نے پڑھا ہے) ''یُخْدَعُونَ'' اور ''یُخَادَعُونَ'' بصیغہ مجہول، اور ''انفسم'' کے نصب کے ساتھ حرف جار کو دور کرنے کے ساتھ۔ اور نفس شئ کی ذات اور اس کی حقیقت کو کہتے ہیں پھر کہا گیا روح کو کیونکہ نفس (قائم ہے) زندہ کا اسی کی وجہ سے، اور دل کو کیونکہ وہ محل ہے روح کا یا متعلق ہے اس کا، اور خون کو کیونکہ نفس کا قیام اسی کی وجہ سے، اور پانی کو نفس کی شدتِ حاجت کی وجہ سے اس کی طرف، اور رائے کو عربوں کے اس قول میں ''فُلانٌ یُؤَامِرُ نَفْسَه'' کیونکہ رائے اٹھتی ہے نفس سے اور یا یہ مشابہ ہے ایسی ذات کے ساتھ جو امر کرتی ہے اس کو اور مشورہ دیتی ہے اس کو، اور مراد نفسوں سے یہاں ان کی ذوات ہیں، اور احتمال رکھتا ہے اس کو حمل کرنا ان کی ارواح اور ان کی آراء پر۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت کے شروع میں ''یخدعون'' کے بارے میں تین ائمہ کی قرأۃ کو ذکر کیا ہے۔ پھر ایک اشکال کے دو جواب دئے ہیں۔ پھر دیگر ائمہ کی قرأۃ کو بیان کیا ہے۔ پھر بعض شاذ قرأتوں کو ذکر کیا ہے۔ پھر لفظِ ''نفس'' کے حقیقی اور مجازی معانی کو بیان کیا ہے۔

(1) ''یخدعون'' کی قاضی صاحبؒ نے چھ قرأتیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی قرأۃ نافع، ابن کثیر اور ابوعمرو کی ہے یعنی یہ حضرات اس کو باب مفاعلہ سے مضارع معروف پڑھتے ہیں یعنی ''یُخَادِعُونَ''۔

سوال یہ ہے کہ دھوکہ تو منافقین اللہ تعالیٰ اور مؤمنین کو دیتے تھے کما قال تعالیٰ ﴿یخادعون اللہ والذین الخ﴾ پھر یہاں قصر کے ساتھ کہنا ''کہ وہ صرف اپنے نفسوں کو دھوکہ دیتے تھے'' کا کیا مطلب ہے؟ قاضی صاحب نے دو جواب دے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ یہاں قصر نفس دھوکہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ دھوکہ پر مرتب ہونے والے ضرر کے اعتبار سے ہے ''یعنی جب منافقین نے اللہ اور مؤمنین کے ساتھ دھوکہ بازی جیسا معاملہ کیا تو یقیناً اللہ تعالیٰ ان کو اس کا بدلہ دے گا، ظاہر ہے کہ یہ سزا ان پر مقصور ہے اللہ تعالیٰ اور مؤمنین کی طرف متجاوز نہیں ہے'' یہ مطلب نہیں کہ وہ خود اپنے نفسوں کو دھوکہ دیتے تھے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ واقعی انہوں نے اپنے نفسوں کو دھوکہ دیا ہے اور یہ حصر صحیح ہے، کیونکہ سابق میں اللہ تعالیٰ اور مؤمنوں کو جو دھوکہ دینے کا ذکر ہے وہ اس سے الگ دھوکہ ہے دونوں دھوکوں میں مغائرت ہے یہاں ان کے اور ان کے نفسوں کے درمیان جاری ہے، اس لئے یہاں جس دھوکہ کا ذکر ہے وہ ان میں منحصر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ دھوکہ دہی کے لئے دو شخصوں کا وجود ضروری ہے ایک دھوکہ باز دوسرا دھوکہ شدہ جبکہ اس دوسری قسم میں تو تعدد اشخاص نہیں بلکہ صرف منافقین ہیں؟ جواب یہ ہے کہ دھوکہ کے لئے تعدد اعتباری بھی کافی ہے گویا منافقین نے اپنے نفسوں سے الگ اشخاص فرض کئے اور ان کو دھوکہ دیا جس کی نظیر شاعر کا شعر: ''تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالأَثْمُدِ'' ہے کہ شاعر نے اپنے نفس سے الگ ایک شخص کو فرض کر کے خطاب کیا کہ تیری رات اثمد مقام پر طویل ہوگئی۔ پس دھوکہ دہی کی اس دوسری قسم کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے نفسوں کو اس طرح دھوکہ دیا کہ ان کو اس توہم میں مبتلاء کیا کہ ہم نے ایمان کا دعوی کر کے اللہ اور مؤمنین کو دھوکہ دیا، اور ان کے نفسوں نے ان کو اس طرح دھوکہ دیا کہ ان کو فائدہ سے خالی ایسی امیدیں اور آرزوئیں دلائیں جو ان کی بے وقوفی پر مبنی ہیں اور ان کو ایسی ذات کو دھوکہ دینے پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ پس ان کا اپنے نفسوں کے ساتھ مذکورہ بالا معاملہ مشابہ ہے دھوکہ بازوں کے معاملہ کے ساتھ اس لئے اس پر مخادعۃ کا اطلاق کیا گیا۔

(2) دوسری قرأۃ دیگر قراء کی ہے وہ اس کو باب فتح سے مضارع معلوم ''يَخْدَعُونَ'' پڑھتے ہیں اور وہ اپنی اس قرأۃ کی وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ باب مفاعلہ کے لئے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے جو یہاں نہیں کیونکہ منافقین خود اپنے نفسوں کو دھوکہ دیتے ہیں کسی غیر کو نہیں۔

(3) تیسری قرأۃ یہ ہے کہ ''يُخَدِّعُونَ'' تشدید دال کے ساتھ باب تفعیل سے ہے اس قرأۃ کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ باب تفعیل میں مبالغہ اور تکثیر کا معنی پایا جاتا ہے جو اس مقام کے مناسب ہے۔ چوتھی قرأۃ ''يَخَدِّعُونَ'' باب افتعال سے مضارع معروف کا صیغہ ہے یعنی یاء اور خاء مفتوح اور دال مشدد مکسور کے ساتھ اصل میں ''يَخْتَدِعُونَ'' تھا پھر تاء کے فتحہ کو خاء کی طرف منتقل کیا اور تاء کو قرب مخرج کی وجہ سے دال سے تبدیل کر کے دال میں مدغم کیا۔

پانچویں قرأۃ ''يُخْدَعُونَ'' باب فتح سے مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔ چھٹی قرأۃ ''يُخَادَعُونَ'' باب مفاعلہ سے مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔ پہلی چار قرأتوں میں ''أَنفُسَهُم'' بناء بر مفعول بہ منصوب ہے اور آخری دو قرأتوں میں منصوب بنزع الخافض ہے ''ای

یخدعون عن انفسھم "یعنی کہ واختار موسی قومہ ای واختار موسی من قومہ"۔

(4) یہاں سے قاضی صاحب نے نفس کے چھ معانی بیان کئے ہیں جن میں سے پہلا معنی حقیقی اور باقی پانچ مجازی ہیں۔ پہلا معنی نفس الشئ بمعنی شئ کی ذات اور اس کی حقیقت۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس ذی اجسام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اللہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿تعلم مافی نفسی و لااعلم مافی نفسک﴾[المائدہ:۱۱۶] (تو جانتا ہے جو میرے جی میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے جی میں ہے) میں نفس سے نفس بمعنی ذات مراد ہے۔

دوسرا معنی نفس بمعنی روح ہے، کیونکہ زندہ کی ذات روح کی وجہ سے قائم ہے روح نکلتے ہی زندہ کا جسم منتشر ہو جاتا ہے۔"لان نفس الحی به" سے حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان مناسبت کو بیان کیا ہے "ای لان ذات الحی تقوم وتبقی بالروح"۔

(5) تیسرا معنی: نفس بمعنی دل ہے۔ کیونکہ دل روح حیوانی کا محل ہے۔ روح حیوانی سے مراد وہ لطیف سا بخار ہے جو بائیں جانب کے جوف میں ہوتا ہے جس کو اطباء روح حیوانی کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس کا محل حیوان کا دل ہے پس حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اس لئے یہ مجازی معنی ہے۔ اور (دل) روح انسانی کا متعلَّق ہے اس لئے کہ روح انسانی متکلمین کے نزدیک وہ جسم لطیف ہے جو تمام بدن میں حلول کئے ہوئے ہے تو گویا تمام بدن کے ساتھ متعلّق ہے اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلّق ہے تو دل کے ساتھ بھی متعلّق ہوگی۔ پس متعلِّق بول کر متعلَّق مراد لیا گیا، لہذا یہ مجازی معنی ہے۔

(6) چوتھا معنی: نفس بمعنی خون ہے کیونکہ شئ کی ذات خون سے قائم ہے۔ اور پانچواں معنی نفس بمعنی پانی ہے کیونکہ نفس اپنے وجود میں پانی کا شدید محتاج ہے لماقال اللہ تعالیٰ ﴿وَجَعَلْنَامِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ﴾ [الانبیاء:۳۰] (اور بنائی ہم نے پانی سے ہر ایک چیز جس میں جان ہے)۔

لطیفہ:۔ مروی ہے کہ قیصر روم نے حضرت معاویہؓ کے پاس بوتل بھیجی کہ اس میں ہر شئ ڈال کر بھیج دو۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے قیصر کے کہنے کا مطلب دریافت کیا۔ انہوں نے کہا کہ اس میں پانی بھر کر بھیج دو۔

(7) چھٹا معنی: نفس بمعنی رائے ہے، جیسا کہ عربوں کا قول ہے "فُلَانٌ یُؤَامِرُ نَفْسَہ" فلاں اپنی رائے سے مشورہ لیتا ہے۔ کیونکہ رائے فلاں کی ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ پس ذات منشأ ہے اور رائے ناشی ہے جو بمنزلہ سبب ومسبب کے ہے اس لئے یہ مجازی معنی ہے۔ اور یا نفس بمعنی رائے میں استعارہ ہے کہ رائے کو ایسی ذات کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو امر کرتی ہے اور مشورہ دیتی ہے پھر جو لفظ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا، لہذا یہ استعارہ ہے۔

(8) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "انفس" سے مراد ان کی ذوات ہیں کیونکہ یہ نفس کا حقیقی معنی ہے جس سے عدول کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں ان کی ارواح مراد ہوں اور یا ان کی آراء مراد ہوں۔

﴿وَمَايَشْعُرُوْنَ﴾(1)لايُحِسُّوْنَ بِذَالِكَ لِتَمَادِى غَفْلَتِهِمْ جَعَلَ لُحُوْقَ وبالِ الْخِداعِ وَرُجُوْعَ ضَرَرِهِ اِلَيْهِمْ فِى الظُّهُوْرِ كَالْمَحْسُوْسِ الَّذِىْ لايَخْفىٰ اِلَّاعَلىٰ مَاءُوفِ الْحَوَاسِّ وَالشُّعُوْرُالاحْساسُ(2)وَمَشاعِرُالْاِنْسانِ حَوَاسُهُ وَاَصْلُهُ الشِّعْرُوَمِنْهُ الشِّعَارُ. ﴿فِىْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً﴾(3)اَلْمَرضُ حَقِيقَةٌ فِيمَايَعْرِضُ لِلْبَدَنِ فَيُخْرِجُهُ مِنَ الْاِعْتِدَالِ الْخَاصِّ بِهِ وَيُوْجِبُ الْخَلَلَ فِىْ اَفْعَالِهِ،وَمَجَازٌفِى الاعْراضِ النَّفْسانِيَّةِ اَلَّتِىْ تُخِلُّ بِكَمَالِهَا كَالْجَهْلِ وَسُوْءِ الْعَقِيْدَةِ وَالْحَسَدِوَالضَّغِيْنَةِ وَحُبِّ الْمَعَاصِىْ،لِاَنَّهَامَانِعَةٌ مِنْ نَيْلِ الْفَضَائِلِ اَوْمُؤَدِّيَةٌ اِلىٰ زَوَالِ الْحَيَاةِ الْحَقِيْقِيَّةِ الْاَبَدِيَّةِ(4)وَالْاٰيَةُ تَحْتَمِلُهُمَا.فَاِنَّ قُلُوْبَهُمْ كَانَتْ مُتَاَلِّمَةً تَحَرُّقاًعَلىٰ مَافَاتَ عَنْهُمْ مِنَ الرِّيَاسَةِ وَحَسَداًعَلىٰ مَايَرَوْنَ مِنْ ثَبَاتِ اَمْرِالرَّسُوْلِ ﷺ وَاِسْتِعْلاءِ شَانِهِ يَوْماًفَيَوْماً،وَزَادَاللّٰهُ غَمَّهُمْ بِمَازَادَفِىْ اِعْلاءِ اَمْرِهِ وَاِشَادَةِ ذِكْرِهِ،وَنُفُوْسُهُمْ كَانَتْ مَؤُوْفَةً بِالْكُفْرِوَسُوْءِ الْاِعْتِقَادِوَمُعَادَاةِ النَّبِىِّ ﷺ وَنَحْوِهَافَزَادَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالىٰ ذَالِكَ بِالطَّبْعِ اَوْبِاِزْدِيَادِالتَّكَالِيْفِ وَتَكْرِيْرِالْوَحْيِ وَتَضَاعُفِ النَّصْرِ،(5)وَكَاَنَّ اِسْنَادَالزِّيَادَةِ اِلىٰ اللّٰهِ تَعَالىٰ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مُسَبَّبٌ مِنْ فِعْلِهِ وَاِسْنَادَهَااِلىٰ السُّوْرَةِ فِىْ قَوْلِهِ تَعَالىٰ:فَزَادَتْهُمْ رِجْساً،لِكَوْنِهَاسَبَباً.(6)وَيُحْتَمِلُ اَنْ يُرَادَبِالْمَرَضِ مَاتَدَاخَلَ قُلُوْبَهُمْ مِنَ الْجُبْنِ وَالْخَوَرِحِيْنَ شَاهَدُوْاشَوْكَةَ الْمُسْلِمِيْنَ وَاِمْدَادَاللّٰهِ تَعَالىٰ لَهُمْ بِالْمَلائِكَةِ وَقَذْفَ الرُّعْبِ فِىْ قُلُوْبِهِمْ،وَبِزِيَادَتِهِ تَضْعِيْفُهُ بِمَازَادَلِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ نُصْرَةً عَلَى الْاَعْدَاءِ وَتَبَسُّطاًفِى الْبِلادِ.

ترجمہ:۔[اور وہ شعور نہیں رکھتے] یعنی احساس نہیں رکھتے اس کا بوجہ طویل ہونے کے ان کی غفلت، اللہ تعالیٰ نے قرار دیا دھوکے کے وبال کا لحوق اور اس کے ضرر کا ان کی طرف لوٹنے کو، ظاہر ہونے میں ایسے محسوس کی طرح جو مخفی نہیں ہوتا مگر اس شخص پر جس کے حواس معطل ہوں۔ اور شعور بمعنی احساس ہے اور مشاعرِ انسان حواس ہیں انسان کے، اور اصل اس کی شعر ہے اور اسی سے شِعار ہے۔[ان کے دلوں میں مرض ہے پس بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا مرض] مرض حقیقت ہے ان عوارض میں جو عارض ہوتے ہیں بدن کو پس خارج کر دیتا ہے اس کو اس اعتدال سے جو اس کے ساتھ خاص ہے اور واجب کر دیتا ہے خلل کو اس کے افعال میں۔ اور مجاز ہے ان اعراض نفسانیہ میں جو مخل ہیں نفس کے کمال کے لئے جیسے جہالت، بدعقیدگی، حسد، کینہ، اور گناہوں کے ساتھ محبت، کیونکہ یہ چیزیں مانع ہیں فضائل کو حاصل کرنے سے، اور پہنچانے والی ہیں حیاتِ حقیقی ابدی کے زوال کی طرف۔ اور آیت مبارکہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ ان کے دل غمگین تھے بوجہ جلنے کے اس شئی پر جو ان سے فوت ہوگئی یعنی ریاست، اور بوجہ حسد اس شئی پر جس کو وہ دیکھتے تھے یعنی جماؤ نبی ﷺ کے معاملے کا اور بلند ہونا آپ ﷺ کی شان کا دن بدن۔ اور بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا غم بسبب آپ ﷺ کے امر کو اونچا کرنے اور آپ ﷺ کے ذکر کو مضبوط کرنے کے۔ اور ان کے نفوس ماؤف ہو چکے تھے کفر، بدعقیدگی، اور حضور ﷺ کی دشمنی وغیرہ کی وجہ سے، پس زیادہ کر دیا اللہ تعالیٰ نے اس کو مہر لگانے اور تکالیف بڑھانے اور تکرار وحی اور زیادہ سے زیادہ نصرت کی وجہ سے۔ اور گویا کہ زیادتی کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ یہ مسبَّب ہے اللہ تعالیٰ کے فعل کا، اور زیادتی کی نسبت سورت کی طرف باری تعالیٰ کے

ارشاد ''فزادتھم رجسا'' میں بوجہ اس سورت کے سبب ہونے کے۔ اور احتمال رکھتا ہے کہ مراد ہو مرض سے وہ جو داخل ہوگئی ان کے دلوں میں یعنی بزدلی اور کمزوری جس وقت کہ دیکھا انہوں نے مسلمانوں کی شوکت اور اللہ تعالیٰ کا ان کی مدد کرنا فرشتوں کے ذریعہ، اور رعب ڈالنا ان کے دلوں میں۔ اور مراد اس مرض کے بڑھنے سے اللہ تعالیٰ کا بڑھانا ہے بسبب اس کے کہ زیادہ کردی رسول ﷺ کی نصرت دشمنوں پر اور شہروں میں پھیلانے کے سبب۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ شعور حواس کے ذریعہ ادراک کو کہتے ہیں۔ پھر آیت کریمہ کا مطلب کیا ہے۔ پھر شعور کی اصل کو بیان کیا ہے۔ پھر مرض کے حقیقی اور مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہاں یہ دونوں معانی مراد ہیں۔ پھر معتزلہ کے مسلک کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف زیادتی مرض کی نسبت کی توجیہ کی ہے اور اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر مرض کا ایک اور مجازی معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ''لایشعرون'' کا معنی ''لایحسون'' سے کرکے اشارہ کیا کہ شعور حواس سے حاصل شدہ علم ہیں آیت کا معنی ہے کہ ''دھوکہ دہی کا نقصان ان ہی کی طرف لوٹتا ہے مگر یہ لوگ اس کو محسوس نہیں کرتے'' یعنی دھوکہ دہی کے اور ضرر کا ان کی طرف لوٹنا ایسا ظاہر ہے گویا ایسے محسوس کے قبیل سے ہے جو صرف اس شخص پر مخفی رہ سکتا ہے جس کے حواس باطل ہوں چونکہ یہ لوگ اپنی غفلت کی انتہاء کو پہنچے ہوئے ہیں اس لئے یہ اب ایسے ہوگئے ہیں گویا ان کے حواس پر کوئی آفت آپڑی ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو محسوس نہیں کرتے۔ گویا اس میں اشارہ کیا کہ یہ لوگ احساس میں جانوروں سے بھی نیچے جمادات کے درجے میں ہیں۔

(2) ''مشاعر الانسان'' بمعنی انسان کے حواس، جیسے: قوتِ لامسہ، قوتِ شامہ، قوتِ ذائقہ، قوتِ سامعہ، قوتِ باصرہ۔ اور ''یَشْعُرُوْنَ'' کی اصل ''شعر'' ہے، جو بمعنی فہم اور علم ہے، کہا جاتا ہے ''شَعَرْتُ بِالشَّیْ ئِ اَیْ فَطِنْتُ لَہٗ''۔ اسی سے نکلا ''شعار'' بھی ہے، شعار جنگ کے دوران قوم کی اس علامت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ وہ ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ نیز شعار اس کپڑے کو بھی کہتے ہیں جو جسم کو لگے اور جسم اس کو محسوس کرے۔

(3) باری تعالیٰ فرماتے ہیں ان کے دلوں میں بیماری ہے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کی بیماری کو بڑھا دیا۔ مرض کا حقیقی معنی وہ احوال ہیں جو بدن کو عارض ہو کر اس کو اپنے خاص اعتدال سے خارج کردے، جس کی وجہ سے بدن کے افعال میں خلل واقع ہوتا ہے۔ بدن جب تندرست ہوتا ہے تو اس میں ایک خاص اعتدال ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے ہر عضو سے اس کا مخصوص وظیفہ صحیح طریقہ پر صادر ہوتا ہے پھر جب کسی عضو پر کوئی بیماری طاری ہوتی ہے تو وہ اعتدال سے نکل جاتا ہے اور اس کا مخصوص وظیفہ صحیح طرح سے اس سے صادر نہیں ہوتا۔

پھر مجازاً ان اعراض نفسانیہ پر مرض کا اطلاق ہونے لگا جو نفس کے کمال کے لئے مخل ہوتے ہیں یعنی جن کے وجود کی وجہ سے نفس کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے جیسے: جہالت، بدعقیدگی، حسد، کینہ اور گناہوں کی محبت وغیرہ۔ یہ اعراض جسمانی بیماریوں کے مشابہ ہیں دونوں

میں مناسبت ظاہر ہے کہ جس طرح کہ جسمانی بیماریوں سے جسم کا اعتدال ختم ہو جاتا ہے اور اس کے افعال میں خلل آتا ہے۔ اور شدت اختیار کرنے کی صورت میں انجام کار جسم کو فنا کر دیتی ہیں اسی طرح مذکورہ اعراض نفس کے کمال سے لئے مانع ہیں یعنی معرفت، اطاعت اور باری تعالیٰ کی رضامندی وغیرہ فضائل کے اکتساب سے مانع ہیں جو کبھی شدت اختیار کرنے کی صورت میں [illegible] حقیقی [illegible] (اُخروی نعمتوں والی زندگی) کے زوال کا سبب بنتے ہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں حقیقی معنی اور مجازی معنی دونوں کا احتمال ہے۔ حقیقی معنی تو اس لئے صحیح ہے کہ نبی ﷺ کے مدینہ منورہ آنے سے پہلے مدینہ کے لوگ عبداللہ بن اُبی کے ہاتھ پر بیعت کرنے پر متفق ہو گئے تھے نبی ﷺ کے مدینہ منورہ آنے کے بعد اَمرِ نبوۃ مستحکم ہوا اور اکثر اہل مدینہ نے سابقہ عزم کو توڑ کر نبی ﷺ کی سیادت (سرداری) پر متفق ہو گئے تو ان سے ریاست فوت ہونے پر ان کے دل جلتے ہوئے درد کرتے اور رسول ﷺ کے معاملہ کے جم جانے اور دن بدن ان کی شان کے بڑھ جانے پر وہ حسد کرنے لگے، اور اس طرح کا غم اور حسد کبھی مزاج کے متغیر ہو جانے کا سبب ہوتا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے ان کے اجسام میں اعتدال نہیں رہا، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے غم میں مزید اضافہ اس طرح کیا کہ پیغمبر ﷺ کے معاملہ اور اس کی قدر کو بلند کیا اس لئے ان کا مرض اور بڑھ گیا۔

''ونفوسهم كانت موؤفة''منصوب ہے عطف ہے''قُلُوبُهُمْ كَانَتْ مُتَأَلِّمَة ''پر۔ اس سے اشارہ ہے کہ مرض سے مجازی معنی مراد ہے۔ کہ کفار کے نفوس کفر، بدعقیدگی اور نبی ﷺ کے ساتھ دشمنی وغیرہ کی وجہ سے ماؤف ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا کر ان کے کفر اور بدعقیدگی وغیرہ کو اور بڑھا دیا۔ اور یا اللہ تعالیٰ نے اُمورِ تکلیفیہ شرعیہ کو کثرت سے نازل کیا جن سے انکار کرنے کی وجہ سے ان کا کفر بڑھ گیا اسی طرح بار بار وحی بھیجتے اور وہ انکار کرتے اور اللہ تعالیٰ زیادہ سے زیادہ اپنے پیغمبر ﷺ کی نصرت کرتے جس سے ان کا کفر اور بڑھ گیا۔

(5) معتزلہ کے نزدیک قبیح شی کی تخلیق بھی قبیح ہے یہاں ''فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً ''میں کفر کی زیادتی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے، ظاہر ہے کہ کفر کو بڑھانا قبیح ہے اس لئے معتزلہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے معتزلہ کی توجیہ نقل کی ہے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف کفر کی زیادتی کی نسبت اس حیثیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ مسبّب ہے اور زیادتی کفر اللہ تعالیٰ کے فعل کے لئے مسبّب ہے۔ جس کی صورت یہ ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کا معاملہ مستحکم کر دیا اور ہر وقت وہر موقع پر نصرت اور مدد فرمائی۔ ظاہر ہے کہ یہ مستحسن کام ہے مگر یہ مستحسن کام منافقین کی زیادتی کفر کا سبب بنا، لہٰذا زیادتی کفر باری تعالیٰ کا فعل نہیں بلکہ منافقین کا اپنا فعل ہے باری تعالیٰ کی طرف نسبت صرف مسبّب ہونے کی حیثیت سے ہے جیسا کہ قرآن مجید میں دوسرے موقع پر ہے ''فَزَادَتْهُمْ رِجْساً اِلیٰ رِجْسِهِمْ ''[التوبة:۱۲۵] (تو اس سورت نے اُن کی گندگی میں کچھ اور گندگی کا اضافہ کر دیا) کہ نزول سورت نے ان کی رجس کو بڑھا دیا حالانکہ نزول سورت رجس کو بڑھانے والا نہیں بلکہ رجس کے بڑھ جانے کا سبب ہے لہٰذا زیادتی

کی نسبت سورت کی طرف حقیقی نہیں بلکہ نسبت الی السبب ہے۔

قاضی صاحب نے ''کانُوا'' سے اس قول کی طرف اشارہ کیا ہے ... اہل سنت کے نزدیک زیادتی کی نسبت
اللہ تعالیٰ کی طرف تخلیق کے اعتبار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے زیادتی مرض کی تخلیق کی ہے اور قبیح شی کی تخلیق اہل سنت کے نزدیک قبیح
نہیں اس لئے یہ نسبت درست ہے اس میں کسی بعید توجیہ کی ضرورت نہیں۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں جس طرح مرض حقیقی اور مجازی کا احتمال ہے کلام اسی طرح اس میں ایک اور معنی کا بھی احتمال ہے وہ یہ کہ مرض سے مراد وہ ہے جس کو باب شجاعت میں مرض کہا جاتا ہے یعنی بزدلی اور ان کی بزدلی میں ... ہوئی کہ جب انہوں نے اسلام کی قوت اور مسلمانوں کی شوکت اور فرشتوں کے ذریعہ سے ان کی نصرت کو دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں رعب ڈالا تو اس سے ان پر مایوسی طاری ہوگئی جس سے ان کے دلوں میں خوف اور بزدلی پیدا ہوئی باوجود کہ یہ لوگ اس سے پہلے جنگوں میں بہادر ثابت ہوئے تھے۔ اور زیادتی مرض سے مراد خوف کا بڑھ جانا ہے بسبب اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی مسلسل نصرت فرمائی اور وسیع طور پر کفار کے شہروں پر غلبہ دیدیا گیا۔

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾(1) اَیْ مُؤْلِمٌ يُقَالُ: اَلِمَ فَهُوَ اَلِيْمٌ كَوَجِعَ فَهُوَ وَجِيْعٌ. (2) وُصِفَ بِهِ الْعَذَابُ لِلْمُبَالَغَةِ كَقَوْلِهِ: تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ. عَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِمْ: جَدَّ جِدُّهُ. ﴿بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ﴾(3) قَرَأَهَا عَاصِمٌ وَحَمْزَةُ وَالْكِسَائِيُّ وَالْمَعْنٰى بِسَبَبِ كِذْبِهِمْ اَوْ بِبَدَلِهِ جَزَاءً لَهُمْ وَهُوَ قَوْلُهُمْ: آمَنَّا. (4) وَقَرَأَ الْبَاقُوْنَ يُكَذِّبُوْنَ مِنْ كَذَّبَهُ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا يُكَذِّبُوْنَ الرَّسُوْلَ ﷺ بِقُلُوْبِهِمْ وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شُطَّارِ دِيْنِهِمْ اَوْ مِنْ كَذَّبَ الَّذِیْ هُوَ لِلْمُبَالَغَةِ اَوْ لِلتَّكْثِيْرِ مِثْلُ بَيَّنَ الشَّیْئُ وَمَوَّتَتِ الْبَهَائِمُ، (5) اَوْ مِنْ كَذَّبَ الْوَحْشِیُّ اِذَا جَرٰى شَوْطًا وَوَقَفَ لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَهُ، فَاِنَّ الْمُنَافِقَ مُتَحَيِّرٌ مُتَرَدِّدٌ. (6) وَالْكِذْبُ هُوَ الْخَبَرُ عَنِ الشَّیْئِ عَلٰى خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ وَهُوَ حَرَامٌ كُلُّهُ لِاَنَّهُ عَلَّلَ بِهِ اِسْتِحْقَاقَ الْعَذَابِ حَيْثُ رَتَّبَ عَلَيْهِ. (7) وَمَا رُوِیَ اَنَّ اِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَبَ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، فَالْمُرَادُ التَّعْرِيْضُ وَلٰكِنْ لَمَّا شَابَهَ الْكِذْبَ فِیْ صُوْرَتِهِ سُمِّیَ بِهِ.

ترجمہ:۔ [اور ان کے لئے عذاب ہے دردناک] یعنی درد دیا ہوا، کہا جاتا ہے ''اَلِمَ فَهُوَ اَلِيْمٌ'' جیسے ''وَجِعَ فَهُوَ وَجِيْعٌ'' موصوف کیا گیا اس کے ساتھ عذاب مبالغۃً، جیسے شاعر کا قول ''تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ'' عربوں کے قول ''جَدَّ جِدُّهُ'' کے طرز پر۔ [بسبب اس کے کہ وہ جھوٹ بولتے تھے] اس کو پڑھا عاصم، حمزہ، اور کسائی نے اور معنی ہے بسبب ان کے جھوٹ بولنے کے، یا بدلے میں ان کے جھوٹ کے، جزاء دینے کے لئے ان کو، اور وہ (جھوٹ) ان کا قول ''آمَنَّا'' ہے۔ اور پڑھا ہے باقیوں نے ''يُكَذِّبُوْنَ'' ماخوذ ہے ''كَذَّبَهُ'' سے اس لئے کہ وہ تکذیب کرتے تھے نبی ﷺ کی اپنے دلوں سے اور جب وہ الگ ہوتے اپنے دینی سرداروں کے ساتھ۔ یا ماخوذ ہے اس ''كَذَّبَ'' سے جو مبالغہ یا تکثیر کے لئے ہے جیسے ''بَيَّنَ الشَّیْئُ'' اور ''مَوَّتَتِ الْبَهَائِمُ''۔ یا ماخوذ ہے

"کَذَبَ الْوَحْشِیُّ" سے جب وہ کچھ مسافت چلے اور ٹھہر جائے تا کہ اپنے پیچھے دیکھے۔ کیونکہ منافق متحیر اور متردد ہوتا ہے، اور "کذب"
کسی شی سے خبر دینا اس کے برخلاف جو نفس الامر میں ہے، اور وہ حرام ہے سب کے سب، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے معلل کیا اس کے ساتھ
استحقاق عذاب کو اس طرح کہ عذاب کو مرتب کیا اس پر۔ اور جو مروی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ بولے ہیں تو اس سے
مراد تعریض ہے لیکن چونکہ یہ مشابہ ہے "کذب" کے ساتھ اپنی صورت کے اعتبار سے تو نام رکھ دیا گیا اس کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ "الیم" بروزنِ فعیل بمعنی مفعول ہے، پھر اس پر شواہد پیش کئے ہیں۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر "یکذبون" کے بارے میں دو قراتوں کو ذکر کیا ہے اور دوسری قراۃ کے مطابق ماخوذ منہ میں تین احتمالات کو ذکر کیا ہے۔ پھر "کذب" کی تعریف اور حکم کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) "اَلِیْمٌ" بمعنی "مُؤْلَمٌ" ہے اور "مُؤْلَمٌ" اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی "اَلشَّخْصُ الْمُعَذَّبُ الَّذِیْ تَعَلَّقَ بِهِ الْاَلَمُ" یعنی وہ عذاب دیا گیا شخص جس کے ساتھ درد کا تعلق ہو۔ اور "اَلِیْمٌ" صفت مشبہ کا صیغہ ہے فعل لازم یعنی "اَلِمَ، یَاْلَمُ، اَلَماً" سے مشتق ہے جیسا کہ "وَجِیْعًا" مشتق ہے "وَجِعَ" سے۔

(2) سوال یہ ہے کہ "اَلِیْمٌ" اس معنی کے اعتبار سے شخص معذَّب کی صفت بنتا ہے نہ کہ عذاب کی، پھر آیت مبارکہ میں اسے عذاب کی صفت کیسا بنایا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مبالغۃً عذاب کی صفت بنایا ہے وجہ مبالغہ یہ ہے کہ جو درد معذَّب شخص کے ساتھ متعلق ہے وہ قوت اور کمال میں اتنا بڑھ گیا کہ اب اس نے شخص معذَّب سے عذاب کی طرف سرایت کر لیا پس عذاب کو اپنی شدت کی وجہ سے خود درد ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اعلیٰ درجہ کا مبالغہ ہے۔ جس کی نظیر شاعر کا شعر ہے "وَخَیْلٍ قَدْ دَلَفْتُ لَهُمْ بِخَیْلٍ :: تَحِیَّةُ بَیْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِیْعٌ" (بہت سے ایسے شہسوار ہیں کہ جن کا میں نے اس طرح مقابلہ کیا اپنے شہسواروں کے ذریعہ کہ ان کے درمیان تحفہ دردناک ضرب تھی۔ یعنی سلام دعاء کے بجائے ایک دوسرے کو مارنا شروع کر دیا) جس میں "وَجِیْعٌ" کو "ضَرْبٌ" کی صفت بنا دیا ہے حالانکہ "وَجِیْعٌ" یعنی درد والا ہونا مضروب شخص کی صفت ہے مگر مبالغۃً یہاں ضرب کی صفت بنا دیا ہے۔ جس طرح کہ عربوں کے قول "جَدَّ جِدُّہٗ" (کامیاب ہوئی اس کی کوشش) میں "جَدَّ" کی نسبت "جِدّ" مصدر کی طرف کی ہے حالانکہ کامیاب کوشش نہیں ہوتی بلکہ کوشش کرنے والا شخص ہوتا ہے، مگر مبالغۃً کوشش کی طرف نسبت کی ہے۔

(3) "یکذبون" کے بارے میں قاضی صاحبؒ نے دو قرأتیں ذکر کی ہیں۔ (ا) عاصم، حمزہ، اور کسائی نے باب ضرب یضرب سے فعل مضارع معروف کا صیغہ قرار دیا ہے۔ اور "بِمَا" کی باء میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ باء سببیہ ہے اور "ما" مصدریہ ہے اس وقت معنی ہوگا "منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے بسبب ان کے جھوٹ کہنے کے"۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ باء مقابلہ کی ہو یعنی "منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے ان کے جھوٹ بولنے کے مقابلے میں"۔ اور ان کے جھوٹ سے مراد ماقبل میں ان کا "آمنا" کہنا ہے، کہ ہم نے ایمان لایا ہے۔ چونکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق نہیں اس لئے اسے جھوٹ کہا ہے۔

(4) "یکذبون" ... ہیں فاعل مفعول ... ہیں۔ پھر اس کے ماخوذ منہ میں چار احتمال ہیں (1) یہ "کذب" (اس نے تکذیب کی) سے ہے اس وقت معنی ہوگا منافقین کے لئے ... عذاب ہے ان کے جھٹلانے کے سبب" کیونکہ منافقین نبی ﷺ اور صحابہ کرام کی موجودگی میں دل ہی دل میں نبی ﷺ کی تکذیب کرتے تھے اور جب اپنے سرداروں کے پاس جاکر الگ ہوجاتے تو زبان سے بھی نبی ﷺ کی تکذیب کرتے تھے۔ (۲-۳) اور یا "یکذبون" "کذب" سے مشتق ہے جو مبالغہ یا تکثیر کا فائدہ دیتا ہے یعنی کبھی تو یہ کیفیت میں مبالغہ کے لئے ہوتا ہے اور یہ فعل فاعل سے انتہائی قوت اور ... ساتھ صادر ہوا ہے جیسے "بین الشئی" کہ شی خوب قوت اور کمال کے ساتھ ظاہر ہوئی۔ پس اس وقت "یکذبون" کا معنی ہے تکذیب کرتے تھے بہت بڑی تکذیب۔ اور کبھی کمیت اور تعداد کی کثرت پر دلالت کرتا ہے، جیسے "موتت البهائم" (بہت سے جانور مرگئے) اس وقت "یکذبون" کا معنی ہے کہ وہ تکذیب کرتے تھے بہت کثرت سے۔

(5)۔ (۴) اور یا "کذب الوحشی" سے ہے جب وحشی جانور دور تک شکاری سے بھاگتا ہے پھر رُک جاتا ہے تاکہ پیچھے شکاری کو دیکھ لے۔ گویا وحشی جانور کی پہلی رائے یہ تھی کہ پیچھے سے شکاری آرہا ہے اب رُک کر اپنی اس رائے کی تکذیب کر رہا ہے۔ چونکہ منافق کی حالت دو دینوں (کفر اور اسلام) میں متحیر اور متردد ہونے کی وجہ سے اس جانور کے مشابہ ہے تو استعارۃً جو لفظ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کذب کا معنی ہے کہ کوئی شی نفس الأمر اور واقع میں جس حالت کے ساتھ متلبس ہے اس کے برخلاف اس شی سے خبر دینا۔ اور جھوٹ کی تمام قسمیں حرام ہیں۔ شاید قاضی صاحبؒ نے زمخشریؒ کی اتباع کرتے ہوئے یہ کہا کہ جھوٹ کی تمام قسمیں حرام ہیں۔

کیونکہ شوافعؒ کی کتابوں میں تفصیل ہے کہ جھوٹ کبھی حرام، کبھی مباح اور کبھی واجب ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ محمود مطلوب جس تک آپ سچ اور جھوٹ دونوں سے پہنچ سکتے ہیں ایسے مطلوب کے لئے جھوٹ بولنا حرام ہے کیونکہ اس صورت میں جھوٹ بولنے کی ضرورت نہیں، اور اگر مذکورہ مقصود تک جھوٹ کے سوا کوئی چارہ نہ ہو تو اگر اس مطلوب کی تحصیل مباح ہو تو اس وقت جھوٹ بولنا مباح ہے اور اگر مطلوب کی تحصیل واجب ہو تو جھوٹ بولنا واجب ہوگا مثلاً اگر کسی مسلمان کو آپ نے دیکھا کہ وہ کسی ظالم سے بھاگ کر کہیں چھپ گیا، اب وہ ظالم آپ سے پوچھتا ہے کہ بھاگا ہوا شخص کہاں چھپ گیا تو اس وقت جھوٹ بولنا واجب ہے۔

ف:۔ جھوٹ کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ بندہ کا ہر وہ نیک مقصود جس تک پہنچنا جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے حصول کے لئے جھوٹ بولنے کی گنجائش ہے، پھر اگر وہ مقصود مباح ہو تو اس کے حصول کے لئے جھوٹ بولنا مباح ہے اور اگر واجب ہو تو جھوٹ بولنا واجب ہوگا اور اگر مقصود تک صدق اور کذب دونوں سے پہنچنا ممکن ہو تو پھر جھوٹ بولنا حرام ہے کیونکہ ضرورت نہیں علامہ آلوسی فرماتے ہیں: وكل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة

الیہ فان لم یمکن الا بالکذب فالکذب فیہ مباح ان کان تحصیل ذالک المقصود مباحاً وواجب ان کان واجباً، وصرح فی الحدیث بجوازہ فی ثلاث مواطن ،فی الحرب، واصلاح ذات البین، وکذب الرجل لامرأتہ لیرضیھا، ولا حصر ولھذا جاز تلقین الذین اقروا بالحدود الرجوع عن الاقرار فینبغی ان یقال بین مفسدۃ الکذب والمفسدۃ المترتبۃ علی الصدق فان کانت المفسدۃ فی الصدق اشد ضرراً فلہ الکذب وان کان عکسہ اوشک حرم علیہ فما قالہ الامام البیضاوی عفااللّٰہ تعالیٰ عنہ من ان الکذب حرام کلہ یوشک أن یکون مماسھا فیہ(روح المعانی: ۱/۲۰۳) ۔امام غزالیؒ فرماتے ہیں: اِلاّ انّہ ینبغی أن یحترز منہ ماامکن،لانّہ اذا فتح باب الکذب علی نفسہ فیخشی أن یتداعی الی مایستغنی عنہ والیٰ مالایقتصر علی حدّ الضرورۃ،فیکون الکذب حراماًفی الأصل اِلّا لضرورۃ.(احیاء العلوم :۳/۱۸۵ .کتاب آفات اللسان).

(7)سوال یہ ہے کہ جب بقول قاضی صاحبؒ جھوٹ کی تمام قسمیں حرام ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین مرتبہ جھوٹ کیسا کہا تھا؟۔(۱) ایک موقع پراس کی قوم نے اس سے اپنی کسی تقریب کے لئے نکلنے کو کہا تھا تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا ’’اِنِّـــــی سَقِیْمٌ ‘‘[الصافات:۸۹] کہ میں بیمار ہوں۔حالانکہ جسمانی لحاظ سے بیمار نہیں تھے۔(۲) قوم کے نکلنے کے بعد ابراہیم علیہ السلام نے ان کے بڑے بت کے سوا باقی تمام بتوں کو توڑ دیا تھا واپسی پر قوم نے ان سے کہا: کہ تو نے یہ کام کیا ہے؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا:’’بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا ‘‘[الأنبیاء:۶۳] (بلکہ یہ کام ان کے اس بڑے نے کیا ہے) حالانکہ یہ کام خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا تھا۔(۳) ایک موقع پر جب شام کے بادشاہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی حضرت سارہؓ کو غصب کرنا چاہا اور اس ظالم کا اصول یہ تھا کہ وہ کسی کی بیوی کو غصب کرتا تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا’’ھٰـذِہٖ اُخْتِــیْ ‘‘(یہ میری بہن ہے) میری بیوی نہیں ہے۔حالانکہ حضرت سارہؓ ان کی بہن نہیں تھیں۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ان اقوال کی صورت جھوٹ کی ہے اس لئے ان کو جھوٹ کہا حقیقت میں یہ جھوٹ نہیں ،تعریضات ہیں۔تعریض کا معنی ہے کہ کلام کے دو رُخ ہوں کلام سے ایک کی طرف اشارہ ہو اور متکلم کی مراد دوسرا رُخ ہو۔پس’’اِنِّــــی سَــقِیْــمٌ ‘‘ سے مراد یہ ہے کہ میں تمہارے شرک کی وجہ سے متألم اور غمگین ہوں یہ مراد نہیں کہ میں جسمانی طور پر بیمار ہوں۔اور’’بَـــلْ فَــعَـلَـــهٗ كَبِيْــرُهُــمْ هٰــذَا ‘‘ سے غرض بڑے بت کا عجز بیان کرنا تھا کہ جب یہ اپنا دفاع نہیں کرسکتا تو معبود کیسا ہوگا اور جب بڑا معبود نہیں بن سکتا تو ٹوٹے ہوئے چھوٹے چھوٹے بت تو بطریقہ اولیٰ معبود نہیں بن سکتے۔یہ مطلب نہیں کہ یہ حقیقۃً بڑے بت کا فعل ہے۔اور’’ھٰذِہٖ اُخْتِیْ ‘‘ سے مراد یہ ہے کہ سارہؓ میری دینی بہن ہے۔یہ مراد نہیں کہ میری نسبی بہن ہے۔

﴿وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ لاتُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ﴾(1) اعطفٌ على يكذبُون اويقولُ. ومارُوى عن سلمانٌ انّ اهل هذه الآية لم ياتُوا بَعْدُ، فلعلّهُ ارادبه انّ اهْلهُ ليس الّذين كانُوا فقط بل وسيكُوْنُ من بعْدمن حالُهُ حالُهُمْ، لِاَنَّ الآيَةَ مُتَّصِلَةٌ بِمَاقَبلهَابِالضَّمِيْرِ الَّذِىْ فِيْهَا. (2) وَالْفَسَادُخُرُوْجُ الشَّىْ عن الاعْتِدال وَالصَّلاحُ ضِدُّهُ وكلاهُمَايَعُمَّان كُلَّ ضَارٍّوَنَافِعٍ، (3) وَكَانَ مِنْ فَسَادِهِمْ فِىْ الْاَرْضِ هَيْجُ الْحُرُوْبِ وَالْفِتن بِمُخَادعة الْمُسْلِمِيْن ومُمَالَاة الْكُفَّارعليهم بِاِفْشَاءِ الْاَسْرَارِاِلَيْهِمْ، فَاِنَّ ذَالِكَ يُؤدِّىْ اِلىٰ فَسَادِمَافِىْ الْاَرْضِ مِن النَّاسِ والدَّوابِّ والْحرْث. وَمِنْهُ اِظْهَارُالمعاصى وَالْاِهَانَةُ بِالدِّيْنِ فَاِنَّ الْاِخْلالَ بِالشَّرَائِعِ وَالْاِعْرَاضَ عَنْهَامِمَّايُوْجِبُ الْهَرْجَ وَالْمَرْجَ وَيُخِلُّ بِنِظَامِ الْعَالَمِ. (4) وَالْقَائِلُ هُوَاللّٰهُ تَعَالىٰ اَوِالرَّسُوْلُ ﷺ اَوْبَعْضُ الْمُؤمِنِيْنَ. (5) وَقَرَاَ الْكِسَائِىُّ وَهِشَامٌ قِيْلَ بِاِشْمَامِ الضَّمِّ الْاَوَّلِ.

ترجمہ:۔[اور جب کہا جاتا ان سے کہ فساد مت پھیلاؤ زمین میں] یہ معطوف ہے ''یَکْذِبُوْنَ'' پر یا ''یقول'' پر، اور جو مروی ہے حضرت سلمان فارسیؓ سے کہ مصداق اس آیت کے نہیں آئے ہیں اب تک تو شاید انہوں نے ارادہ کیا ہو اس سے کہ اس کا مصداق فقط وہ لوگ نہیں جو تھے، بلکہ عنقریب ہوں گے ان کے بعد وہ لوگ جن کا حال ان کے حال کی طرح ہوگا کیونکہ یہ آیت متصل ہے اپنے ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ جو اس میں ہے۔ اور فساد شی کا نکلنا ہے اعتدال سے اور صلاح اس کی ضد ہے اور دونوں عام ہیں ہر مضر اور نافع چیز کو۔ اور ان کے فساد فی الارض میں سے جنگوں اور فتنوں کو بھڑکانا تھا مسلمانوں کو دھوکہ دینے کے ساتھ، اور کفار کی معاونت ان (مسلمانوں) کے خلاف ان (مسلمانوں) کے اسرار ان (کفار) تک پہنچانے کے ذریعہ کیونکہ یہ چیزیں مفضی تھیں ان چیزوں کے فساد کی طرف جو زمین میں ہیں یعنی انسان، جانور اور کھیتیاں۔ اور ان کے فساد میں سے گناہوں کو ظاہر کرنا اور دین کی اہانت کرنا کیونکہ احکام شریعت میں خلل ڈالنا اور ان سے اعراض کرنا ان باتوں میں سے ہے جو موجب ہے اضطراب اور قتل کا اور مخل ہیں نظام عالم کے لئے۔ اور کہنے والا اللہ تعالیٰ ہیں یا رسول ﷺ ہیں یا بعض مؤمنین ہیں۔ اور پڑھا ہے کسائی اور ہشام نے لفظِ ''قیل'' ضم اول کے اشمام کے ساتھ۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر فساد اور صلاح کی تعریف اور دونوں کی تعمیم بیان کی ہے۔ پھر منافقین کے بعض فسادات کو ذکر کیا ہے۔ پھر ''وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ'' کے قائل کے بارے میں احتمالات کو بیان کیا ہے۔ پھر لفظِ ''قیل'' کی ایک اور قرأۃ کو ذکر کیا ہے۔

(1) ﴿وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ لاتُفْسِدُوْافِىْ الْاَرْضِ﴾ یہ جملہ ''یَکْذِبُوْن'' پر عطف ہے ''ای بما کانوا یکذبون وبما کانوا اذاقیل لهم لاتفسدوا فی الارض الخ''۔ اور یا لفظِ ''یقول'' پر عطف ہے ''ای ومن الناس من یقول ومن الناس من اذاقیل لهم لاتفسدوا فی الارض الخ''۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ دونوں ترکیبوں کے مطابق ''اِذَاقِيْلَ لَهُمْ لَاتُفْسِدُوْا الخ'' سے مراد نبی ﷺ کے زمانے کے منافقین ہیں جبکہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق لوگ اب تک نہیں آئے ہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حضرت سلمان فاریؓ کی غرض یہ ہے ...
نہیں بلکہ نبی ﷺ کے زمانے کے بعد بھی جن کی حالت وہی ہو جو نبی ﷺ کے زمانے کے منافقین کی تھی ...
ہیں۔ اور اس توجیہ کی ضرورت اس لئے پڑی کہ "وَاِذَاقِیْلَ لَهُمْ الخ" میں "هُم" ضمیر ...
طرح یہ جملہ ماقبل کے ساتھ متصل ہے لہٰذا اس کا مصداق وہی لوگ ہیں جو ماقبل آیت ...
نبی ﷺ کے زمانے کے منافقین ہیں۔ پس یہ کہنا کیسا صحیح ہوگا کہ اس آیت کے مصداق لوگ اب تک ...
سلمان فاریؓ کے قول کی توجیہہ کرنا ضروری ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "لَاتُفْسِدُوْا" فساد سے ہے اور فسادِ شئ کا اعتدال سے نکلنا ہے ...
"مُصْلِحُوْنَ" صلاح سے ہے اور صلاح ضد ہے فساد کی یعنی شئ کا اعتدال پر رہنے کو صلاح کہتے ہیں۔ پھر فساد اور صلاح ...
ہیں فساد ہر مضر اور صلاح ہر مفید کو شامل ہے۔ آیت مبارکہ میں "لَاتُفْسِدُوْا" کے مفعول کو ذکر نہ کرنے سے اسی تعمیم کی طرف اشارہ
کیا ہے۔ گویا منافقین سے یوں کہا کہ زمین میں موجود اشیاء میں سے کسی شئ کو اس کے لائق اعتدال سے نہ نکالو۔ اسی طرح "نَحْنُ
مُصْلِحُوْنَ" کے مفعول کو ترک کرنے سے بھی تعمیم کی طرف اشارہ ہے۔ گویا وہ کہتے کہ زمین میں موجود اشیاء میں سے جس شئ کے ساتھ
بھی صلاح اور نفع متعلق ہوسکتا ہے ہم اس کی اصلاح کرتے ہیں۔

(3) یہاں سے قاضی صاحبؒ نے منافقین کے چند فسادوں کو ذکر کیا ہے۔ (۱) مسلمانوں کو دھوکہ دے کر جنگوں اور فتنوں کو بڑھکاتے تھے۔ (۲) کفار کی اس طرح مدد کرتے تھے کہ مسلمانوں کے رازوں کو ان تک پہنچاتے تھے۔ ظاہر ہے کہ جنگوں اور فتنوں کو بڑھکانا اور مسلمانوں کے رازوں کا افشاء کر کے ان کے خلاف کفار کی مدد کرنا مفضی ہوتا زمین میں موجود انسانوں، جانوروں اور کھیتوں کے فساد کی طرف، اس لئے ان کو مفسدین کہا۔ (۳) ان کے فساد میں سے سرعام گناہ کرنا اور دین کی اہانت کرنا بھی تھا کیونکہ احکام شریعت لوگوں کے لئے ہدایت اور رحمت ہیں جب بندے ان پر عمل کریں گے تو دنیا سے ہر طرح کا فساد رفع ہوگا اور جب بندے ان سے اعراض کریں تو ظاہر ہے کہ ہر ایک اپنی خواہش کے مطابق عمل کرے گا جس سے ہرج مرج (قلق اور اضطراب) واقع ہوگا اور نظام عالم میں خلل اور فسادِ عظیم آئے گا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں "واذاقیل لهم لاتفسدوا الخ" کے قائل میں تین احتمال ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کہنے والا اللہ تعالیٰ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ رسول ﷺ ہو۔ اور ہوسکتا ہے کہ بعض مؤمنوں نے بغرضِ نصیحت ان سے یہ کہا ہو۔

(5) قاضی صاحبؒ نے لفظِ "قِیل" کے بارے میں ایک قرأۃ کو ذکر کیا ہے، کہ کسائی اور ہشام نے لفظ "قیل" کو اشمام کے ساتھ پڑھا ہے یعنی قاف کے کسرہ کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھا ہے کیونکہ اصل میں "قیل" کی یاء واؤ سے منقلب ہے، پس اشمام واؤ منقلبہ پر دلالت کرے گا۔

﴿قَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ (1) جوابُ لِاِذَا وَرَدٌّ لِلنَّاصِحِ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُبَالَغَةِ (2) وَالْمَعْنٰى اَنَّهُ لَا يَصِحُّ مُخَاطَبَتُنَا بِذَالِكَ فَاِنَّ شَانَنَا لَيْسَ اِلَّا الْاِصْلَاحَ وَاِنَّ حَالَنَا مُتَمَحِّضَةٌ عَنْ شَوَائِبِ الْفَسَادِ. (3) لِاَنَّ اِنَّمَا تُفِيْدُ قَصْرَ مَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ عَلٰى مَابَعْدَه، مِثْلُ اِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَاِنَّمَا يَنْطَلِقُ زَيْدٌ. (4) وَاِنَّمَا قَالُوْا ذَالِكَ لِاَنَّهُمْ تَصَوَّرُوْا الْفَسَادَ بِصُوْرَةِ الصَّلَاحِ لِمَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ مِنَ الْمَرَضِ، كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: "اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْءُ عَمَلِهٖ فَرَاٰهُ حَسَنًا".

ترجمہ:۔[وہ کہتے ہم ہی اصلاح کرنے والے ہیں] یہ جواب ہے ''اِذَا'' کا اور رد کرنا ہے نصیحت کرنے والے پر مبالغہ کے طریق پر، اور معنی یہ ہے کہ صحیح نہیں ہمیں مخاطب کرنا اس (فساد) کے ساتھ کیونکہ ہمارا کام نہیں ہے مگر اصلاح، اور یقیناً ہمارا حال خالص ہے شائبہ فساد سے۔ کیونکہ ''اِنَّمَا'' فائدہ دیتا ہے اس شی کے قصر کا جس پر یہ داخل ہے اس کے مابعد پر جیسے ''اِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ'' اور ''اِنَّمَا يَنْطَلِقُ زَيْدٌ''۔ اور انہوں نے یہ کہا کیونکہ انہوں نے تصور کیا تھا فساد کا بصورتِ صلاح اس لئے کہ ان کے دلوں مرض تھا جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ''اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْءُ عَمَلِهٖ فَرَاٰهُ حَسَنًا''۔

تشـریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ کا مطلب بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) یہ جملہ ''قَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ'' ماقبل میں ''اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا الخ'' کے ''اِذَا'' کا جواب اور جزاء ہے۔ اور ''اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا'' سے (اللہ، رسول اور بعض مؤمنین میں سے) جس نے نصیحت کی تھی یہ منافقین کی جانب سے اس ناصح کا علی سبیل المبالغہ ردّ ہے۔ اور اس ردّ میں مبالغہ دو طرح سے پایا جاتا ہے (۱) ردّ میں جملہ اسمیہ ذکر کیا ہے جو دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے جس میں مبالغہ کا ہونا ظاہر ہے۔ (۲) ردّ کے شروع میں ''اِنَّمَا'' کو ذکر کیا ہے جو حکم کی تاکید اور حصر پر دلالت کرتا ہے۔

(2) گویا منافقین کہتے ہیں کہ: ہمیں ''لَا تُفْسِدُوْا'' کے ساتھ خطاب کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہماری شان صرف اصلاح ہے اور بس۔ اور ہماری حالت فساد کے شائبہ سے بالکل خالی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت سے یہ اشارہ کیا ہے کہ ''اِنَّمَا'' سے مستفاد قصر افراد ہے، کیونکہ منافقین جب فساد پھیلانے سے روک دئے گئے تو وہ یہ سمجھے کہ ہم پر فساد اور اصلاح کو خلط ملط کرنے کا حکم لگایا گیا ہے اس لئے انہوں نے جواب دیا کہ ہم اختلاط کے مرتکب نہیں ہیں بلکہ ہماری شان صرف اصلاح ہے۔

(3) باقی قصر لفظ ''اِنَّمَا'' سے مستفاد ہے کیونکہ ''اِنَّمَا'' اگر موصوف پر داخل ہو تو یہ قصر موصوف علی الصفت کا فائدہ دیتا ہے جیسے: ''اِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ'' کہ زید وصفِ انطلاق پر مقصور ہے۔ اور اگر صفت پر داخل ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے جیسے: ''اِنَّمَا يَنْطَلِقُ زَيْدٌ'' کہ وصفِ انطلاق زید پر مقصور ہے۔ آیتِ مبارکہ قصر موصوف علی الصفة کے قبیل سے ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ جنگوں کو بڑھکانا، فتنوں کو برپا کرنا، کفار کی مدد کرنا اور لوگوں کو ایمان سے روکنا، ان کا فساد ہونا تو بالکل ظاہر ہے پھر منافقین فساد کا انکار کیسا کرتے تھے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ وہ اس فساد کو صلاح تصور کرتے تھے کیونکہ ان کے

دلوں میں بیماری تھی جس کی وجہ سے وہ فساد کو صلاح تصور کرتے تھے جس طرح کہ [illegible] باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿افمن زین لَهُ سُوْءُ عَمَلِهِ فَرَءَاهُ حَسَناً﴾ [فاطر: ۸] (بھلا بتاؤ کہ جس شخص کی نظروں میں اس کی بدعملی [illegible] بنا پر وہ اس بدعملی کو اچھا سمجھتا ہو۔ وہ نیک آدمی کے برابر کیسے ہوسکتا ہے؟)۔

﴿اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ (1) رَدٌّ لِمَا ادَّعَوْهُ اَبْلَغُ رَدٍّ لِلْاِسْتِيْنَافِ بِهٖ (2) وَتَصْدِيْرِهٖ بِحَرْفَيِ التَّاكِيْدِ اَلَا الْمُنَبِّهَةُ عَلٰى تَحْقِيْقِ مَابَعْدَهَا، فَاِنَّ هَمْزَةَ الْاِسْتِفْهَامِ الَّتِيْ لِلْاِنْكَارِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ اَفَادَتْ تَحْقِيْقًا وَنَظِيْرُهٗ ''اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ'' وَلِذٰلِكَ لَاتَكَادُ تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا اِلَّا مُصَدَّرَةً بِمَا يُتَلَقّٰى بِهِ الْقَسَمُ (3) وَاُخْتُهَا اَمَا الَّتِيْ هِيَ مِنْ طَلَائِعِ الْقَسَمِ، وَاِنَّ الْمُقَرِّرَةُ لِلنِّسْبَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخَبَرِ (4) وَتَوْسِيْطِ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِيْ قَوْلِهِمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ مِنَ التَّعْرِيْضِ لِلْمُؤْمِنِيْنَ (5) وَالْاِسْتِدْرَاكِ بِلَا يَشْعُرُوْنَ.

ترجمہ:۔ [خبردار: یہ لوگ فساد پھیلانے والے ہیں لیکن یہ سمجھتے نہیں] یہ ردّ ہے اس بات کا جس کا انہوں نے دعویٰ کیا تھا بلیغ ترین ردّ، اس کو جملہ مستانفہ کے طور پر لانے کی وجہ سے اور اس کو شروع کرنے کی وجہ سے تاکید کے دو حرفوں سے یعنی ''اَلَا'' جو تنبیہ کرنے والا ہے اپنے مابعد کی تحقیق پر، کیونکہ وہ ہمزہ استفہام جو انکار کے لئے ہو جب داخل ہو نفی پر تو فائدہ دیتا ہے تحقیق کا، اور اس کی نظیر ''اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ'' اور اسی وجہ سے قریب نہیں کہ واقع ہو جائے جملہ اس کے بعد مگر شروع کیا گیا ہوگا اس حرف سے جو حرف قسم کے جواب میں لایا جاتا ہے۔ اور اس کی بہن وہ ''اَمَا'' ہے جو قسم کے پیش خیموں میں سے ہے۔ اور ''اِنَّ'' جو پختہ کرنے والا ہے نسبت کو۔ اور (ردّ ہے) خبر کو معرفہ لانے کی وجہ سے اور درمیان میں فصل لانے کی وجہ سے، برائے ردّ اس شی کے جو ان کے قول ''اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ'' میں ہے یعنی مؤمنوں پر تعریض کرنا، اور استدراک کی وجہ سے ''لَا يَشْعُرُوْنَ'' کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد منافقین کے قول ''اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ'' کا علیٰ سبیل المبالغہ ردّ ہے اور باری تعالیٰ کے اس ردّ میں پانچ طرح کا مبالغہ پایا جاتا ہے۔

(1) جیسا کہ منافقین نے نصیحت کرنے والے کے قول کو علیٰ سبیل المبالغہ ردّ کیا تھا کہ ہم تو بس مصلح ہی ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعویٰ (کہ ہم تو مصلح ہی ہیں) کو علیٰ سبیل المبالغہ ردّ کیا ہے۔ اس ردّ میں پانچ طرح سے مبالغہ پایا جاتا ہے۔ (۱) یہ جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے گویا سائل نے سوال کیا کہ: کیا منافقین اپنے دعویٰ (کہ ہم تو بس مصلح ہی ہیں) میں سچے ہیں یا جھوٹے ہیں؟۔ باری تعالیٰ نے جواب دیا کہ جھوٹے ہیں منافقین مفسد ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو بات سوال اور جواب کے نتیجے میں سامع کے ذہن میں بیٹھتی ہے اس میں استحکام اور تمکن زیادہ ہوتا ہے بنسبت اس بات کے جو ابتداءً تھکاوٹ کے بغیر ذہن میں بیٹھ جاتی ہے۔

(2)۔ (۲) مذکورہ جملہ میں مبالغہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کے شروع میں دو حرف

تا کید ''الا'' اور ''اِنّ'' ذکر ہیں۔ جن میں سے ''اِنّ'' مابعد والی نسبت کی تاکید کے لئے آتا ہے۔ اور ''الا'' ہمزہ برائے استفہام انکاری اور لا نافیہ سے مرکب ہے گویا ہمزہ اور لا دونوں حرف نفی ہیں اور نفی جب نفی پر داخل ہو تو وہ مابعد کے ثبوت اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے، جس کی نظیر باری تعالیٰ کا ارشاد ﴿أَلَيْسَ ذَالِكَ بِقَادِرٍ﴾ ہے جس میں ہمزہ برائے استفہام انکاری کو ''لیس'' پر داخل کیا ہے اس لئے یہ مابعد کی تقریر اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے کہ یقیناً اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ لہذا ''الا'' اور ''اِنّ'' سے بھی مبالغہ پیدا ہوتا ہے۔

چونکہ ''الا'' اپنے مابعد کی تقریر اور تحقیق کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے بعد نہیں واقع ہوتا ہے مگر وہ جملہ جس کے شروع میں عموماً وہ حروف آتے ہیں جن سے جواب قسم کو شروع کیا جاتا ہے جیسے: '' اِنّ ''اور لام تاکید اور حرف نفی وغیرہ۔ یہ حروف عموماً قسم کے شروع میں آتے ہیں جیسے: ''واللّٰہ اِنّ زیداً قائمٌ، واللّٰہ لزیدٌ قائمٌ، واللّٰہ ماقام زیدٌ ''۔ ''قولہ یتلقی بہ القسم، ای بمایجاب بہ ''۔

(3) قاضی صاحبؒ جملہ معترضہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ ''الا'' کے مشابہ ''أَمَا'' ہے یعنی ''أَمَا'' بھی ہمزہ استفہام اور مانافیہ سے مرکب ہے اس لئے ''أَمَا'' بھی مابعد کے ثبوت اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور ''أَمَا'' قسم کا پیش خیمہ ہوتا ہے یعنی قسم کے شروع میں آتا ہے جیسے: ''أماوالذی ابکی واضحک ''۔ ''طلائع ''جمع ہے ''طلیعۃ'' کی مقدمۃ الجیش کو کہتے ہیں کیونکہ لشکر کا یہ حصہ عام لشکر سے پہلے طلوع ہوتا ہے۔ یہاں مطلق مقدمہ کے معنی میں ہے۔

(۳) مبالغہ کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر یعنی ''اَلْمُفْسِدُوْنَ'' کو معرفہ ذکر کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا کبھی قصر مسند علی المسند الیہ اور کبھی قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتا ہے جیسے: ''اَلْکَرَمُ هُوَ التَّقْوىٰ، ای لا کرم الا التقوی ''(کوئی شرافت تقویٰ سے بڑھ کر نہیں ہے)۔ مثال مذکور میں مبتداء یعنی ''الکرم ''بھی معرفہ ہے اور خبر یعنی ''التقویٰ'' بھی معرفہ ہے اس لئے یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ قصر مسند الیہ علی المسند کے قبیل سے ہے۔

(4)۔ (۴) مبالغہ کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ درمیان میں ''ھُم''ضمیر بھی اسی قصر کی تاکید اور مبالغہ کے لئے ہے۔ ضمیر فصل سے تاکید اور مبالغہ کے ساتھ ساتھ ایک اور فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ منافقین نے اپنے قول ''اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ '' کے قصر سے مسلمانوں پر تعریض کی تھی ''کہ ہم تو بس مصلح ہی ہیں، البتہ ہمارے مخالفین مفسد ہوسکتے ہیں''۔ ردّ میں اللہ تعالیٰ نے ضمیر فصل اسی غرض کے لئے ذکر کی ہے کہ: نہیں، افساد خود منافقین پر مقصور ہے کسی اور کی طرف متجاوز نہیں۔

(5)۔ (۵) مبالغہ کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ''لٰکِنْ'' استدراکیہ کے ذریعہ ان سے شعور کی نفی کی ہے کہ ﴿لٰكِنْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ کہ یہ لوگ شعور بھی نہیں رکھتے یعنی منافقین کا مفسدین ہونا اتنا ظاہر ہے گویا کہ محسوس کے درجہ میں ہے پھر بھی یہ اس کا ادراک نہیں کرسکتے تو گویا منافقین جانوروں سے بھی بدتر ہیں کیونکہ شعور حواس کے ذریعہ سے شی کو محسوس کرنے کو کہتے ہیں اور یہ قوت جانوروں کو بھی حاصل ہے، باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ منافقین شعور بھی نہیں رکھتے تو گویا وہ جانوروں سے بھی گئے گذرے ہیں۔

﴿وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ آمِنُوْا﴾ (1) مِنْ تَمَامِ النُّصْحِ وَالْاِرْشَادِ فَاِنَّ كَمَالَ الْاِيْمَانِ بِمَجْمُوْعِ الْاَمْرَيْنِ الْاِعْرَاضِ
عَمّالَايَنْبَغِيْ، وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِهِ لَاتُفْسِدُوْا، وَالْاِتْيَانُ بِمَايَنْبَغِيْ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهِ آمِنُوْا ﴿كَمَا آمَنَ
النَّاسُ﴾ (2) فِيْ حَيِّزِ النَّصْبِ عَلَى الْمَصْدَرِ (3) وَمَامَصْدَرِيَّةٌ اَوْ كَافَّةٌ مِثْلُهَا فِيْ رُبَّمَا، (4) وَاللَّامُ فِي النَّاسِ لِلْجِنْسِ
وَالْمُرَادُبِهِ الْكَامِلُوْنَ فِي الْاِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُوْنَ بِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ. فَاِنَّ اِسْمَ الْجِنْسِ كَمَا يُسْتَعْمَلُ لِمُسَمَّاهُ مُطْلَقًا يُسْتَعْمَلُ
لِمَايَسْتَجْمِعُ الْمَعَانِيَ الْمَخْصُوْصَةَ بِهِ وَالْمَقْصُوْدَةَ مِنْهُ، وَلِذَالِكَ يُسْلَبُ عَنْ غَيْرِهِ فَيُقَالُ: زَيْدٌ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ (5) وَمِنْ
هٰذَا الْبَابِ قَوْلُهُ تَعَالٰى ''صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ'' وَنَحْوُهُ، (6) وَقَدْجَمَعَهُمَا الشَّاعِرُ فِيْ قَوْلِهِ: اِذَا النَّاسُ نَاسٌ وَالزَّمَانُ زَمَانٌ

ترجمہ:۔[اور جب کہا جائے ان کو ایمان لے آؤ] یہ نصیحت اور رہنمائی کے تتمہ میں سے ہے کیونکہ ایمان کا کمال دو امروں کے مجموعہ سے ہے، (ایک) اجتناب ان چیزوں سے جو مناسب نہیں اور یہی مقصود ہے باری تعالیٰ کے قول ''لَاتُفْسِدُوْا'' سے، اور (دوسرا) بجالانا وہ کام جو مناسب ہے اور یہی مطلوب ہے اللہ تعالیٰ کے قول ''آمِنُوْا'' سے [جیسا کہ ایمان لائے ہیں لوگ] یہ محل نصب میں ہے بناء بر مفعول مطلق ہونے کے اور ''ما'' مصدریہ ہے یا کافہ ہے جیسا کہ ''ما'' کافہ ہے ''ربما'' میں۔ اور لام ''الناس'' میں جنس کے لئے اور مراد اس سے وہ لوگ ہیں جو کامل فی الانسانیت اور عمل کرنے والے ہیں عقل کے مقتضیٰ کے مطابق، کیونکہ اسم جنس جیسا کہ مستعمل ہوتا ہے اپنے مسمّٰی مطلق کے لئے اسی طرح استعمال ہوتا ہے ان افراد کے لئے جو جامع ہیں ان معانی کو جو مخصوص ہیں اس کے ساتھ اور مقصود ہیں اس سے۔ اور اسی وجہ سے سلب کی جاتی ہے اس کے غیر سے بس کہا جاتا ہے ''زَيْدٌ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ'' اور اسی باب سے باری تعالیٰ کا قول ہے ''صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ'' اور اس کی مثل ہے۔ اور تحقیق جمع کر دیا ہے ان دونوں کو شاعر نے اپنے قول ''اِذَا النَّاسُ نَاسٌ وَالزَّمَانُ زَمَانٌ'' میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ''کَـمَـا'' کا اعراب اور ''مـا'' میں دو احتمالوں کو بیان کیا ہے۔ پھر ''اَلـنَّـاس'' کے الف لام کے بارے میں ایک احتمال یہ ذکر کیا ہے کہ الف لام جنسی ہے اور الف لام جنسی دو طرح سے مستعمل ہے کماسیأتی۔ ''اَلنَّاس'' کے الف لام کے بارے میں دوسرا احتمال اگلی عبارت میں بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اِذَاقِيْـلَ لَهُـمْ لَاتُـفْسِـدُوْا'' سے منافقین کو جو نصیحت کی گئی تھی، ''وَاِذَاقِيْـلَ لَهُمْ آمِـنُـوْا'' سے اسی نصیحت اور رہنمائی کی تکمیل ہے۔ پھر اس تکمیل نصیحت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ایمان اگرچہ تصدیق کو کہتے ہیں مگر کمال کو دو اُمور سے پہنچتا ہے۔ (۱) غیر مناسب کاموں سے اعراض کرنا جس کو تخلیہ عن الرزائل کہتے ہیں اس امر کو باری تعالیٰ نے ''لَاتُـفْسِـدُوْا'' (فساد مت پھیلاؤ) سے تعبیر کیا ہے مراد ہر طرح کے غیر مناسب کاموں سے اعراض کرنا ہے۔ (۲) دوسرا مناسب کاموں کو کرنا، جس کو تحلیہ بالفضائل کہتے ہیں یعنی خود کو ہر طرح کے اچھے اخلاق اور اچھے کاموں کے ساتھ مزین کرنا جس کو باری تعالیٰ نے ''آمِـنُـوْا كَـمَـا آمَنَ الـنَّـاسُ'' (ایمان لاؤ ایسا ایمان جیسا کہ صحابہ کرام نے لایا ہے) سے تعبیر کیا ہے، مراد ہر طرح کی خیر کے

کاموں کے ساتھ خود کو مزین کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں کاموں میں سے کسی ایک کی وصیت کرنے سے نصیحت تام نہیں ہوتی جب تک کہ دوسرے کی بھی وصیت نہ کی جائے۔ پس تکمیل نصیحت کے لئے ''وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ آمِنُوْا الخ'' کا اضافہ کیا ہے۔

(2) ''کَمَا آمَنَ النَّاسُ'' بناء بر مصدریت محل نصب میں واقع ہے یعنی مفعول مطلق ہے تقدیری عبارت ہے ''آمِنُوْا اِيْمَاناً مِثْلَ اِيْمَانِ النَّاس''۔ دراصل ''اِيْمَاناً'' مقدر مفعول مطلق ہے اور موصوف ہے ''کَمَا'' کا کاف بمعنی ''مثل'' اس کے لئے صفت ہے پھر موصوف کو حذف کر دیا اور صفت کو اس کے قائم مقام بنا دیا اس طرح ''کَمَا آمَنَ النَّاسُ'' مفعول مطلق قرار پایا۔ اس لئے محلاً منصوب ہے۔

(3) اور ''کَمَا'' کے ما میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مصدریہ ہے۔ ''ما'' مصدریہ وہ ہوتا ہے جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے۔ (۲) ''ما'' کافہ عن العمل ہے۔ ''ما'' کافہ عن العمل وہ ہوتا ہے جو اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔ جیسا کہ ''رُبَّمَا'' میں ''ما'' کافہ عن العمل ہے یعنی ''رُبَّ'' حرف جار کو اپنے مابعد میں عمل کرنے سے روکا ہے۔ اس لئے اب ''رُبَّ'' کا دخول جملہ فعلیہ پر صحیح ہے، حالانکہ حروف جارہ اسم کے ساتھ خاص ہیں۔

یاد رہے کہ ''کما'' کا ''ما'' اگر مصدریہ ہو تو تقدیری عبارت ہوگی ''آمنوا ایماناً مِثْلَ اِیْمَانِ النَّاس''۔ اور اگر ''ما'' کافۃ عن العمل ہو تو تقدیری عبارت ہوگی ''حَقِّقُوْا اِيْمَانَكُمْ كَمَا تَحَقَّقَ اِيْمَانُهُمْ'' اے منافقو اپنے ایمان کو ثابت رکھو جیسا کہ مسلمانوں کا ایمان ثابت ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلنَّاس'' کا الف لام جنسی ہے یعنی اے منافقو! ایمان لے آؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لائی ہے۔ سوال یہ ہے کہ جنس ناس تو ایمان نہیں لاتی بلکہ جنس کے افراد ایمان لاتے ہیں پھر منافقین کو کیسا حکم دیا جا رہا ہے کہ جنس ناس کی طرح ایمان لے آؤ؟ جواب یہ ہے کہ جنس ناس سے یہاں مراد وہ لوگ اور افراد ہیں جو انسانیت میں کامل اور عقل کے مقتضی کے مطابق عمل کرتے ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ جنس سے تو ماہیت من حیث ہی مراد ہوتی ہے نہ کہ افراد، جبکہ آپ یہاں ''اَلنَّاس'' سے خاص قسم کے افراد (جو انسانیت میں کامل ہوں) مراد لے رہے ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ الف لام جنسی سے جیسا کہ ماہیت من حیث ہی مراد ہوتی ہے اسی طرح کبھی اس سے جنس کے صرف وہ افراد مراد ہوتے ہیں جن میں اس جنس کے ساتھ جتنے معانی اور اوصاف خاص ہیں اور اس جنس سے جو معانی اور اوصاف مقصود ہیں وہ معانی اور اوصاف تمام اس میں پائے جائیں، جیسا کہ اونٹ سے مقصود یہ ہے کہ اس کے ذریعہ دور دور کی مسافتوں کو طے کیا جاتا ہے اور اس پر بہت زیادہ بوجھ لادا جاتا ہے۔ تو کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ ''الْاِبِل'' کے الف لام جنسی سے جنس من حیث ہو مراد نہیں ہوتی بلکہ اس جنس کے وہ افراد مراد ہوتے ہیں جن میں مذکورہ صفات علی وجہ الکمال پائی جائیں۔

اسی طرح یہاں ''الناس'' کے الف لام جنسی سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں وہ صفات علی وجہ الکمال پائی جائیں جو انسان کے

ساتھ خاص ہیں اور انسان کے خاص اوصاف میں سے عقل ہے جس کے ذریعہ وہ رب تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتا ہے اور اس کے اوامر اور نواہی کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ لہذا ''النـــاس'' سے وہ لوگ مراد ہوں گے جن میں خاص صفات پائی جاتی ہیں۔ بعض دفعہ یوں بھی ہوتا ہے کہ جس فردِ انسان میں انسان کے ساتھ خاص صفات نہ پائی جائیں اس سے اسم انسان کی نفی کی جاتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے: ''زَیْدٌ لَیْسَ بِاِنْسَانٍ'' زید انسان نہیں۔ حالانکہ زید کا جنس انسان سے ہونا قطعی ہے مگر چونکہ اس میں وہ صفات علی الکمال نہیں پائی جارہی ہیں جو انسان کے ساتھ خاص ہیں اس لئے اس سے اسم انسان کو سلب کیا۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے (کہ جنس کے نام کو نفی کرنا اس سے جس میں صفات مقصودہ نہ پائی جاتی ہوں) باری تعالیٰ کا ارشاد ''صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ'' (کہ یہ لوگ بہرے، گونگے اور اندھے ہیں) بھی ہے، حالانکہ وہ حقیقۃً بہرے، گونگے اور اندھے نہیں تھے۔ مگر چونکہ ان میں سننے، بولنے اور دیکھنے کے فوائد اور ثمرات مقصودہ نہیں پائے جارہے تھے اس لئے ان کو ''صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ'' کہہ کر ان سے سننے، بولنے اور دیکھنے کی نفی کر دی۔

(6) اسم جنس کے دونوں استعمالوں کو شاعر نے اپنے اس شعر ''اِذِالنَّـــاسُ نَـــاسٌ وَالزَّمَانُ زَمَانٌ'' میں جمع کیا ہے۔ جس میں ''اَلنَّاس'' سے مطلق انسان مراد ہے اور ''نَـاسٌ'' سے وہ لوگ مراد ہیں جو انسانیت میں کامل ہیں، اسی طرح ''الزَّمان'' سے مطلق زمانہ مراد ہے اور ''زمـــانٌ'' سے وہ زمانہ مراد ہے جو زمانیت میں کامل ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے: ''دیــارٌ بِهَـــا کُـنَّـا نُحِبُّ مَزَارَهَا: اذالنَّاسُ نَاسٌ وَالزَّمانُ زَمانٌ'' (ان شہروں کی زیارت ہم محبوب رکھتے تھے، اس وقت جس وقت کہ لوگ بھی کامل تھے اور زمانہ بھی کامل تھا)۔

(1) اَوْلِلْعَهْدِ وَالْمُرَادُ بِهِ الرَّسُوْلُ ﷺ وَمَنْ مَعَهُ اَوْمَنْ آمَنَ مِنْ اَهْلِ جِلْدَتِهِمْ كَابْنِ سَلَامٍ وَّاَصْحَابِهِ، وَالْمَعْنَى آمِنُوْا اِيْمَانًا مَقْرُوْنًا بِالْاِخْلَاصِ مُتَمَحِّضًا عَنْ شَوَائِبِ النِّفَاقِ مُمَاثِلًا لِاِيْمَانِهِمْ (2) وَاسْتُدِلَّ بِهِ عَلَى قَبُوْلِ تَوْبَةِ الزِّنْدِيْقِ، (3) وَاَنَّ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ اِيْمَانٌ وَاِلَّالَمْ يُفِدِ التَّقْيِيْدُ.

ترجمہ:۔ یا (الف لام) عہد کے لئے ہے اور مراد اس سے نبی ﷺ اور جو آپ ﷺ کے ساتھ تھے۔ یا وہ جو ایمان لائے تھے ان کی جماعت سے جیسے ابن سلام اور آپؓ کے ساتھی، اور معنی ہے ایمان لے آؤ ایسا ایمان جو مقرون ہو اخلاص کے ساتھ اور پاک ہو نفاق کے شائبوں سے مشابہ ہو ان کے ایمان کے۔ اور استدلال کیا گیا ہے اس آیت سے زندیق کی توبہ کے قبول ہونے پر، اور یہ کہ اقرار زبان سے ایمان ہے ورنہ فائدہ نہ دے گا اس کو مقید کرنا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اَلنَّاس'' کے الف لام کے بارے میں دوسرا احتمال بیان کیا ہے کہ الف لام عہدی ہے اور معہود کے بارے میں دو احتمال ذکر کئے ہیں۔ پھر اس جملہ کا معنی بیان کیا ہے اور اس سے مستنبط مسئلہ کو ذکر کیا ہے۔

(1) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''اَلنَّـــاس'' کا الف لام عہد کے لئے ہے جس سے ماقبل میں صراحۃً یا کنایۃً ذکر شدہ

معہود افراد مراد ہوتے ہیں۔ یہاں ''اَلنَّـــاس'' سے یا تو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ مراد ہیں، اور یا منافقین کی جنس کے افراد مراد ہیں جنہوں نے ایمان لایا ہے جیسے عبداللہ ابن سلامؓ اور آپؓ کے دیگرہ ساتھی جو اسلام لانے سے پہلے اہل کتاب میں شامل تھے۔ پس منافقین سے کہا جارہا ہے کہ تم بھی نبی کریم ﷺ، صحابہ کرامؓ، یا عبداللہ ابن سلامؓ وغیرہ جیسا ایمان لے آؤ یعنی ایسا ایمان جو اخلاص کے ساتھ مقرون ہو اور نفاق کے شائبوں سے خالص (دور) ہو اور صحابہ کرامؓ کے ایمان کے مشابہ ہو۔

سوال یہ ہے کہ نبی ﷺ اور صحابہ کرامؓ یا عبداللہ ابن سلامؓ وغیرہ کا تو ماقبل میں ذکر نہیں ہوا ہے پھر ''اَلنَّـــاس'' کا الف لام عہدی کیسا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا ذکر ماقبل میں اگرچہ نہیں ہوا ہے مگر چونکہ منافقوں کو ان کے ساتھ شدید بغض ہوا کرتا تھا اس لئے حضرات ان کے ذہنوں اور دلوں سے غائب نہیں رہتے تھے، اس لئے ان کی طرف ''اَلنَّاس'' کے الف لام سے اشارہ کرنا درست ہے۔

ف:۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نوّراللہ مرقدہ فرماتے ہیں: قرآن کی اصطلاح میں ایمان وہ ہے جس کا ذکر اوپر سورۂ بقرہ کی تیرہویں آیت میں آچکا ہے ''وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ آمِنُوْا كَمَا آمَنَ النَّاسُ''، جس سے معلوم ہوا کہ ایمان کا دعویٰ صحیح یا غلط کے جانچنے کا معیار صحابہ کرامؓ کا ایمان ہے، جو اس کے مطابق نہیں وہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کے نزدیک ایمان نہیں۔ اگر کوئی شخص قرآنی عقیدہ کا مفہوم قرآنی تصریح یا رسول ﷺ کی تشریح کے خلاف قرار دے کر یہ کہے کہ میں تو اس عقیدہ کو مانتا ہوں تو یہ ماننا شرعاً معتبر نہیں، جیسا کہ آج کل قادیانی گروہ کہتا ہے کہ ہم بھی عقیدہ 'ختم نبوّت کو مانتے ہیں، مگر اس عقیدہ میں میں رسول کریم ﷺ کی تصریحات اور صحابہ کرامؓ کے ایمان سے بالکل مختلف تحریف کرتے ہیں، مرزا غلام احمد کی نبوت کے لئے جگہ نکالتے ہیں، قرآن کریم کی اس تصریح کے مطابق وہ اس کے مستحق ہیں کہ ان کو ''مَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ'' کہا جائے، یعنی وہ ہرگز مؤمن نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایمان صحابہؓ کے خلاف کوئی شخص کسی عقیدہ کا نیا مفہوم بنائے، اور اس عقیدہ کا پابند ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو مؤمن مسلمان بتلائے اور مسلمانوں کے نماز روزہ میں شریک بھی ہو، مگر جب تک وہ قرآن کے اس بتلائے ہوئے معیار کے مطابق ایمان نہیں لائے گا، اس وقت تک وہ قرآن کی اصطلاح میں مؤمن نہیں کہلائے گا۔ (معارف القرآن: ۱/ ۱۲۷)

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول ''آمِنُوْا كَمَا آمَنَ النَّاسُ'' سے دو باتیں مفہوم ہوتی ہیں۔ (ا) ایک یہ کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ منافقین بھی زندیقوں میں شامل ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ''آمِـــنُـــوْا'' کہنے سے منافقوں کو ایمان لانے کا حکم کر دیا ہے یعنی ان سے ایمان لانے کا مطالبہ کیا ہے پس چاہئے کہ ان کی توبہ مقبول ہو کیونکہ مکلّف آدمی کا جو عمل یا عقیدہ مقبول نہیں ہوتا اس کا اس سے مطالبہ بھی نہیں کیا جاتا، پس ان سے ایمان لانے کا مطالبہ کرنا دلیل ہے کہ ان کا ایمان اور توبہ مقبول ہے۔

فـــائـــده:۔ فقہاء کرامؒ کی اصطلاح میں زندیق وہ شخص ہے جو نبی ﷺ کی نبوت کا اعتراف کرتا ہو اور شعائر اسلام کو ظاہر کرتا ہو مگر دوسری طرف باطن میں ایسے عقائد رکھتا ہو جن کا کفر ہونا متفق علیہ ہو۔ اس میں اختلاف ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی

رائے یہ ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول نہیں بلکہ الحاد اور کفر کی طرف بلانے والے کی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر زندیق اپنے اس عمل میں مشہور ہو تو اس کی توبہ مقبول نہیں بلکہ اسے قتل کیا جائے گا، ورنہ توبہ قبول کی جائے گی۔ احناف کا صحیح قول یہ ہے کہ زندیق اگر توبہ کرتا ہے تو قبول کی جائے گی۔

(3)۔(۲) دوسری بات یہ مفہوم ہوتی ہے کہ صرف زبان سے اقرار کرنا بھی ایمان ہے اگر چہ اخلاص اور تصدیق قلبی نہ ہو، وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ''آمِنُوْا'' کو مقید کیا ہے ''کَمَا آمَنَ النَّاسُ'' کے ساتھ، یعنی ایسا ایمان لے آؤ جو صحابہ کرامؓ کے ایمان کی طرح اخلاص سے بھرپور ہو صرف اقرار باللسان نہ ہو۔ تو اگر صرف زبانی اقرار ایمان نہ ہوتا تو پھر ''آمِنُوْا'' کو ''کَمَا آمَنَ النَّاسُ'' کے ساتھ مقید کر کے اخلاص کی طرف منافقین کو دعوت نہ دیتے۔ معلوم ہوا کہ صرف زبانی اقرار بھی ایمان ہے۔

ف۔ مگر صحیح یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں (۱) ایمان ظاہری (۲) ایمان حقیقی۔ ایمان ظاہری صرف اقرار باللسان سے حاصل ہوتا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ ایسے شخص کا خون اور مال وغیرہ محفوظ ہو جاتے ہیں۔ اور ایمان حقیقی وہ ہے جس میں دل اور زبان میں موافقت ہو، ایسا ایمان آخرت میں بھی نجات کا ذریعہ ہوتا ہے۔ تو صرف زبان سے اقرار ظاہری ایمان ہے حقیقی ایمان نہیں۔ قاضی صاحبؒ کی مراد بھی یہی ظاہری ایمان ہے کیونکہ اس سے پہلے قاضی صاحبؒ کرامیہ نامی ایک باطل فرقے کا مذہب ذکر کر چکا ہے کہ ایسا شخص جو اقرار باللسان کرے اور دل اس کا تصدیق اور تکذیب سے خالی ہو تو کرامیہ اس کو مؤمن سمجھتے ہیں اور اہل سنت غیر مؤمن۔

﴿قَالُوْا اَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ (1) اَلْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلْاِنْكَارِ وَاللَّامُ مُشَارٌ بِهَا اِلَى النَّاسِ اَوِالْجِنْسِ بِاَسْرِهِ وَهُمْ مُنْدَرِجُوْنَ فِيْهِ عَلٰى زَعْمِهِمْ، (2) وَاِنَّمَا سَفَّهُوْهُمْ لِاِعْتِقَادِهِمْ فَسَادَ رَأْيِهِمْ اَوْلِتَحْقِيْرِ شَانِهِمْ، فَاِنَّ اَكْثَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ كَانُوا الْفُقَرَاءَ وَمِنْهُمْ مَوَالِيْ كَصُهَيْبٍ وَبِلَالٍ، اَوْلِلتَّجَلُّدِ وَعَدَمِ الْمُبَالَاتِ بِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ اِنْ فُسِّرَ النَّاسُ بِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ سَلَامٍ وَاَشْيَاعِهِ (3) وَالسُّفْهُ خِفَّةٌ وَسَخَافَةُ رَأْيٍ يَقْتَضِيْهِمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالْحِلْمُ يُقَابِلُهٗ.

ترجمہ:۔ [کہا انہوں نے کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ ایمان لایا ہے بے وقوف لوگوں نے] ہمزہ اس میں انکار کے لئے ہے اور الف لام سے اشارہ کیا گیا ہے ''اَلنَّاس'' کی طرف، یا پوری جنس کی طرف، اور ''اَلنَّاس'' داخل ہیں اس میں (سفہاء) ان کے گمان کے مطابق۔ اور انہوں نے ان کو (مؤمنوں کو) بے وقوف کہا بوجہ ان (منافقین) کے اعتقاد کے ان (مؤمنوں) کی رائے کے فساد کا، یا ان کی شان کی تحقیر کے لئے، کیونکہ اکثر مومنین فقراء تھے، اور ان میں سے آزاد کردہ غلام تھے جیسے صہیبؓ اور بلالؓ، یا اظہار جسارت کے لئے اور پرواہ نہ کرنے کے لئے ان لوگوں کی جو ایمان لائے ہیں ان میں سے، اگر تفسیر کی جائے ''اَلنَّاس'' کی عبداللہ بن سلامؓ اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ۔ اور ''سفہ'' ایسی خفت اور رائے کی کمزوری کو کہتے ہیں جن کا تقاضا کرتا ہے عقل کا ناقص ہونا، اور ''حِلم'' مقابل ہے اس کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اَنُؤْمِنُ'' کے ہمزہ کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ ہمزہ انکار کے لئے ہے۔ پھر ''السُّفَهَاء'' کے الف لام کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ الف لام برائے عہد ہے یا برائے جنس ہے۔ پھر منافقین کا کامل مؤمنوں

کوسفہاء کہنے کی تین وجوہ ذکر کی ہیں۔ پھر لفظ ''سفہ'' کی تعریف اور اس کے مقابل کو ذکر کیا ہے۔

(1) منافقین نے ناصح کے جواب میں کہا کہ کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ سب بیوقوف لوگوں نے ایمان لایا ہے؟ ...

صاحب فرماتے ہیں کہ ''انؤمن'' میں ہمزہ استفہام یہ برائے انکار ہے یعنی ہم بےوقوفوں کی طرح ایمان

نہیں لائیں گے۔ اور ''السُّفَهَاء'' کا الف لام یا تو عہدی ہے اور معہود اس سے ماقبل میں ''کما آمن النَّاسُ'' کا ''النَّاس'' ہے

نبی ﷺ اور صحابہ کرامؓ یا حضرت عبداللہ ابن سلامؓ اور آپ کے ساتھی مراد ہیں۔ اور یا الف لام جنسی ہے اس وقت معنی ہوگا کیا ہم جنس

طرح ایمان لائیں؟۔ اور جنس سفہاء میں ان کے خیال باطل کے مطابق صحابہ کرامؓ شامل ہیں۔ اور یہاں ان کی مراد جنس سفہاء سے صحابہ

ہی ہیں۔ یہ ان کا باطل خیال ہے ورنہ نفس الأمر میں تو صحابہ کرامؓ عقلاء ہیں بلکہ عقل کے لحاظ سے تمام لوگوں سے زیادہ عقلمند ہیں۔

ف:۔ سوال یہ ہے کہ جب منافقین صحابہ کرامؓ کو سفہاء کہتے تھے تو وہ منافق کہاں رہے کیونکہ منافق تو وہ ہے جو ظاہر میں مؤمن ہو اور باطن

میں کفر پوشیدہ رکھے۔ لہٰذا وہ منافقین نہیں بلکہ علی الاعلان کفر کرنے والے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ منافقین اپنے آپس کی مجلسوں میں صحابہ

کرامؓ کو سفہاء کہتے تھے صحابہ کرامؓ کے سامنے اس بات کو ظاہر نہیں کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ اور صحابہ کرامؓ کو اس کی خبر دی۔

(2) سوال یہ ہے کہ منافقین صحابہ کرامؓ کو کیوں سفہاء کہتے تھے؟ جواب: تین وجوہ سے صحابہ کرامؓ کو سفہاء کہتے تھے۔ (۱) منافقین

اپنی جہالت کی وجہ سے یہ سمجھتے تھے کہ جس راہ پر ہم ہیں یہ حق ہے اور اس کے علاوہ باطل۔ اور اس باطل کو وہی قبول کرے گا جو بےوقوف

ہو اور صحابہ کرامؓ چونکہ ان کی راہ پر نہیں تھے اس لئے ان کو سفہاء کہتے تھے۔ (۲) چونکہ منافقین مال و دولت کے مالک تھے اور صحابہ کرامؓ

فقراء تھے بلکہ بعض تو آزاد کردہ غلام تھے جیسے حضرت صہیبؓ اور حضرت بلالؓ، پس صحابہ کرامؓ کی شان کی تحقیر کے لئے ان کو سفہاء کہتے

تھے۔ (۳) اور یا اپنی جسارت کا اظہار کرتے ہوئے اور جنہوں نے ایمان لایا تھا ان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے ان کو سفہاء کہتے۔ یہ وجہ اس

صورت میں ہے جس میں ''اَلنَّاس'' سے عبداللہ ابن سلامؓ اور آپ کے ساتھی مراد ہوں گذشتہ دو وجوہ اس صورت میں جاری نہیں ہوتے

ہیں کیونکہ عبداللہ ابن سلامؓ ان کے نزدیک بھی سفیہ نہیں تھے اور نہ فقراء میں ان کا شمار ہوتا تھا اس لئے کہ اسلام لانے سے پہلے وہ ان کے

سرداروں میں شمار ہوتے تھے۔

(3) ''سفهاء'' ماخوذ ہے ''سفه'' سے اور ''سفه'' کا معنی ہے ہلکا ہونا اور رائے کا کمزور ہونا ان دونوں کا مقتضی عقل کا نقصان

ہے یعنی جس کی عقل ناقص ہو اس میں ہلکا پن اور اس کی رائے کمزور ہوتی ہے۔ اور ''سفه'' کا مقابل ''حِلم'' ہے، حلیم وہ شخص ہے جس

میں وقار ہو اور جس کی رائے کامل ہو۔

﴿الَا اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلٰكِنْ لَايَعْلَمُوْنَ﴾ (1) رَدٌّ وَمُبَالَغَةٌ فِی تَجْهِيْلِهِمْ فَاِنَّ الْجَاهِلَ بِجَهْلِهِ الْجَازِمَ عَلٰی خِلَافِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ اَعْظَمُ ضَلَالَةً وَاَتَمُّ جِهَالَةً مِنَ الْمُتَوَقِّفِ الْمُعْتَرِفِ بِجَهْلِهِ فَاِنَّهُ رُبَّمَا يُعْذَرُ وَتَنْفَعُهُ الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ. (2) وَاِنَّمَا فُصِّلَتِ الْآيَةُ بِلَايَعْلَمُوْنَ وَالَّتِیْ قَبْلَهَا بِلَايَشْعُرُوْنَ لِاَنَّهُ اَكْثَرُ طِبَاقًا لِذِكْرِ السَّفَهِ (3) وَلِاَنَّ الْوُقُوْفَ عَلٰی اَمْرِ الدِّيْنِ وَالتَّمْيِيْزَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ مِمَّا يَفْتَقِرُ اِلٰی نَظَرٍ وَتَفَكُّرٍ. وَاَمَّا النِّفَاقُ وَمَا فِيْهِ مِنَ الْفِتَنِ وَالْفَسَادِ فَاِنَّمَا يُدْرَكُ بِاَدْنٰی تَفَطُّنٍ وَتَاَمُّلٍ فِيْمَا يُشَاهَدُ مِنْ اَقْوَالِهِمْ وَاَفْعَالِهِمْ

ترجمہ:۔[خبردار یہی لوگ بے وقوف ہیں اور لیکن جانتے نہیں] یہ ردّ اور مبالغہ ہے منافقین کو جاہل قرار دینے میں، اس لئے کہ جاہل اپنی جہالت سے، یقین رکھنے والا اس پر جو خلاف واقع ہو بہت بڑا ہے گمراہی کے اعتبار سے، اور کامل ہے جہالت کے اعتبار سے واقف اور اپنی جہالت کا اقرار کرنے والے سے، کیونکہ وہ بسا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور فائدہ دے گی اس کو آیتیں اور ڈرانے والے۔ اور فاصلہ لایا گیا اس آیت کا ''لَایَعْلَمُوْنَ'' کے ساتھ، اور وہ آیت جو اس سے پہلے ہے (کا فاصلہ لایا) ''لَایَشْعُرُوْنَ'' کے ساتھ، کیونکہ اس میں زیادہ طباق ہے سفہ کے ذکر کے ساتھ، اور اس لئے کہ مطلع ہونا دین کے معاملے پر اور تمیز کرنا حق اور باطل میں ایک چیز ہے جو محتاج ہے نظر اور فکر کی طرف، اور بہر حال نفاق اور اس میں جو فتنے اور فساد ہوتے ہیں تو ان کا ادراک ہوتا ہے ادنیٰ سمجھ اور غور سے ان چیزوں میں جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہے یعنی ان کے اقوال اور ان کے افعال سے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد منافقین کے سابقہ قول کا علی وجہ المبالغہ ردّ ہے۔ پھر وجہ مبالغہ کو بیان کیا ہے۔ پھر یہاں فاصلہ ''لَایَعْلَمُوْنَ'' اور سابق میں ''لَایَشْعُرُوْنَ'' لانے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) منافقوں نے سابق میں صحابہ کرامؓ کے بارے میں کہا تھا: کہ ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان نہیں لاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کو علی سبیل المبالغہ ردّ کیا کہ صحابہ کرامؓ بالکل بے وقوف نہیں بے وقوف تم ہی ہو۔ اور مذکورہ بالا آیت کریمہ میں وجوہ مبالغہ وہی ہیں جو سابقہ آیت ''اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ الخ'' میں گذر چکیں۔

اور ''وَلٰكِنْ لَّا يَعْلَمُوْنَ'' سے بتایا ہے کہ یہ لوگ اعلیٰ درجے کے جاہل ہیں، آگے اس کی وجہ ذکر کی ہے کہ یہ لوگ صرف جاہل نہیں، بلکہ اپنی جہالت سے بے خبر بھی ہیں اور واقعہ کے خلاف کا جزم کئے ہوئے ہیں۔ اس طرح کے جہل کو جہل مرکب کہتے ہیں کیونکہ اس میں دو جہالتیں ہیں ایک خود جہالت ہے دوسری اپنی اس جہالت سے بے خبری ہے۔ اور اس طرح کی جہالت کامل ہوتی ہے بنسبت اس جہالت کے جس میں جاہل اپنی جہالت سے واقف اور اپنی جہالت کا اعتراف کرتا ہو کیونکہ یہ دوسری قسم کی جہالت جہالت بسیطہ ہے اس لئے کہ اس میں صرف جہل ہے جہل سے بے خبری اس میں نہیں۔ اور اس قسم کا جاہل کبھی معذور سمجھا جاتا ہے جیسا کہ مؤمن گناہگار جو اپنے قصور کا اعتراف کرے تو اس کا عذر قبول کیا جاتا ہے اور ایسے جاہل کو آیتیں سنانا اور اس کو ڈرانا مفید ہوتا ہے، بخلاف اس جاہل کے جو خلاف واقعہ کا جزم کیا ہوا ہو کہ اس کو آیتیں سنانا اور اسے ڈرانا مفید نہیں ہوتا کیونکہ وہ باطل کا جزم کیا ہوا ہے اور حق سے منکر ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت کا فاصلہ (فاصلہ آیت کے آخر کو کہتے ہیں) ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' کو ذکر کیا ہے جبکہ گذشتہ آیت کا فاصلہ ''لَا یَشْعُرُوْنَ'' ہے، سوال یہ ہے کہ اس کا عکس کیوں نہیں کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔ ایک یہ کہ دراصل ''سُفَهَاءُ'' کے ساتھ ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' کا طباق زیادہ ہے۔ طباق علم بدیع کی اصطلاح میں دو متضاد چیزوں کو جمع کرنے کو کہتے ہیں جیسے ''خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ'' میں موت اور حیات دو متضاد چیزوں کو جمع کیا ہے۔ کیونکہ سفہ جہالت کو مستلزم ہے گویا سفہ جہالت ہے اور جہالت اور علم میں تضاد ہے۔ اور عبارت میں طباق مستحسن ہے اسلئے ''سُفَهَاءُ'' کے ساتھ ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' مناسب ہے۔

باقی ''اَكْثَرُ طِبَاقًا'' سے مفہوم ہوتا ہے کہ سفہ اور علم میں طباق زیادہ ہے بنسبت سفہ اور شعور کے یعنی نفس طباق تو سفہ اور شعور میں بھی ہے البتہ اتنا نہیں جتنا سفہ اور علم میں ہے۔ قاضی صاحبؒ کی یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ ''لَا یَشْعُرُوْنَ'' (یعنی لوگ حواس سے ادراک نہیں کر سکتے) مستلزم ہے عدم علم کو اس طرح ''لَا یَشْعُرُوْنَ'' میں ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' کا معنی پایا جاتا ہے اسی طرح کہ ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' اور ''سُفَهَاءُ'' میں طباق ہے اسی طرح ''لَا یَشْعُرُوْنَ'' اور ''سُفَهَاءُ'' میں بھی نفس طباق پایا جاتا ہے۔

(3) دوسرا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں ان کے نفاق اور فساد کا ذکر تھا اور نفاق اور اس میں فتنوں اور فساد کا ہونا ان کے اقوال اور افعال کو دیکھ کر معمولی سمجھ اور معمولی غور فکر سے معلوم ہوسکتا تھا یعنی جس میں معمولی شعور اور احساس ہوتا اس پر ان کا فساد ظاہر ہو جاتا مگر منافقین پھر بھی اپنے فساد پھیلانے سے غافل رہے تو یہ اس کی علامت ہے کہ ان میں شعور اور احساس ہی نہیں ہے ورنہ تو وہ اس کو معلوم کر سکتے تھے اس لئے وہاں ان کے بارے میں کہا ''لَا یَشْعُرُوْنَ'' کہ وہ شعور نہیں رکھتے ہیں۔ اور یہاں دین کا معاملہ ہے وہ سمجھتے تھے کہ جو ہمارے دین پر نہ ہوگا وہ بے وقوف ہے۔ ظاہر ہے کہ دین کے معاملہ کو سمجھنا اور حق و باطل میں تمیز کرنا معمولی سمجھ سے معلوم نہیں ہوسکتا ہے بلکہ اس کے لئے انتہائی غور و فکر کی ضرورت ہے اس لئے یہاں ''لَا یَعْلَمُوْنَ'' کہا کہ یہ لوگ جانتے نہیں، یہ نہیں کہا کہ ان میں شعور اور احساس نہیں کیونکہ شعور اور احساس کے ہوتے ہوئے بھی حق اور باطل میں تمیز نہیں کی جا سکتی ہے۔

﴿وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قَالُوْا آمَنَّا﴾ (1) بَيَانٌ لِمُعَامَلَتِهِمْ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْكُفَّارِ (2) وَمَا صُدِّرَتْ بِهِ الْقِصَّةُ فَمَسَاقُهُ لِبَيَانِ مَذْهَبِهِمْ وَتَمْهِيْدِ نِفَاقِهِمْ فَلَيْسَ بِتَكْرِيْرٍ. (3) رُوِيَ أَنَّ ابْنَ اُبَيٍّ وَاَصْحَابَهُ اِسْتَقْبَلَهُمْ نَفَرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ: اُنْظُرُوْا كَيْفَ اَرُدُّ هٰؤُلَاءِ السُّفَهَاءَ عَنْكُمْ. فَاَخَذَ بِيَدِ اَبِيْ بَكْرٍؓ وَقَالَ: مَرْحَبًا بِالصِّدِّيْقِ سَيِّدِ بَنِيْ تَيْمٍ وَشَيْخِ الْاِسْلَامِ وَثَانِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ فِي الْغَارِ الْبَاذِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. ثُمَّ اَخَذَ بِيَدِ عُمَرَؓ فَقَالَ: مَرْحَبًا بِسَيِّدِ بَنِيْ عَدِيٍّ الْفَارُوْقِ الْقَوِيِّ فِيْ دِيْنِهِ الْبَاذِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. ثُمَّ اَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّؓ فَقَالَ: مَرْحَبًا بِابْنِ عَمِّ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَخَتَنِهِ سَيِّدِ بَنِيْ هَاشِمٍ مَا خَلَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ، فَنَزَلَتْ. (4) وَاللِّقَاءُ الْمُصَادَفَةُ يُقَالُ: لَقِيْتُهُ وَلَاقَيْتُهُ اِذَا صَادَفْتَهُ وَاسْتَقْبَلْتَهُ، وَمِنْهُ اَلْقَيْتُهُ اِذَا طَرَحْتَهُ فَاِنَّكَ بِطَرْحِهِ جَعَلْتَهُ بِحَيْثُ يُلْقٰى.

ترجمہ:۔ [اور جب وہ ملتے ہیں ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائے ہیں تو کہتے ہیں ہم نے ایمان لایا۔] یہ بیان ہے ان کے معاملے کا مؤمنوں اور کفار کے ساتھ، اور جس کے ساتھ شروع کیا گیا قصہ تو اس کا لانا ان کے مذہب کے بیان کے لئے اور ان کے نفاق کی تمہید کے لئے تھا پس یہ تکرار نہیں۔ مروی ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے آئے چند اصحاب رسول ﷺ میں سے، تو کہا اس نے اپنی قوم سے دیکھو میں کیسے دفع کروں گا ان بے وقوفوں کو تم سے، پس اس نے پکڑ لیا حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ہاتھ اور کہا خوش آمدید صدیق، بنو تیم کے سردار اور شیخ الاسلام اور ثانی حضور ﷺ کے ساتھ غار میں، خرچ کرنے والے اپنے نفس اور اپنے مال کو حضور ﷺ کے لئے، پھر لے لیا اس نے حضرت عمرؓ کا ہاتھ، پس کہا خوش آمدید بنو عدی کے سردار، فاروق، قوی اپنے دین میں، خرچ کرنے والے اپنے نفس اور اپنے مال کو حضور ﷺ کے لئے، پھر پکڑ لیا حضرت علیؓ کا ہاتھ، پس کہا خوش آمدید رسول ﷺ کے چچا کے بیٹے اور آپ ﷺ کے داماد، بنو ہاشم کے سردار سوائے رسول ﷺ کے، پس نازل ہوئی (یہ آیت)۔ اور "لقاء" ملنا ہے، کہا جاتا ہے "لقیته ولاقیته" جب تو اس کو پالے اور اس کے سامنے آئے اور اسی سے "القیته" ہے جب تو اس کو پھینک دے کیونکہ تیرے اس کو پھینکنے سے کر دیا تو نے اس کو اس طرح کہ پایا جائے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر آیت کریمہ کا شان نزول ذکر کیا ہے۔ پھر لفظ "لِقاء" کی تحقیق کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ ماقبل میں منافقین کے بارے میں کہا تھا "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" جس سے اجمالاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ منافقین کفر کو چھپاتے تھے اور ایمان کو ظاہر کرتے تھے مگر ان کا اسلام کو ظاہر کرنے اور کفر کو چھپانے کا طریقہ معلوم نہیں تھا اور یہ معلوم نہیں تھا کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ کس طرح کا معاملہ کرتے تھے اور کفار کے ساتھ کس طرح کا۔ یہاں سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور کفار کے ساتھ ان کے معاملے کی تفصیل بیان کی ہے کہ مسلمانوں کے پاس جاتے تو "آمَنَّا" کہتے اور کفار کے پاس جاتے تو "اِنَّا مَعَكُمْ" کہتے۔

(2) سوال یہ ہے کہ شروع قصہ یعنی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ الخ" سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایمان کو ظاہر کرتے تھے مگر مؤمن نہیں تھے اور یہی بات "وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا الخ" سے بھی معلوم ہوتی ہے، اس طرح بظاہر ان دو آیتوں میں تکرار معلوم ہوتا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ بظاہر بے شک ان دو آیتوں میں تکرار معلوم ہوتا ہے مگر دونوں کو جس غرض کے لئے لایا ہے اس غرض کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے کیونکہ گذشتہ آیت میں ان کے مذہب کو بیان کیا تھا اور ان کے نفاق کی تمہید تھی کہ یہ لوگ منافق ہیں مؤمن نہیں ہیں اور اس آیت میں مسلمانوں اور کفار کے ساتھ ان کا معاملہ بیان کیا ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا طرز عمل یہ ہوتا تھا کہ ان کے سامنے "آمنا" کہتے تھے اور کفار کے پاس جا کر "اِنَّا مَعَكُمْ" کہتے تھے اس لئے دونوں آیتوں میں تکرار نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں: کہ ایک مرتبہ منافقوں کے سردار عبداللہ ابن ابی ابن سلول اور اس کے ساتھیوں کے سامنے

صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت آرہی تھی تو ابن اُبی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ دیکھو ان بے وقوفوں کو کہ میں تم سے کس طرح دور کروں گا، چنانچہ اس نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ہاتھ پکڑ کر کہا: خوش آمدید، صدیق اکبر، قبیلہ بنوتیم کے سردار، شیخ الاسلام، غارِ ثور میں نبی ﷺ کے دوسرے، اور اپنی جان و مال نبی ﷺ کے لئے قربان کرنے والے۔ پھر حضرت عمرؓ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: خوش آمدید بنی عدی کے سردار، حق اور باطل میں تفریق کرنے والے، دین کے معاملہ میں مضبوط، اپنی جان اور مال کو نبی ﷺ کے لئے قربان کرنے والے۔ پھر حضرت علیؓ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: خوش آمدید، نبی ﷺ کے چچازاد بھائی، آپؐ کے داماد، نبی ﷺ کے سوا سارے بنو ہاشم کے سردار۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ کا شان نزول ہے یعنی اس واقعہ کے بعد مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔

ف:۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں یہ حدیث منکر ہے اور اس کی سند سلسلة الكذب (جھوٹ کی زنجیر) ہے سلسلة الذهب (سونے کی زنجیر) نہیں ہے، اور اس کے موضوع ہونے کی علامت یہ ہے کہ اس روایت میں حضرت علیؓ کو داماد کہا ہے حالانکہ سورۃ بقرہ شروع ہجرت میں نازل ہوئی ہے اور حضرت علیؓ کا نکاح حضرت فاطمہؓ کے ساتھ دو ہجری میں ہوا ہے پھر بھی حضرت علیؓ کو داماد کہا ہے (کذا فی حاشیۃ الشہاب: ۱/۵۲۶)۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ولم يصح عندي في سبب نزول هذه الآية شيء، وأما ماذكره الزمخشري والبيضاوي ومولانا مفتي الديار الرومية وغيرهم فهو من طريق السدي الصغير وهو كذاب، وتلك السلسلة سلسلة الكذب لاسلسلة الذهب، وآثار الوضع لائحة على ماذكروه فلايعول عليه ولايلتفت بوجه اليه (روح المعاني: ۱/۲۱۱)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "لَقُوْا" ماخوذ ہے "لِقَاء" سے ہے اور "لِقَاء" پانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "لَقِيْتُه وَلاقَيْتُه" جب تو اس کو پالے اور تو اس کے سامنے آجائے۔ اور اسی سے "اَلْقَيْتُهٗ" ہے جب تو اس کو پھینک دے۔ پھر پھینکنے اور پانے میں مناسبت یہ ہے کہ جب تو کسی شئی کو پھینک دیتا ہے تو آپ نے اس کو ایسا کر دیا کہ وہ اب پالیا جاتا ہے یعنی اب اس کو کوئی اور پالیتا ہے، لہذا پھینکنا ملزوم اور پانا لازم ہے۔

﴿وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ﴾ (1) مِنْ خَلَوْتُ بِفُلَانٍ وَاِلَيْهِ اِذَا انْفَرَدْتُ مَعَهٗ اَوْ مِنْ خَلَاكَ ذَمٌّ اَيْ عَدَاكَ وَمَضٰى عَنْكَ، وَمِنْهُ الْقُرُوْنُ الْخَالِيَةُ اَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهٖ اِذَا سَخِرْتَ مِنْهُ وَعُدِّيَ بِاِلٰى لِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِنْهَاءِ وَالْمُرَادُ بِشَيَاطِيْنِهِمُ الَّذِيْنَ مَاثَلُوا الشَّيْطَانَ فِيْ تَمَرُّدِهِمْ وَهُمُ الْمُظْهِرُوْنَ كُفْرَهُمْ وَاِضَافَتُهُمْ اِلَيْهِمْ لِلْمُشَارَكَةِ فِي الْكُفْرِ، اَوْ كِبَارُ الْمُنَافِقِيْنَ وَالْقَائِلُوْنَ صِغَارُهُمْ. وَجَعَلَ سِيْبَوَيْهِ نُوْنَهٗ تَارَةً اَصْلِيَّةً عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ شَطَنَ اِذَا بَعُدَ فَاِنَّهٗ بَعِيْدٌ عَنِ الصَّلَاحِ وَيَشْهَدُ لَهٗ قَوْلُهُمْ: تَشَيْطَنَ، وَاُخْرٰى زَائِدَةً عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ شَاطَ اِذَا بَطَلَ وَمِنْ اَسْمَائِهِ الْبَاطِلُ.

ترجمہ:۔ [اور جب وہ الگ ہو جاتے ہیں اپنے سرداروں کے ساتھ] (یہ ماخوذ ہے) "خَلَوْتُ بِفُلَانٍ وَخَلَوْتُ اِلٰى فُلَانٍ" سے جب تو اکیلا ہو جائے اس کے ساتھ، یا (ماخوذ ہے) "خَلَاكَ ذَمٌّ" سے یعنی مذمت تجھ سے تجاوز کر گئی اور گذر گئی تجھ سے، اور اسی سے "اَلْقُرُوْنُ الْخَالِيَةُ" ہے، یا ماخوذ ہے "خَلَوْتُ بِهٖ" سے جب تو اس سے مذاق کر دے۔ اور متعدی کیا گیا "الٰی" کے ساتھ بوجہ متضمن

ہونے انہاء کے معنی کو۔اور مراد ان کے شیاطین سے وہ لوگ ہیں جو مماثل ہیں شیطان کے اپنی سرکشی میں، اور وہ وہ لوگ ہیں جو ظاہر کرنے والے ہیں اپنے کفر کو۔اور کفار کی اضافت منافقین کی طرف کفر میں مشارکت کی وجہ سے ہے۔یا (شیاطین سے) مراد بڑے منافقین ہیں اور کہنے والے ان کے چھوٹے ہیں۔اور قرار دیا ہے سیبویہ نے شیطان کا نون کبھی اصلی اس بناء پر کہ یہ ''شطن'' سے ہے جب دور ہو جائے کیونکہ شیطان بعید ہے صلاح سے، اور شاہد اس کے لئے عربوں کا قول ''تَشَیْطَنَ'' ہے، اور کبھی زائد قرار دیا ہے اس بناء پر کہ وہ ''شاط'' سے ہے جب باطل ہو جائے اور شیطان کے ناموں میں ایک باطل ہے۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''خَلَوْا'' کے معنی کی تحقیق کی ہے۔اور اس کے صلہ میں ''الیٰ'' واقع ہونے کی توجیہ بیان کی ہے۔پھر ''شیاطین'' کے مرادی معنی کو بیان کیا ہے۔پھر اس کی لفظی تحقیق کی ہے کہ اس کا نون اصلی ہے یا زائد۔اور اس ضمن میں اس کے لغوی معنی کو بیان کیا ہے۔

(۱) قاضی صاحبؒ نے ''خلا'' کے تین معانی بیان کئے ہیں (۱) بمعنی انفراد اور اکیلا ہونا جیسے: ''خَلَوْتُ بِفُلَانٍ وَخَلَوْتُ اِلَیْــــــــہ'' جب تو اس کے ساتھ اکیلا ہو جائے۔آیت کریمہ کا معنی ہے ''جب وہ الگ ہو جائیں اپنے سرداروں کے ساتھ''۔(۲) تجاوز کرنا جیسے: ''خَـــلَاکَ ذَمٌّ'' مذمت تجھ سے تجاوز کر گئی اور گذر گئی۔اس صورت میں آیت شریف کا معنی ہے ''جب وہ مؤمنوں سے تجاوز کرتے ہیں اور اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں''۔اور اسی سے ''اَلْـقُرُوْنُ الْـخَـالِیَۃُ'' (گذرے ہوئے زمانے) ہے۔(۳) مذاق اُڑانا جیسے: ''خَـلَـوْتُ بِـہٖ'' جب تو اس کا مذاق اُڑائے۔اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنی ہوگا ''جب وہ مؤمنوں کا مذاق اڑائے اس حال میں کہ اس مذاق کو اپنے سرداروں تک پہنچائے''۔علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: وان ذکرہ الزمخشری والبیضاوی وغیرھما اذلم یقع صریحاً خلا بمعنی سخر فی کلام من یوثق بہ (روح المعانی: ۱/۱۱۲)

(۱) ''خلا'' اگر سخریہ اور مذاق کے معنی میں ہو تو اس وقت ''الیٰ'' کے ساتھ متعدی نہیں ہوتا ہے اس لئے یہاں اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔قاضی صاحبؒ نے توجیہ یہ بیان کی ہے کہ ''خـــلا'' اس وقت ''اِنھـــاء'' کے معنی کو متضمن ہے تقدیری عبارت ہے ''واذاسخروا بالمؤمنین مُنْتَھِیْنَ بِسُخْرِیَتِھِمْ اِلیٰ شَیَاطِیْنِھِمْ'' یعنی جب مؤمنوں کا مذاق اڑائے اس حال میں کہ اس مذاق کو اپنے سرداروں تک پہنچائے۔اور ''انہاء'' کو متضمن ہونے کے بعد ''الیٰ'' کے ساتھ متعدی ہو سکتا ہے۔

(۱) قاضی صاحبؒ فرماتے کہ شیاطین سے مراد وہ لوگ ہیں جو سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ ہیں پھر اس کے مصداق دو قسم کے لوگ ہو سکتے ہیں۔(۱) وہ لوگ جو اپنے کفر کو ظاہر کرتے ہیں جن کو کفار مجاہرین کہتے ہیں۔پھر ''شَیَـاطِیْنِھِمْ'' میں ''شَیَاطِیْن'' بمعنی کفار مجاہرین کو منافقین کی طرف اسلئے مضاف کیا ہے کہ مجاہرین اور منافقین دونوں نفس کفر میں شریک ہیں اسلئے کہا کہ جب منافقین اپنے مجاہر کفار کے ساتھ الگ ہو جاتے ہیں۔(۲) شیاطین کا مصداق بڑے منافق ہیں اور ''اِنَّـا مَعَکُمْ'' کہنے والے چھوٹے منافق تھے، یعنی جب چھوٹے منافق اپنے بڑوں کے ساتھ الگ ہوتے تو ان سے کہتے ''اِنَّامَعَکُمْ''۔

(1) پھر اہل لغت کا لفظ ''شیطان'' کے مشتق منہ میں اختلاف ہے جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کا نون اصلی ہے یہ ''شطن یشطن'' سے ہے بمعنی دور ہوا، اور شیطان کو شیطان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی صلاح اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور ہے۔ اس قول (کہ شیطان کا نون اصلی ہے) کی تائید ''تشیطن'' سے ہوتی ہے وہ اس طرح کہ ''تشیطن'' مزید ہے اور قاعدہ ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اصلیہ ظاہر ہوتے ہیں۔ پس ''تشیطن'' میں نون کا ظہور علامت ہے کہ شیطان کا نون اصلی ہے ''شطن'' سے ماخوذ ہے۔

(1) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ شیطان کا نون زائد ہے ''شاط یشیط'' (بمعنی ہلاک ہوا اور باطل ہوا) ماخوذ ہے۔ اور اس قول کی تائید میں قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے جس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ شیطان ''شاط'' بمعنی ''بطل'' سے ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سیبویہ نے کبھی جمہور کے مسلک کے مطابق نون کو اصلی قرار دیا ہے اور کبھی بعض حضرات کے مطابق نون کو زائد قرار دیا ہے۔

﴿قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ﴾ (1) اَیْ فِی الدِّیْنِ وَالْاِعْتِقَادِ (2) خَاطَبُوا الْمُؤْمِنِیْنَ بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِیَّةِ وَالشَّیَاطِیْنَ بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ بِاِنَّ لِاَنَّهُمْ قَصَدُوْا بِالْاُوْلٰی دَعْوٰی اِحْدَاثِ الْاِیْمَانِ وَبِالثَّانِیَةِ تَحْقِیْقَ ثَبَاتِهِمْ عَلٰی مَا كَانُوْا عَلَیْهِ، (3) وَلِاَنَّهُ لَمْ یَكُنْ لَهُمْ بَاعِثٌ مِنْ عَقِیْدَةٍ وَصِدْقِ رَغْبَةٍ فِیْمَا خَاطَبُوْا بِهِ الْمُؤْمِنِیْنَ (4) وَلَا تَوَقُّعَ رِوَاجِ اِدِّعَاءِ الْكَمَالِ فِی الْاِیْمَانِ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ بِخِلَافِ مَا قَالُوْهُ مَعَ الْكُفَّارِ.

ترجمہ:۔ [وہ کہتے ہم تمہارے ساتھ ہیں] یعنی دین اور اعتقاد میں، خطاب کیا انہوں نے مؤمنوں کو جملہ فعلیہ کے ساتھ اور شیاطین کو ایسے جملہ اسمیہ کے ساتھ جو مؤکد ہے ''اِنّ'' کے ساتھ، کیونکہ انہوں نے قصد کیا پہلے جملے سے ایمان لانے کے دعویٰ کا اور ثانی سے (ارادہ کیا) اپنے ثبات کو ثابت کرنے کا اس مذہب پر جس پر وہ تھے، اور اس وجہ سے کہ نہیں تھا ان کے لئے کوئی باعث عقیدہ اور سچی رغبت اس چیز میں جس کے ساتھ خطاب کیا انہوں نے مؤمنوں کو اور توقع نہیں تھی رائج ہونے کی کمال ایمان کا دعویٰ مؤمنین مہاجرین اور انصار کے درمیان، بخلاف اس کے جو انہوں نے کہا کفار کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس عقیدہ کو بیان کیا ہے جس میں منافقین اپنے سرداروں کے ساتھ شریک تھے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے مافیہ المعیت کو بیان کیا ہے کہ منافقوں کا ''اِنَّا مَعَكُمْ'' کہنے سے معیت جسمانی مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ دین اور عقیدہ میں ہم تمہارے ساتھ ہیں یعنی ہمارا اور تمہارا دین اور عقیدہ ایک ہے۔

(2) اس وقت کے مؤمن منافقوں کے ایمان کے یا تو منکر تھے اور یا کم از کم متردد تھے، لہذا مناسب تھا کہ منافقین مؤمنوں کے سامنے جملہ اسمیہ مؤکدہ پیش کرتے، حالانکہ انہوں نے جملہ فعلیہ غیر مؤکدہ (آمنّا) سے مسلمانوں کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے برعکس ان کے سرداران کے یہودیت پر قائم ہونے کے منکر نہیں تھے، لہذا مناسب تھا کہ جملہ غیر مؤکدہ سے ان کو خطاب کرتے

حالانکہ انہوں نے اپنے سرداروں کو جملہ اسمیہ اور وہ بھی ''اِنَّ'' کے ساتھ مؤکدہ (اِنَّا مَعَکُمْ) سے مخاطب کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح برعکس کلام پیش کرنے میں نکتہ کیا ہے؟

جواب:۔ قاضی صاحبؒ نے اس کی تین وجوہ ذکر کی ہیں۔ (۱) کہ مسلمانوں کو خطاب کے وقت وہ احداث وتجدد ایمان کا دعویٰ کر رہے تھے کہ ہم نے ایمان لایا ہے چونکہ یہ ان کے گمان کے مطابق ابتدائی کلام تھا جس کے لئے کسی تاکید کی ضرورت نہیں تھی اسلئے مؤمنوں کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا، اس کے برعکس مؤمنوں کے سامنے ان کے اظہارِ ایمان سے ان کے سرداروں کو تردد ہو سکتا تھا کہ یہ لوگ اپنے دین (یہودیت) پر واقعی قائم ہیں یا نہیں؟ اس لئے یہاں ضرورت تھی کہ اس بات کی تحقیق وتقریر کرے کہ ہم اپنے دین پر قائم ہیں، ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر جملہ مؤکدہ پیش کرنا مناسب ہے۔

(3)۔ (۲) کہ تاکید جس طرح کہ انکار اور تردد نہ ہونے کی صورت میں ترک کی جاتی ہے اسی طرح اس وقت بھی ترک کی جاتی ہے جس وقت کہ متکلم کو کسی بات کا اعتقاد نہ ہو اور اس میں سچی رغبت نہ ہو۔ اسی طرح تاکید بھی ہے کہ جیسا کہ تردد اور شک کے موقع پر تاکید لائی جاتی ہے اسی طرح متکلم کی جانب سے سچی رغبت اور کامل نشاط کے وقت بھی تاکید لائی جاتی ہے، جیسا کہ مسلمانوں کا قول ''رَبَّنَا اِنَّنَا آمَنَّا''۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے اس کلام کا مخاطب باری تعالیٰ کی ذات ہیں جس کو کوئی شک اور تردد نہیں، لہذا یہ تاکید سچی رغبت اور کامل نشاط کی وجہ سے ہے۔ یہاں چونکہ منافقین کو اپنے مؤمن ہونے کی خبر دینے میں کوئی رغبت نہیں تھی اسلئے مؤمنوں کے سامنے غیر مؤکد کلام کو پیش کیا جبکہ اپنے سرداروں کے سامنے وہ جس بات (یہودیت پر قائم ہونے) کو پیش کر رہے تھے یہ ان کا عقیدہ تھا اور اس میں ان کی سچی رغبت تھی اس لئے اس کلام کو مؤکد کر کے پیش کیا۔

(4)۔ (۳) اگر وہ مؤمنوں کے سامنے کلام مؤکد ''اِنَّـا مُـؤْمِـنُـوْنَ'' کہتے تو یہ ان کی طرف سے کمال ایمان کا دعویٰ ہوتا کہ ہمارا ایمان کامل ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کا یہ دعویٰ مسلمانوں میں (خواہ مہاجرین ہوں یا انصار) رواج نہ پاتا اور مسلمان اس کو قبول نہ کرتے اس لئے انہوں نے اس بلا فائدہ تاکید کو ترک کر دیا۔ اس کے برعکس اپنے سرداروں کے سامنے ان کا دعویٰ یہودیت چونکہ مقبول تھا اس لئے وہاں کلام مؤکد پیش کیا۔

﴿اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُ وْنَ﴾ (1) تَاکِیْدٌ لِّمَاقَبْلَهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَهْزِئَ بِالشَّیْئِ الْمُسْتَخِفَّ بِهٖ مُصِرٌّ عَلٰی خِلَافِهٖ، (2) اَوْبَدَلٌ مِنْهُ لِاَنَّ مَنْ حَقَّرَ الْاِسْلَامَ فَقَدْ عَظَّمَ الْکُفْرَ، (3) اَوِاسْتِیْنَافٌ فَکَاَنَّ الشَّیَاطِیْنَ قَالُوْا لَهُمْ لَمَّا قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنْ صَحَّ ذَالِکَ فَمَالَکُمْ تَوَافِقُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَتَدَّعُوْنَ الْاِیْمَانَ فَاَجَابُوْا بِذَالِکَ. (4) وَالْاِسْتِهْزَاءُ اَلسُّخْرِیَّةُ وَالْاِسْتِخْفَافُ یُقَالُ: هَزِئْتُ وَاسْتَهْزَاْتُ بِمَعْنیً کَاَجَبْتُ وَاسْتَجَبْتُ وَاَصْلُهُ الْخِفَّةُ مِنَ الْهَزْءِ وَهُوَ الْقَتْلُ السَّرِیْعُ یُقَالُ هَزَا فُلَانٌ اِذَا مَاتَ عَلٰی مَکَانِهٖ وَنَاقَتُهٗ تَهْزَا بِهٖ اَیْ تَسْرَعُ وَتَخِفُّ.

ترجمہ:۔ [سوا اس کے نہیں کہ ہم تو مذاق اڑانے والے ہیں] یہ تاکید ہے اپنے ماقبل کی کیونکہ مذاق اڑانے والا کسی شی کا، اور ہلکا سمجھنے

والا اس کو، مصر ہوتا ہے اس کے خلاف پر۔ یا بدل ہے اس سے کیونکہ جس نے حقیر سمجھا اسلام کو تو اس نے عظیم سمجھا کفر کو۔ یا جملہ...
پس گویا شیاطین نے کہا ان کو جب انہوں نے کہا ''اِنَّا مَعَکُمْ''، اگر یہ صحیح ہے، تو کیا ہوا ہے تم کو کہ موافقت کرتے ہو مؤمنوں کے ساتھ
اور دعویٰ کرتے ہو ایمان کا؟ تو انہوں نے جواب دیا اس کے ساتھ۔ اور استہزا، مذاق اڑانا اور ہلکا سمجھنا ہے
کہا جاتا ہے ''ھَزَأْتُ'' اور ''اِسْتَھْزَأْتُ'' دونوں ہم معنی ہیں جیسے ''اَجَبْتُ'' اور ''اِسْتَجَبْتُ'' اور اصل اس کی ہلکا ہونا، ماخوذ ہے
''ھزء'' سے اور وہ سرعت سے قتل کرنا ہے، کہا جاتا ہے ''ھَزَءَ فُلَانٌ'' جب وہ اپنی جگہ پہ مرجائے اور ''نَاقَتُہٗ تَھْزَءُ بِہٖ'' یعنی تیز چلتی
ہے اور ہلکا محسوس کرتی ہے اس کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس جملہ کی تین ترکیبی حیثیتیں اور ہر ایک کی وجہ صحت بیان کی ہے۔ پھر لفظ استہزاء کی لغوی تحقیق کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ (اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُ وْنَ) کا ماقبل (اِنَّا مَعَکُمْ) کے ساتھ یہ تعلق ہوسکتا ہے کہ یہ اس کے لئے تاکید ہو۔ سوال یہ ہے کہ تاکید مؤکَّد کے مضمون کی پختگی کے لئے ہوتی ہے اور یہ وہاں ہوسکتی ہے جہاں دونوں جملوں کا مضمون ایک ہو۔ یہاں تو ''اِنَّا مَعَکُمْ'' کا مضمون ہے کہ ''ہم اپنے سرداروں کے ساتھ یہودیت پر قائم ہیں''۔ اور ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُ وْنَ'' کا مضمون ہے کہ ''ہم مؤمنوں کا مذاق اڑاتے ہیں''۔ لہذا دونوں جملوں کا مضمون ایک نہیں اسلئے تاکید ہونا بھی درست نہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُ وْنَ'' کنایہ ہے یہودیت پر اصرار اور ثبات سے، کیونکہ مؤمنوں کا ایمان کی وجہ سے مذاق اڑانا درحقیقت ایمان کا استخفاف اور مذاق اڑانا ہے اور ایمان کا استخفاف اور مذاق اڑانا مستلزم ہے اس کی ضد (یعنی کفر) پر اصرار کو، اس طرح یہ ذکر ملزوم (ایمان کا مذاق اڑانا) کا ہے اور مراد لازم (یہودیت پر اصرار) ہے۔ اور ''اِنَّا مَعَکُمْ'' کا بھی یہی معنی ہے کہ ہم یہودیت پر مصر ہیں اس طرح دونوں جملوں کا مضمون ایک ثابت ہوا اس لئے دوسرے جملہ کا اول کے لئے تاکید بننا درست ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دوسرا احتمال یہ ہوسکتا ہے کہ یہ جملہ ماقبل سے بدل ہو اور بدل بھی بدل الاشتمال ہے اور بدل الاشتمال میں بدل کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا متعلق ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ ایمان کا استخفاف اور مذاق اڑانا کفر کی تعظیم ہے اور کفر کی تعظیم ''اِنَّا مَعَکُمْ'' (ہم تمہارے ساتھ ہیں) کے متعلقات میں سے ہے اس لئے یہ بدل الاشتمال ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تیسرا احتمال یہ ہوسکتا ہے کہ ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُ وْنَ'' جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے گویا جب منافقین نے اپنے سرداروں سے کہا: ''اِنَّا مَعَکُمْ'' (ہم تمہارے ساتھ ہیں)، تو ان کے سرداروں نے کہا اگر واقعی تم ہمارے ساتھ ہو تو پھر تم کیوں مؤمنوں کے ساتھ موافقت کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ کرتے ہو؟ جواب میں منافقوں نے کہا: ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُ وْنَ'' کہ ہم ان کا مذاق اڑاتے ہیں موافقت نہیں کرتے۔

ف:۔ دراصل ان تینوں ترکیبوں کے بیان سے قاضی صاحبؒ کا مقصد اس سوال کا جواب دینا ہے کہ "انما نحن مستهزءون" حرف عطف کے ذریعہ ماقبل عطف کیوں نہیں کیا ہے یعنی "وَاِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ" کیوں نہیں کہا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ جملہ یا تو ماقبل کے لئے تاکید ہے اور یا بدل ہے اور تاکید و مؤکد اور بدل و مبدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے جبکہ حرف عطف وہاں لایا جاتا ہے جہاں نہ کمال اتصال ہو اور نہ کمال انقطاع۔ اور یا جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ ہونے کی صورت میں دونوں جملوں میں کمال انقطاع ہوتا ہے جس میں بھی حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے۔

(4) "استھزاء" مذاق اڑانے اور ہلکا سمجھنے کے معنی میں ہے، اور کہا جاتا ہے کہ "هَزَأْتُ" مجرد اور "اِسْتَهْزَأْتُ" مزید دونوں کا معنی ایک ہے جیسا کہ "اَجَبْتُ" مجرد اور "اِسْتَجَبْتُ" مزید دونوں کا معنی ایک ہے۔ اور یہ اصل میں بمعنی ہلکا ہونا ہے پھر مذاق اڑانے کی طرف نقل ہوا ہے، ظاہر ہے کہ جس شخص کا مذاق اڑایا جاتا ہے مذاق اڑانے میں اس کی خفت ہوتی ہے۔ "هَــــزْءٌ" سے ماخوذ ہے اور "هــزء" سرعت سے قتل کرنے کو کہتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے "هَــزَأَ فُــلَانٌ" جبکہ وہ اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جائے یعنی اچانک مر جائے اور "نَاقَةٌ تَهْزَأُبِهٖ" اس وقت کہا جاتا ہے جب اونٹنی اس کو لے کر جلدی چلے اور اس کو ہلکا محسوس کرے۔

﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (1) يُجَازِيْهِمْ عَلٰى اِسْتِهْزَائِهِمْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْاِسْتِهْزَاءِ بِاسْمِهٖ كَمَا سُمِّيَ جَزَاءُ السَّيِّئَةِ سَيِّئَةً، اِمَّا لِمُقَابَلَةِ اللَّفْظِ بِاللَّفْظِ اَوْ لِكَوْنِهٖ مُمَاثِلًا لَهٗ فِي الْقَدْرِ، (2) اَوْ يُرْجِعُ وَبَالَ الْاِسْتِهْزَاءِ عَلَيْهِمْ فَيَكُوْنُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ، (3) اَوْ يُنْزِلُ بِهِمُ الْحَقَارَةَ وَالْهَوَانَ الَّذِيْ هُوَ لَازِمُ الْاِسْتِهْزَاءِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ، (4) اَوْ يُعَامِلُهُمْ مُعَامَلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ اَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِاِجْرَاءِ اَحْكَامِ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِمْ وَاسْتِدْرَاجِهِمْ بِالْاِمْهَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعْمَةِ عَلَى التَّمَادِيْ فِي الطُّغْيَانِ (5) وَاَمَّا فِي الْاٰخِرَةِ فَبِاَنْ يُفْتَحَ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بَابًا اِلَى الْجَنَّةِ فَيُسْرِعُوْنَ نَحْوَهٗ فَاِذَا صَارُوْا اِلَيْهِ سُدَّ عَلَيْهِمُ الْبَابُ، وَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: "فَالْيَوْمَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُوْنَ".

ترجمہ:۔ [اللہ تعالیٰ ان سے مذاق کا معاملہ کرتا ہے] بدلہ دیتے ہیں ان کو ان کے مذاق اڑانے پر، نام رکھا گیا استھزاء کی جزا کا استھزاء کے نام کے ساتھ جیسا کہ نام رکھا گیا برائی کی جزاء کا برائی، یا تو لفظ کے لفظ کے ساتھ مقابلے کی وجہ سے یا بوجہ جزاء کے مماثل ہونے کے استھزاء کے ساتھ مقدار میں، یا لوٹا دے گا وبال استھزاء کا ان پر، پس ہوگا اللہ تعالیٰ جیسے استھزاء کرنے والا ان کے ساتھ، یا اللہ تعالیٰ اتاریں گے ان پر حقارت اور ذلت جو کہ لازم ہے استھزاء کو اور مقصود ہے اس سے، یا معاملہ کرے گا ان کے ساتھ جیسے استھزاء کرنے والے کا معاملہ، بہر حال دنیا میں تو مسلمانوں کے احکام جاری کرنے کے ساتھ ان پر اور ڈھیل دے کر ان کو مہلت کے ساتھ اور نعمتوں میں زیادتی کے ساتھ باوجود بڑھنے کے سرکشی میں، اور بہر حال آخرت میں پس اس طرح کہ کھول دے گا ان کے لئے حالانکہ وہ جہنم میں ہوں گے ایک دروازہ جنت کی طرف، پس وہ دوڑیں گے اس کی طرف پس جب پہنچ جائیں گے اس کی طرف تو بند کر دیا جائے گا ان پر دروازہ، اور یہی مصداق ہے باری تعالیٰ کے قول "فَالْيَوْمَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُوْنَ" کا۔

تشریح:۔سوال یہ ہے کہ مذاق اڑانا تو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے پھر مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف استہزاء کی نسبت کیوں کی گئی ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس سوال کے چار جوابات دئے ہیں۔

(1) سوال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب مذاق اڑانے کی نسبت کرنا درست نہیں کیونکہ مذاق اڑانا عبث اور جہالت سے خالی نہیں، جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام سے ان کی قوم نے کہا تھا ''اَتَتَّخِذُنَاهُزُوًا'' (کیا آپ ہمارا مذاق اڑاتے ہیں) موسیٰ علیہ السلام نے جواب میں کہا تھا ''اَعُوْذُبِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ'' [سورۃ البقرۃ:٦٧] (میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں جاہلوں میں سے ہو جاؤں) مذاق اڑانے کو جہالت قرار دیا ہے، لہذا باری تعالیٰ کی جانب مذاق اڑانے کی نسبت درست نہیں۔

جــــواب:۔قاضی صاحبؒ نے چار جوابات دئے ہیں پہلے دو میں باری تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کا انکار کیا ہے اور آخری دو میں نسبت کی صحیح توجیہ کی ہے۔(۱) کہ باری تعالیٰ کی جانب استہزاء کو منسوب نہیں کیا ہے بلکہ استہزاء کی جزاء کو منسوب کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ منافقین کو مسلمانوں کا مذاق اڑانے کی جزاء دے گا البتہ شی کی جزاء کو شی کا نام مقابلۃ اللفظ باللفظ کے طور پر دیا گیا ہے جس کو اصطلاح میں مشاکلت کہتے ہیں یعنی ایک شی کو کسی دوسرے لفظ سے ذکر کرنا کیونکہ یہ شی اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر ہے جیسے ''جزاء السيئة سيئة'' (برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے) [الشوریٰ:۴۰] میں برائی کے بدلہ کو بھی برائی کہا ہے حالانکہ برائی کا بدلہ برائی نہیں مگر ''السیئة'' کے ساتھ واقع ہونے کی وجہ سے بدلہ کو بھی ''سیئة'' کہا۔اور یا شی کی جزاء کو شی کا نام مماثلت فی القدر کی وجہ سے دیا ہے یعنی شی کی جزاء چونکہ مقدار میں شی کے برابر ہے اس لئے شی کی جزاء کو شی کا نام دیا گیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''جــزاء السيئة سيئة مثلها'' (برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے) میں لفظ ''مثلها'' میں اسی مماثلت کی تصریح ہے۔

(2)۔(۲) مذکورہ سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی جانب نفس استہزاء منسوب نہیں بلکہ منافقین جو مسلمانوں کا مذاق اڑاتے تھے باری تعالیٰ ان کے اس مذاق کا وبال ان کی طرف لوٹا دیتا ہے مگر ان کی جانب وبال لوٹانا چونکہ استہزاء کے مشابہ ہے کیونکہ استہزاء اور وبال میں سے ہر ایک ایسا فعل ہے جس کا بوجھ دوسرے پر پڑتا ہے، پس مشبہ بہ کا نام استعارۃً مشبہ کے لئے استعمال کیا ہے۔اس توجیہ اور سابقہ توجیہ میں فرق یہ ہے کہ اس میں وجہ شبہ مساواۃ فی القدر ہے اور اس میں وجہ شبہ بوجھ دوسرے پر ڈالنا ہے۔

(3)۔(۳) مذکورہ سوال کا تیسرا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے استہزاء سے مراد منافقین پر حقارت اور ذلت کو نازل کرنا ہے کیونکہ استہزاء کے لئے حقارت اور ذلت لازم ہے یعنی جس کا مذاق اڑایا جائے وہ ضرور حقیر اور ذلیل ہو جاتا ہے پس یہ ذکر ملزوم وارادۃ اللازم کے قبیل سے ہے جس کو مجازِ مرسل کہتے ہیں۔اور یا حقارت اور تذلیل استہزاء کی غرض ہے یعنی کسی کا مذاق اڑانے سے غرض اس کی تحقیر اور تذلیل ہوتی ہے۔

(4)۔(۴) مذکورہ سوال کا چوتھا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے استہزاء سے مراد منافقین کے ساتھ مذاق اڑانے والے کا سا معاملہ کرنا ہے۔دنیا میں تو اس کی صورت یہ ہوئی کہ باوجود کہ منافقین کفر میں انتہاء کو پہنچ چکے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے مہلت دینے

اوران پراپنے احسانات اورنعمتوں کو بڑھانے کے ساتھ ڈھیل دی تھی یوں کہ ان پر مسلمانوں جیسے احکام جاری کئے تھے مثلاً ان کا مسلمانوں کے ساتھ نکاح کو جائز قرار دیا تھا اوران کو مسلمانوں کے وارث قرار دیا تھا۔ظاہر ہے کہ یہ استہزاء جیسی صورت ہے کہ بظاہر ان کو مسلمان قرار دیا ہے اور حقیقت میں ان کے لئے جہنم کا نچلا درجہ مقرر کیا ہے۔

(5) اور آخرت میں منافقین کے ساتھ استہزاء کی صورت یہ ہوگی کہ منافقین جہنم میں ہوں گے اوران کے لئے جنت کا ایک دروازہ کھول دیا جائے گا وہ اس کی طرف دوڑیں گے جب قریب پہنچیں گے دروازہ بند کر دیا جائے گا جیسا کہ ابن ابی الدنیا نے حضرت حسنؒ سے اس مضمون کی ایک مرسل حدیث کو نقل کیا ہے:قال قال رسول اللہ ﷺ"ان المستھزئین بالناس یفتح لاحدھم باب الی الجنۃ فیقال ھلم ھلم فیجیئ بکربہ وغمہ فاذاجاء اغلق دونہ ثم یفتح لہ باب آخر فیقال لہ ھلم ھلم فیجیئ بکربہ وغمہ فاذاتاہ اغلق دونہ فمایزال کذالک حتی ان الرجل لیفتح لہ باب فیقال ھلم ھلم فمایاتیہ" [حاشیۃ الشھاب:۱/ ۵۳۸] امام سیوطیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:" ھذاحدیث مرسل جیّدالاسناد"۔وروی عن ابن عباسؓ انہ قال:ان یطلع اللہ المؤمنین وھم فی الجنۃ علی المؤمنین المنافقین وھم فی النارفیقول المؤمنون لھم:أتحبون ان تدخلواالجنۃ فیقولون:نعم،فیفتح لھم باب من الجنہ ویقال لھم :ادخلوافیسیرون ویتقلبون فی النارفاذاانتھواالی الباب سدّعنھم وردواالی النارفیضحک المؤمنون منھم (شیخ زادہ:۱/ ۲۹۸) اسی مضمون کو باری تعالیٰ نے ایک اور موقع پر اس طرح ذکر فرمایا ہے"فَالْيَوْمَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُوْنَ "(آج کے دن وہ لوگ جنہوں نے ایمان لایا ہے کفار پر ہنسیں گے)[المطففین:۳۴] ظاہر ہے کہ آخرت میں ان کے ساتھ مذکورہ بالا معاملہ کرنے کی صورت استہزاء جیسی صورت ہے، پس باری تعالیٰ کا ان کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرنا مشابہ ہے اس شخص کے معاملہ کے ساتھ جو کسی کا مذاق اڑائے اور ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے، پس یہ استعارہ کے قبیل سے ہے۔

(1)وَاِنَّمَااسْتُوْنِفَ بِهٖ وَلَمْ يُعْطَفْ لِيَدُلَّ عَلٰى أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى تَوَلّٰى مُجَازَاتَهُمْ وَلَمْ يُحْوِجِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِلٰى اَنْ يُعَارِضُوْهُمْ (2)وَاَنَّ اِسْتِهْزَائَهُمْ لَايُعْبَأُبِهٖ فِيْ مُقَابَلَةِ مَايَفْعَلُ اللّٰهُ بِهِمْ(3)وَلَعَلَّهٗ لَمْ يَقُلِ اللّٰهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ لِيُطَابِقَ قَوْلَهُمْ اِيْمَاءً بِاَنَّ الْاِسْتِهْزَاءَ يَحْدُثُ حَالًافَحَالًاوَيَتَجَدَّدُحِيْنًابَعْدَحِيْنٍ،وَهٰكَذَاكَانَتْ نِكَايَاتُ اللّٰهِ فِيْهِمْ كَمَاقَالَ:"اَوَلَايَرَوْنَ اَنَّهُمْ يُفْتَنُوْنَ فِيْ كُلِّ عَامٍ مَرَّةً اَوْمَرَّتَيْنِ".

ترجمہ:۔اور مستانفہ بنایا اس کو اور عطف نہیں کیا گیا تا کہ دلالت کرے اس پر کہ اللہ تعالیٰ متولی ہے ان کو سزا دینے کا اور محتاج نہیں بنایا مسلمانوں کو اس بات کا کہ مقابلہ کریں ان کا، اور یہ کہ ان کا استہزاء نا قابل اعتبار ہے بمقابلہ اس فعل کے جو فعل اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کریں گے، اور شاید اللہ تعالیٰ نے نہیں کہا" اللّٰهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ " تا کہ مطابق ہو جائے ان کے قول کے اشارہ کرتے ہوئے اس طرف کہ استہزاء پیدا ہوتا ہے دم بدم، اور متجدد ہوتا ہے وقتاً فوقتاً۔اور اسی طرح تھیں سزائیں اللہ تعالیٰ کی ان میں جیسا کہ باری تعالیٰ نے

فرمایا ''اَوَ لَا یَرَوْنَ اَنَّھُمْ یُفْتَنُوْنَ فِیْ کُلِّ عَامٍ مَّرَّۃً اَوْ مَرَّتَیْنِ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تین سوالات اور ان کے جوابات کو ذکر کیا ہے۔

(1) پہلا سوال یہ ہے کہ ''اَللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ'' کو ماقبل پر عطف کیوں نہیں کیا ہے اس کو کلام ابتدائی کیوں بنایا ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے اس کلام کو مخصوص صورت میں پیش کیا ہے وہ یہ کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے مبارک نام سے شروع کیا ہے مؤمنوں کے نام سے شروع نہیں کیا ہے حالانکہ مذاق مؤمنوں کا اڑایا گیا تھا؟۔

پہلے سوال کے جواب کی طرف قاضی صاحبؒ نے اجمالاً اشارہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس جملہ کو ماقبل پر عطف نہیں کیا بلکہ اسے جملہ مستانفہ بنایا وہ اس لئے کہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے، یہاں سوال مقدر کی صورت اس طرح ہے کہ جب باری تعالیٰ نے منافقین کا قول ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ'' (کہ ہم تو استہزاء کرتے ہیں) کو نقل کیا۔ تو استہزاء کے طور پر ان کا اظہار چونکہ انتہائی قبیح اور شنیع عمل ہے اس لئے ہر سننے والے نے اس کو بہت برا سمجھا اور اس سوال کی طرف متوجہ ہوا کہ سبحان اللہ ایسے لوگوں کا پھر انجام کیا ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ انجام یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ان کا مذاق اڑائے گا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو سزا دینا اپنے ذمہ لیا ہے مسلمانوں کو ان کا مقابلہ کرنے کا محتاج نہیں بنایا ہے۔ چونکہ یہ جملہ اس متوہم سوال کا جواب ہے اس لئے اس کو ماقبل پر عطف نہیں کیا ہے۔

(2) دوسرے سوال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس جملہ کو اللہ کے نام سے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شروع کیا ہے کہ منافقین نے جو مسلمانوں کا مذاق اڑایا ہے اس کا کوئی اعتبار اور کوئی حیثیت نہیں کیونکہ جس ذات کی جانب سے ان کا مذاق اڑایا جاتا ہے اس ذات کے علم اور اس کی قدرت کے مقابلے میں منافقین کا علم اور ان کی قدرت ہیچ ہے اس لئے کہ ان کا فعل (استہزاء) باری تعالیٰ کے فعل (استہزاء) کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا بخلاف اس کے کہ اگر (اَلْمُؤْمِنُوْنَ یَسْتَھْزِءُ بِھِمْ) کہتے کیونکہ مؤمنوں کا علم اور ان کی قدرت منافقین کے علم وقدرت جیسی ہے، جس میں ان کے فعل (استہزاء) کی بے حیثیتی معلوم نہ ہوتی اس لئے اس جملہ کو اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع فرمایا ہے۔

(3) تیسرا سوال یہ ہے کہ یوں کیوں نہیں کہا کہ ''اَللّٰہُ مُسْتَھْزِئٌ بِھِمْ'' تاکہ یہ منافقین کے قول ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ'' کے موافق ہو جاتا یعنی دونوں میں استہزاء کا صیغہ اسم فاعل ہوتا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اسم فاعل کے بجائے فعل مضارع کا صیغہ اس لئے اختیار کیا ہے کہ فعل مضارع حدوثِ استہزاء حالاً فحالاً اور وقتاً فوقتاً استہزاء کے تجدد پر دلالت کرتا ہے اور حقیقتِ حال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی جانب سے اہل کتاب منافقین کو سزائیں بھی اسی طرح وقتاً فوقتاً ملتی رہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اَوَلَا یَرَوْنَ اَنَّھُمْ یُفْتَنُوْنَ فِیْ کُلِّ عَامٍ مَّرَّۃً اَوْ مَرَّتَیْنِ'' [التوبۃ:١٢٦] (کیا یہ لوگ دیکھتے نہیں کہ وہ ہر سال ایک دو مرتبہ کسی آزمائش میں مبتلا ہوتے ہیں)۔

﴿وَیَمُدُّهُمْ فِیْ طُغْیَانِهِمْ یَعْمَهُوْنَ﴾ (1) مِنْ مَدَّ الْجَیْشَ وَاَمَدَّهُ اِذَازَادَهُ وَقَوَّاهُ، وَمِنْهُ مَدَدْتُ السِّرَاجَ وَالْاَرْضَ اِذَا اسْتَصْلَحْتَهُمَا بِالزَّیْتِ وَالسَّمَادِ (2) لَامِنَ الْمَدِّ فِی الْعُمْرِ فَاِنَّهُ یُعَدّٰی بِاللَّامِ كَاُمْلِیْ لَهُ، وَیَدُلُّ عَلَیْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِیْرٍ وَیُمِدُّهُمْ. (3) وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا تَعَذَّرَ عَلَیْهِمْ اِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلٰی ظَاهِرِهِ قَالُوْا: لَمَّا مَنَعَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اَلْطَافَهُ الَّتِیْ یَمْنَحُهَا الْمُؤْمِنِیْنَ وَخَذَلَهُمْ بِسَبَبِ كُفْرِهِمْ وَاِصْرَارِهِمْ وَسَدِّهِمْ طَرِیْقَ التَّوْفِیْقِ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ فَتَزَایَدَتْ بِسَبَبِهٖ قُلُوْبُهُمْ رَیْنًا وَظُلْمَةً تَزَایُدَ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِنْشِرَاحًا وَنُوْرًا، (4) اَوْمَكَّنَ الشَّیْطَانَ مِنْ اِغْوَائِهِمْ فَزَادَهُمْ طُغْیَانًا اُسْنِدَ ذٰلِكَ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اِسْنَادَ الْفِعْلِ اِلَی الْمُسَبِّبِ مَجَازًا (5) وَاَضَافَ الطُّغْیَانَ اِلَیْهِمْ لِئَلَّا یُتَوَهَّمَ اَنَّ اِسْنَادَ الْفِعْلِ اِلَیْهِ عَلَی الْحَقِیْقَةِ، وَمِصْدَاقُ ذٰلِكَ اَنَّهُ لَمَّا اَسْنَدَ الْمَدَّ اِلَی الشَّیَاطِیْنِ اَطْلَقَ الْغَیَّ قَالَ: "وَاِخْوَانُهُمْ یَمُدُّوْنَهُمْ فِی الْغَیِّ" (6) وَقِیْلَ: اَصْلُهُ یَمُدُّ لَهُمْ بِمَعْنٰی یُمْلِیْ لَهُمْ وَیَمُدُّ فِیْ اَعْمَارِهِمْ كَیْ یَتَنَبَّهُوْا وَیُطِیْعُوْا فَمَا زَادُوْا اِلَّا طُغْیَانًا وَعَمَهًا، فَحُذِفَتِ اللَّامُ وَعُدِّیَ الْفِعْلُ بِنَفْسِهٖ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَهُ" (7) اَوِالتَّقْدِیْرُ یَمُدُّهُمْ اِسْتِصْلَاحًا وَهُمْ مَعَ ذٰلِكَ یَعْمَهُوْنَ فِیْ طُغْیَانِهِمْ. (8) وَالطُّغْیَانُ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ كَلُقْیَانٍ وَلِقْیَانٍ تَجَاوُزُ الْحَدِّ فِی الْعُتُوِّ وَالْغُلُوُّ فِی الْكُفْرِ، وَاَصْلُهُ تَجَاوُزُ الشَّیْءِ عَنْ مَكَانِهٖ قَالَ تَعَالٰی "اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ" (9) وَالْعَمَهُ فِی الْبَصِیْرَةِ كَالْعَمٰی فِی الْبَصَرِ وَهُوَ التَّحَیُّرُ فِی الْاَمْرِ یُقَالُ: رَجُلٌ عَامِهٌ وَعَمِهٌ وَاَرْضٌ عَمْهَاءُ لَامَنَارَ بِهَا قَالَ: اَعْمَی الْهُدٰی بِالْجَاهِلِیْنَ الْعُمَّهِ.

ترجمہ:۔ [اور اور ڈھیل دیتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کو حالانکہ وہ اپنی سرکشی میں بھٹک رہے ہیں] یہ "مَدَّ الْجَیْشَ وَاَمَدَّهُ" سے ماخوذ ہے جب اس کو بڑھائے اور قوت پہنچائے اور اسی سے "مَدَدْتُ السِّرَاجَ وَالْاَرْضَ" ہے جب تو اصلاح کرے ان دونوں کی زیتون اور کھاد کے ساتھ، ماخوذ نہیں ہے "مَدَّ فِی الْعُمْرِ" سے کیونکہ وہ متعدی ہوتا ہے لام کے ساتھ جیسے "اُمْلِیْ لَهُ"، اور دلالت کرتی ہے اس پر ابن کثیر کی قراۃ "وَیُمِدُّهُمْ"۔ اور معتزلہ، جب متعذر ہو گیا ان کے لئے کلام کا جاری کرنا اپنے ظاہر پر، تو انہوں نے کہا کہ جب روک لیں ان سے اللہ تعالیٰ نے اپنی وہ مہربانیاں جو عطاء کرتا ہے وہ مؤمنوں کو اور رسوا کر دیا ان کو ان کے کفر اور اصرار کے سبب سے اور توفیق کی راہ کو اپنے اوپر بند کرنے کے سبب سے، تو زیادہ ہوا اس کی وجہ سے ان کے دلوں پر زنگ اور ظلمت جیسے زیادہ ہوتا ہے مسلمانوں کے دلوں کا انشراح اور نور۔ یا قدرت دی شیطان کو ان کو گمراہ کرنے کی پس بڑھا دی اس نے ان میں سرکشی تو نسبت کر دی اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف جیسا کہ فعل کی نسبت مسبّب کی طرف مجازاً، اور طغیان کو مضاف کیا ان کی طرف تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ فعل کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت ہے، اور تصدیق اس کی یہ ہے کہ جب نسبت کی "مَدّ" کی شیاطین کی طرف تو "غی" کا اطلاق کیا اور کہا "وَاِخْوَانُهُمْ یَمُدُّوْنَهُمْ فِی الْغَیِّ"۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس کی اصل "یَمُدُّ لَهُمْ" بمعنی "یُمْلِیْ لَهُمْ وَیَمُدُّ فِیْ اَعْمَارِهِمْ" ہے تا کہ وہ بیدار ہو جائیں اور اطاعت کریں پس نہیں اضافہ ہوا مگر ان کی سرکشی اور بھٹکنے میں، پس حذف کر دیا گیا لام اور متعدی کر دیا گیا فعل بنفسہ

جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''وَاختَارَ مُوسیٰ قَومَهٗ'' ۔یا تقدیری عبارت ہے ''یَمُدُّهُم اِستِصلاحاً وَهُم مَعَ ذالِکَ یَعمَهُونَ فِی
طُغیَانِهِم'' اور ''طُغیَان'' ضمہ اور کسرہ کے ساتھ جیسے ''لُقیان'' اور ''لِقیان'' ، (بمعنی) حد سے تجاوز کرنا سرکشی
میں اور غلو کرنا کفر میں، اور اصل اس کی تجاوز کرنا شیٔ کا اپنے مکان سے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اِنَّا لَمَّا طَغَی المَاءُ حَمَلنٰکُم
''۔اور ''عمه'' بصیرت میں جیسا کہ ''عمی'' دیکھنے میں، اور (عمه) متحیر ہونا ہے معاملے میں کہا جاتا ہے ''رجلٌ عامه وعمِهٌ
''اور ''ارضٌ عَمهَاء'' وہ زمین جس میں کوئی نشان نہ ہو، شاعر نے کہا ''اَعمَی الهُدیٰ بِالجَاهِلِینَ العُمَّهِ''۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''مَدّ'' کے ماخوذ منہ کو بیان کیا ہے۔ پھر آیتِ مبارکہ کے بارے میں مع
کا اضطراب اور ان کی چار تاویلات کو بیان کیا ہے۔پھر لفظ ''طُغیَان'' اور ''عمه'' کی تحقیق کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''یَمُدُّهُم'' ماخوذ ہے ''مَدّ'' سے اور لفظِ ''مَدّ'' دو معانی میں مستعمل ہے۔(۱) کسی شیٔ
پر ایسا اضافہ کرنا جس سے اس میں قوت پیدا ہو جیسے: ''مَدَّ الجَیشَ وَاَمَدَّهٗ'' یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لشکر میں مزید افراد ملا کر
کو قوی بنایا جائے۔اور ''مَدَدتُ السِّرَاجَ'' اس وقت کہا جاتا ہے جب چراغ میں زیتون کا تیل ڈال کر اس کی اصلاح کی جائے
اور ''مَدَدتُ الاَرضَ'' اس وقت کہا جاتا ہے جب زمین میں کھاد ڈال کر اس کی اصطلاح کی جائے یعنی اس کو قوی بنایا جائے۔

(2)۔(۲) ''مَدّ'' بمعنی دراز کرنا جیسے ''مَدَّ اللّٰهُ فِی عُمُرِهٖ'' اللہ تعالیٰ اس کی عمر کو دراز کردے۔قاضی صاحبؒ فرماتے
ہیں کہ یہاں ''یَمُدُّهُم'' پہلے معنی میں مستعمل ہے دوسرے معنی میں مستعمل نہیں۔جس کے دو دلائل ذکر فرمائے ہیں۔(۱) ایک یہ کہ
''مَدّ'' بمعنی دراز کرنا براہ راست متعدی نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے جیسے: ''مَدَّ لَهٗ'' بمعنی ''اَمهَلَهٗ'' (اس نے اس کو مہلت
دی) جیسا کہ لفظِ املاء بمعنی مہلت دینا لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے: ''اَملیٰ لَه'' بمعنی ''اَمهَلَه'' (اس نے اس کو مہلت دی)
اور یہاں ''یَمُدُّهُم'' براہ راست متعدی ہے اس لئے پہلے معنی میں مستعمل ہے دوسرے میں مستعمل نہیں۔(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ
ابن کثیر کی قرأۃ میں ''یُمِدُّهُم'' بابِ افعال کا فعل مضارع ہے اور بابِ افعال صرف پہلے معنی میں مستعمل ہے دوسرے معنی میں مستعمل
نہیں۔اور جہاں تک ہو ممکن ہو دو قرأتوں میں توافق افضل ہے، اور یہاں دونوں قرأتوں میں توافق کی یہی صورت ہے کہ
''یَمُدُّهُم'' پہلے معنی میں مستعمل ہو۔

(3) اور ''مَدّ'' کے پہلے معنی کے مطابق آیتِ مبارکہ کا معنی ہے ''اللہ تعالیٰ ان کی سرکشی میں اضافہ کردیتے ہیں وہ اپنی سرکشی
میں بھٹک رہے ہیں''۔یہ معنی چونکہ معتزلہ کے مسلک کے مطابق نہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر بندہ کو وہ شیٔ مہیا کرنا واجب ہے جس
میں بندہ کا فائدہ ہو قبیح شیٔ مہیا کرنے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف درست نہیں۔جبکہ سرکشی میں مدد کرنا اَمرِ قبیح ہے لہٰذا اس کی نسبت باری
تعالیٰ کی جانب درست نہیں۔اس لئے معتزلہ نے اس آیت کی چار توجیہات کی ہیں۔(۱) کہ کفار نے جب کفر پر اصرار کیا اور اپنے
اوپر توفیق کی راہ کو بند کردیا تو اللہ نے اپنی وہ مہربانیاں جو مؤمنوں پر وہ کیا کرتے ہیں ان سے روک دیں اور کفر واصرار علی الکفر کی وجہ سے

[illegible]ن کو بے یار و مددگار چھوڑ دیا جس کی وجہ سے ان کے دلوں پر زنگ چڑھ گیا اور ان کے دلوں میں ظلمت بڑھ گئی جس طرح کہ ایمان [illegible]ر اطاعت پر اصرار کی وجہ سے مؤمنوں کے دلوں میں انشراح اور نور بڑھ جاتا ہے۔ پس مدنی الطغیان کا فاعل خود کافر ہیں کیونکہ [illegible]فر، اصرار علی الکفر کفار کے افعال ہیں جس کے نتیجہ میں ان کے دلوں پر زنگ چڑھ گیا اور اس میں اضافہ ہوا۔ البتہ چونکہ زنگ کے بڑھ [illegible]نے کا سبب باری تعالیٰ کا اپنی مہربانی اور توفیق کو روکنا ہے اس لئے مدنی الطغیان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کردی۔ پس یہ نسبت الی [illegible]بب ہے اور مسبّب کی طرف نسبت مجاز عقلی ہے اسلئے اللہ تعالیٰ کی طرف یہ نسبت مجازاً ہے حقیقۃً نہیں۔

(4)۔ (۲) معتزلہ نے دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شیطان کو قدرت دی ہے ان کو گمراہ کرنے کی، اس نے ان کے [illegible]یان کو بڑھا دیا۔ پس اللہ تعالیٰ کی طرف مدنی الطغیان کی نسبت مجازاً ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مدنی الطغیان کے لئے مسبّب ہے۔ اور یہ بھی [illegible]لم ہے کہ شیطان بندے میں کسی شئ کو تخلیق نہیں کرسکتا البتہ وسوسہ ڈال سکتا ہے لہذا شیطان کی طرف بھی مدنی الطغیان کی نسبت [illegible]زاً ہے۔ دوسری طرف مدنی الطغیان اَمرِ حادث ہے جس کے لئے محدِث کا ہونا ضروری ہے، پس یہی کہا جائے گا کہ مدنی الطغیان [illegible] بندوں کا فعل ہے شیطان اس کا سبب قریب ہے اور اللہ تعالیٰ سبب بعید ہے۔

(5) مذکورہ بالا دونوں توجیہات کے مطابق مدنی الطغیان کی نسبت اللہ کی طرف مجازاً ہے جس کا معتزلہ نے یہ قرینہ بیان کیا ہے [illegible]کہ "طُغْيَانِهِم" میں "طُغْيَان" کو خود منافقین کی طرف مضاف کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ "طُغْيَان" ان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے [illegible]لہ تعالیٰ کی جانب سے نہیں۔ جس کی تصدیق اس بات سے ہوتی ہے کہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے جب مدّ کی نسبت ان کے [illegible]رداروں کی جانب کی تو "غَـــــی" بمعنی گمراہی کو مطلق ذکر فرمایا ان کی طرف مضاف کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کی ہے، ارشاد ہے [illegible]"وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ" [الاعراف:۲۰۲] (ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں) معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی [illegible]انب مدنی الطغیان کی نسبت مجازاً ہے۔

[illegible]ف: اہل سنت کے نزدیک مدنی الطغیان کی نسبت باری تعالیٰ کی جانب حقیقۃً ہے اور ان کے سرداروں کی طرف مجازاً ہے۔ باقی طغیان [illegible]کی اضافت ان کی طرف اس بناء پر ہے کہ وہ طغیان کے ساتھ متصف ہیں اور طغیان کے لئے محل ہیں، اس بناء پر نہیں کہ وہ طغیان کے [illegible]موجد ہیں۔

(6)۔ (۳) معتزلہ نے تیسری توجیہ یہ کی ہے کہ "يَـمُـدُّهُـم" مہلت دینے اور دراز کرنے کے معنی میں ہے یعنی اللہ تعالیٰ ان [illegible]کو مہلت دیتے ہیں اور ان کو طویل عمریں دیتے ہیں تاکہ یہ لوگ متنبہ ہو جائیں اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کریں، مگر ہوا یہ کہ ان کی سرکشی [illegible]ور راہِ راست سے بھٹکنا اور بڑھ گیا۔ اس توجیہ کے مطابق عبارت میں حذف والایصال ہے تقدیری عبارت ہے "يَـمُـدُّ لَهُـمْ" پھر لام [illegible]کو حذف کردیا اور فعل کو براہ ضمیر کی طرف مضاف کردیا "يَـمُـدُّهُـمْ" ہوا جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وَاخْتَـــارَ مُـوسَـی [illegible]قَوْمَـهُ" میں حذف والایصال ہے تقدیری عبارت ہے "وَاخْتَـــارَ مُـوسَـی مِنْ قَـوْمِـهٖ" [الاعراف:۱۵۵] پھر "مِنْ" کو حذف

... اختیار ... قولہ ... [illegible] ... کا جواب گذر چکا ... [illegible]

[illegible] ... نہیں ... [illegible]

[illegible]

ف: عبارت میں "**طغیانهم**" اور "**یعمهون**" میں سے ... "**یمدهم**" کی ضمیر سے ... اس طرح یہ دونوں احوال ... ہیں۔ اور ... "**یمدهم**" کی ضمیر سے حال ہے ... "**طغیانهم**" کی ضمیر سے حال ہے ... احوال متداخلہ کہتے ہیں۔

(7) (۳) معتزلہ نے چوتھی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ آیت مبارکہ اپنے ظاہر پر نہیں ... "**فی طغیانهم**" ہے "**یمدهم**" کے ساتھ۔ جبکہ معتزلہ "**یمدهم**" کو الگ جملہ مانتے ہیں "ای **یمدهم** استصلاحاً ..." "**طغیانهم**" کو "**یعمهون**" کے ساتھ متعلق مانتے ہیں اور "**یعمهون**" مبتدا محذوف کے لئے خبر مانتے ہیں "ای وهم یعمهون ... **طغیانهم**"۔ آیت مبارکہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ان کی راہنمائی اور اصلاح میں ان کی مدد کرتے ہیں ... دلائل عقلیہ اور نقلیہ کو قائم فرمایا ہے اور اطاعت و گمراہی میں سے ہر ایک کے انجام کو بیان کیا ہے۔ جبکہ یہ لوگ ... میں سرگردان ہیں۔ معتزلہ کی یہ توجیہ چونکہ خلاف ظاہر ہے اس لئے مقبول نہیں۔

(8) "طُغْیَان" میں دو لغتیں ہیں (۱) "طُغْیَان" بضم الطاء جیسے "لُقْیَان"۔ (۲) "طِغْیَان" ... جیسے "لِقْیَان"۔ "طُغْیَان" سے یہاں مراد سرکشی میں حد سے بڑھنا اور کفر میں غلو کرنا ہے۔ "طُغْیَان" کا اصل معنی کسی شئ کا اپنی حد سے تجاوز کرنا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ "اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاکُمْ فِی الْجَارِیَةِ" [الحاقۃ: ۱۱] (جب پانی حد سے تجاوز کر گیا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کر دیا) میں "طَغَا الْمَاءُ" کا معنی ہے جب پانی اپنی حد سے بڑھ گیا۔

دو لفظ ہیں "عَمِهَ، عَمِیَ"۔ انسانی بصیرت پر آفت پڑھنے کو "عَمَهٌ" کہتے ہیں اور بصارت پر آفت پڑھنے کو "عَمًی" کہتے ہیں۔ بصیرت وہ قوت ہے جس سے انسان غور و فکر کرتا ہے اور بصر و بصارت وہ قوت ہے جس سے انسان دیکھتا ہے۔

(9) قاضی صاحبؒ نے "عَمَه" کا معنی کسی معاملہ میں انسان کا حیران ہونے سے کیا ہے۔ اور "رَجُلٌ عَامِهٌ" اور "رَجُلٌ عَمِهٌ" بمعنی حیران و سرگردان مرد۔ اور "اَرْضٌ عَمْهَاء" اس زمین کو کہتے ہیں جس پر کوئی علامت اور نشانی نہ ہو۔ قاضی صاحبؒ نے "عَمَه" بمعنی کسی معاملہ میں حیران ہونے کی تائید میں روبہ کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اس طرح ہے۔ شعر: وَمَهْمَهٍ اَطْرافُهُ فِیْ مَهْمَهِ:: اَعْمَی الْهُدیٰ بِالْجَاهِلِیْنَ الْعُمَّهِ۔ (بہت سے جنگل ایسے ہیں کہ جن کے کنارے دوسرے جنگل میں ہیں، مخفی ہیں راستوں کے نشانات راستوں سے ناواقف لوگوں پر، جو حیران و سرگردان ہیں)۔ "وَمَهْمَهٍ" میں واؤ بمعنی "رُبَّ" ہے اور محل استشہاد لفظ "الْعُمَّه" ہے جو "عَامِه" کی جمع ہے اور بمعنی حیران و سرگردان ہے۔

ف:۔ علامہ آلوسی نوّر اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: قال ابن قتیبة: هو ان یرکب راسه فلا یبصر ما یاتی، فالمعنی یعمون عن رشدهم او یرکبون رؤوسهم فلا یبصرون، و کان هذا اقرب الی الصواب لان المنافقین لم یکونوا مترددین فی

الکفر بل کانوا مصرین علیہ معتقدین انہ الحق وماسواہ باطل الان بقال التردد والتحیر فی امر آخر لا فی الکفر (روح المعانی: ۱/۲۱۶)

﴿اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی﴾ (1) اِخْتَارُوْهَا عَلَیْهِ واسْتَبْدَلُوْهَا بِهٖ واَصْلُهٗ بَذْلُ الثَّمَنِ لِتَحْصِیْلِ مَا یُطْلَبُ مِنَ الْاَعْیَانِ، (2) فَاِنْ کَانَ اَحَدُ الْعِوَضَیْنِ نَاضًّا تَعَیَّنَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ لَا یُطْلَبُ لِعَیْنِهٖ اَنْ یَّکُوْنَ ثَمَنًا وَبَذْلُهٗ اشْتِرَاءً، وَاِلَّا فَاَیُّ الْعِوَضَیْنِ تَصَوَّرْتَهٗ بِصُوْرَةِ الثَّمَنِ فَبَاذِلُهٗ مُشْتَرٍ وَآخِذُهٗ بَائِعٌ وَلِذٰلِکَ عُدَّتِ الْکَلِمَتَانِ مِنَ الْاَضْدَادِ (3) ثُمَّ اُسْتُعِیْرَ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا فِیْ یَدِهٖ مُحَصِّلًا بِهٖ غَیْرَهٗ سَوَاءٌ کَانَ مِنَ الْمَعَانِیْ اَوِ الْاَعْیَانِ. وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ اَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَاْسًا اَزْعَرَا:: وَبِالثَّنَایَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرْدُرَا:: وَبِالطَّوِیْلِ الْعُمْرِ عُمْرًا اَجْیَذَرَا:: کَمَا اشْتَرَی الْمُسْلِمُ اِذْ تَنَصَّرَا (4) ثُمَّ اتُّسِعَ فِیْهِ فَاسْتُعْمِلَ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّیْءِ طَمَعًا فِیْ غَیْرِهٖ. (5) وَالْمَعْنٰی اَنَّهُمْ اَخَلُّوْا بِالْهُدٰی الَّذِیْ جَعَلَهُ اللّٰهُ لَهُمْ بِالْفِطْرَةِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا مُحَصِّلِیْنَ الضَّلٰلَةَ الَّتِیْ ذَهَبُوْا اِلَیْهَا اَوِ اخْتَارُوا الضَّلٰلَةَ وَاسْتَحَبُّوْهَا عَلَی الْهُدٰی.

ترجمہ:۔[یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خریدا گمراہی کو ہدایت کے بدلے میں] یعنی انہوں نے ترجیح دی گمراہی کو ہدایت پر اور بدلے لیا گمراہی کو ہدایت کے بدلے میں، اور اصل اس کی (اشتراء کی) خرچ کرنا ہے ثمن کو برائے تحصیل اس شی کی جو طلب کی جاتی ہے یعنی اعیان ۔ پس اگر ہو دونوں میں سے ایک عوض نقدی تو وہ متعین ہوگی، اس حیثیت سے کہ وہ لعینہ طلب نہیں کی جاتی ہے، یہ کہ ہو ثمن ،اور اس کو خرچ کرنا اشتراء ہوگا۔ ورنہ پھر عوضین میں سے جس کا تم تصور کرلو ثمن کی صورت میں تو اس کو خرچ کرنے والا مشتری ہوگا اور اس کو لینے والا بائع ہوگا، اور اسی وجہ سے شمار کیے گئے ہیں دونوں کلمے اضداد میں سے۔ پھر استعارۃً لیا گیا برائے اعراض اس شی سے جو اس کے ہاتھ میں ہے حاصل کرتے ہوئے اس کے بدلے اس کا غیر، برابر ہے کہ ہو معانی میں سے یا اعیان میں سے۔ اسی سے شاعر کا قول ہے ''اَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَاْسًا اَزْعَرَا:: وَبِالثَّنَایَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرْدُرَا:: وَبِالطَّوِیْلِ الْعُمْرِ عُمْرًا اَجْیَذَرَا:: کَمَا اشْتَرَی الْمُسْلِمُ اِذْ تَنَصَّرَا'' پھر وسعت اختیار کی گئی اس میں پس استعمال کیا گیا برائے اعراض ایک شی سے طمع کرتے ہوئے اس کے غیر میں۔ اور معنی یہ ہے کہ انہوں نے ضائع کر دیا اس ہدایت کو جو عطاء کی تھی اللہ تعالیٰ نے ان کو اس فطرت کے ساتھ جو پیدا کیا ہے لوگوں کو اس پر، اس حال میں کہ وہ حاصل کرنے والے ہیں اس گمراہی کو جس کی طرف وہ گئے ہیں۔ یا اختیار کیا انہوں نے گمراہی کو اور پسند کیا اس کو ہدایت کے مقابلے میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اشتراء'' کا مرادی اور حقیقی معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر عوضین میں سے ثمن کو متعین کرنے کا قاعدہ بتایا ہے۔ پھر ''اشتراء'' کا مجازی معنی (ہاتھ میں موجود شی سے اعراض کرنا اور دوسری شی کو حاصل کرنا) بیان کیا ہے۔ پھر مزید وسعت کو بیان کیا ہے کہ اب ایک شی سے اعراض اور دوسری شی میں رغبت کو ''اشتراء'' کہتے ہیں۔ پھر آیت کریمہ کا مطلب بیان کیا ہے۔

ف ۔ اس آیت مبارکہ کا ... [illegible] ... تفسیر [illegible]
یہاں ... [illegible] ... ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی ہے۔

(1) قاضی صاحب نے "اشتروا" کا معنی "اختاروا" اور "استبدلوا" سے بیان کر کے یہ بتایا ہے کہ اشتراء کا لغوی یا اصطلاحی معنی نہیں بلکہ یہ اشتراء کا مجازی معنی ہے یعنی یہاں اشتراء سے مراد اختیار اور استبدال ہے یعنی منافقین وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی و ہدایت پر ترجیح دی ہے اور گمراہی کو ہدایت کے بدلے میں لے لیا ہے۔ اشتراء کا حقیقی لغوی معنی یہ ہے کہ ثمن اس غرض سے خرچ کیا جائے کہ اس کے ذریعہ اعیان مطلوبہ کو حاصل کیا جائے۔

(2) پھر اگر عوضین میں سے کوئی ایک نقدی ہو یعنی دراہم یا دنانیر ہوں تو ثمن ہونے کے لئے یہی متعین ہے کیونکہ نقدی بذاتہ مقصود و مطلوب نہیں ہوتی ہے بلکہ مبیع کو حاصل کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور ثمن اسی کو کہتے ہیں جس سے مبیع حاصل کی جاتی ہے۔ اس کے عوض میں جو چیز لی جاتی ہے وہ مبیع ہے۔ اور ثمن کو خرچ کرنا اشتراء ہے اور ثمن حاصل کرنا بیع ہے۔

اور اگر عوضین میں سے ایک نقدی نہ ہو پھر خواہ دونوں غیر نقدی ہوں جیسے بیع مقایضہ میں کہ سامان بعوض سامان فروخت کیا جاتا ہے اور یا دونوں عوض نقدی ہوں جیسے بیع صرف میں، تو ان دونوں صورتوں میں عوضین میں سے جس کو ثمن تصور کیا جائے گا وہ ثمن ہوگا اور اس کو خرچ کرنا اشتراء ہے اور خرچ کرنے والا مشتری ہے اور اس کو لینے والا بائع ہے۔

چونکہ ان آخری دوصورتوں میں ہر ایک عوض کو خرچ کرنا بیع بھی ہوسکتا ہے اور اشتراء بھی اس لئے لفظ بیع اور شراء کو اضداد میں سے شمار کیا ہے۔ اضداد وہ الفاظ ہیں جن کا علی سبیل البدلیہ دو متضاد معانی ہوسکتے ہیں جیسے لفظِ "قُرء" کا اطلاق طہر اور حیض دونوں پر ہوتا ہے۔

ف:۔ "فان کان احدالعوضین ناضاً "شرط ہے اور "تعین الخ "جزاء ہے، اور "ان یکون ثمناً "فاعل ہے "تعین" کا، اور "من حیث انہ لایطلب لعینہ "نقدی کے ثمن ہونے کی علت ہے۔

(3) اشتراء کا حقیقی معنی ہے "اس غرض سے ثمن خرچ کرنا تاکہ اس کے ذریعہ اعیانِ مطلوبہ کو حاصل کیا جائے" پھر لفظ "اشتراء" استعارۃً ایک اور عام معنی میں استعمال ہونے لگا ہے وہ یہ کہ اپنے قبضے میں جو چیز ہے اس سے اعراض کرنا تاکہ اس کے ذریعہ دوسری شیٔ کو حاصل کیا جائے خواہ وہ چیز معانی میں سے ہو یا اعیان میں سے، جیسے یہاں منافقین کے قبضے میں ہدایت تھی انہوں نے اس سے اعراض کیا اور اس کے عوض میں گمراہی لے لی۔ واضح رہے کہ اشتراء کا حقیقی معنی ملزوم اور یہ معنی لازم ہے اس لئے یہ مجازی معنی ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ابوالنجم شاعر کے شعر میں اشتراء اسی مجازی معنی میں مستعمل ہے۔ شعر: اَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَاساً اَزْعَرَا:: وَبِالثَّنَايَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرْدُرَا:: وَبِالطَّوِيْلِ الْعُمْرِ عُمْراً جَيْدَرَا:: كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ اِذْتَنَصَّرَا ۔ ترجمہ: میں نے لے لیا گھنے بالوں والے سر کے بدلے میں کم بالوں والا سر، اور واضح دانتوں کے بدلے میں گھسی ہوئی نوک والے دانت، اور لمبی

عمر کے بدلے میں کوتاہ عمر، جیسا کہ مسلمان نے خریدا جب وہ نصرانی ہوگیا۔ "کَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ اِذْتَنَصَّرَا" میں "اِشْتَرٰی" سے مراد ہدایت سے اعراض اور گمراہی کو حاصل کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہدایت اور گمراہی معانی میں سے ہیں اعیان نہیں، اس لئے یہ "اشتری" کا مجازی معنی ہے۔

ف: شعر کے اس آخری مصرعہ سے اشارہ ہے جبلہ بن الایہم کے قصہ کی طرف۔ جبلہ بن الایہم غسان کے بادشاہوں میں سے آخری بادشاہ ہے حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں مسلمان ہوا، مکہ مکرمہ آکر بیت اللہ کا طواف شروع کیا اتفاق سے بنوفزارہ کے ایک شخص کا پاؤں اس کے ازار پر پڑ گیا جس سے اس کو غصہ آگیا اور فزاری شخص کو ایسا سخت طمانچہ مارا جس سے اس بے چارے کے سامنے کے دانت ٹوٹ گئے، اس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں جا کر شکایت کی، حضرت عمرؓ نے جبلہ کو بلایا اور کہا کہ یا تو یہ فزاری معاف کر دے ورنہ تجھ سے قصاص لیا جائے گا، جبلہ نے کہا کہ میں بادشاہ آدمی ہوں اور یہ ایک عام آدمی ہے یہ کیسا ہو سکتا ہے کہ بادشاہ سے ایک عام آدمی کا قصاص لیا جائے، حضرت عمرؓ نے فرمایا تم دونوں مسلماں ہو دنیوی سزاؤں میں تم میں سے کوئی ایک افضل اور دوسرا مفضول نہیں۔ جبلہ نے کل تک مہلت مانگی حضرت عمرؓ نے مہلت دیدی وہ راتوں رات اپنے رشتہ داروں کے ہمراہ شام کی طرف بھاگ گیا اور مرتد ہو کر (نعوذ باللہ) نصرانیت اختیار کر لی۔ مروی ہے کہ جبلہ بعد میں پشیمان ہوا تھا اور یہ شعر پڑھتا تھا۔ فَيَا لَيْتَ اُمِّىْ لَمْ تَلِدْنِىْ وَلَيْتَنِىْ:: صَبَرْتُ عَلَى الْقَوْلِ الَّذِىْ قَالَهٗ عُمَرٌ۔

ف: مذکورہ بالا شعر میں ابوالنجم نے اپنی بیوی کے بڑھاپے پر غم کا اظہار کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ جس طرح جبلہ نے اسلام کے بدلے نصرانیت خرید لی اور اپنے اس سودا میں نقصان اٹھایا اسی طرح میں نے بیوی کی جوانی کے بدلے میں بڑھاپے کو خرید لیا جس میں میرا نقصان ظاہر ہے۔ اور "وَبِالطَّوِيْلِ الْعُمُرِ" اصل میں "اَلْعُمُرُ الطَّوِيْلُ" ہے "اَلْعُمُرُ" موصوف اور "اَلطَّوِيْلُ" صفت ہے پھر صفت کو مقدم کیا اور "اَلْعُمُرُ" کو اس سے بدل یا عطف بیان بنا دیا۔

(4) پھر لفظ "اشتراء" میں دوسری مرتبہ توسیع کی گئی، اس طرح کہ "اشتراء" بمعنی ایک شی سے اعراض کرنا اور دوسری شی کی طمع کرنا۔ یہ معنی دوسرے معنی سے بھی عام ہے کیونکہ اس میں یہ شرط نہیں کہ جس شی سے اعراض کر رہا ہے وہ اس کے قبضہ میں ہو بلکہ عام کہ اس کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

(5) چونکہ آخری دونوں معانی مراد ہو سکتے ہیں اس لئے یہاں قاضی صاحبؒ نے آیت کریمہ کو ان دو معانی پر منطبق کیا ہے کہ آخری دو معانی میں سے پہلا معنی مراد لینے کی صورت میں مطلب ہوگا کہ منافقین کے قبضہ میں فطری ہدایت تھی وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ذی عقل پیدا کیا تھا اور عقائد حقہ اور اخلاق فاضلہ کی تحصیل پر ان کو قدرت دی تھی جس کو فطرتِ سلیمہ کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی ہدایت ان کے قبضہ میں تھی انہوں نے اس سے اعراض کیا اور اس کے بدلے میں گمراہی لے لی، اس لئے ان کے حق میں یہ کہنا صحیح ہے کہ "اِشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى"۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ منافقین تو شروع ہی سے ہدایت پر نہیں تھے کما قال

تعالی ''وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ'' پھرانہوں نے ہدایت کے بدلے میں گمراہی کس طرح لے لی۔

اور دوسرا معنی مراد لینے کی صورت میں آیت مبارکہ کا مطلب ہوگا کہ منافقین نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور ہدایت کے بجائے گمراہی کو پسند کیا، اس معنی کے اعتبار سے یہ ضروری نہیں کہ جس شی (ہدایت) سے اعراض کیا جارہا ہے وہ ان کے قبضہ میں ہو بلکہ ایک شی سے اعراض کرنا اور دوسری شی کو ترجیح دینا ہے خواہ ان کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔ اس لئے اس معنی کی صورت میں یہ اشکال نہ ہوگا کہ منافقین تو شروع ہی سے ہدایت پر نہیں تھے پھرانہوں نے ہدایت کے بدلے میں گمراہی کو کس طرح لے لیا۔

﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ (1) تَرْشِيْحٌ لِلْمَجَازِ لَمَّا اسْتَعْمَلَ الْاِشْتِرَاءَ فِيْ مُعَامَلَتِهِمْ اَتْبَعَهُ بِمَا يُشَاكِلُهُ تَمْثِيْلًا لِخَسَارِهِمْ (2) وَنَحْوُهُ: وَلَمَّا رَاَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةٍ: عَشَّشَ فِيْ وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِيْ. (3) وَالتِّجَارَةُ طَلَبُ الرِّبْحِ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالرِّبْحُ الْفَضْلُ عَلٰى رَاْسِ الْمَالِ وَلِذٰلِكَ سُمِّيَ شِفًّا (4) وَاِسْنَادُهُ اِلَى التِّجَارَةِ وَهُوَ لِاَرْبَابِهَا عَلَى الْاِتِّسَاعِ لِتَلَبُّسِهَا بِالْفَاعِلِ اَوْ لِمُشَابَهَتِهَا اِيَّاهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا سَبَبُ الرِّبْحِ وَالْخُسْرَانِ.

ترجمه:۔ [پس نہیں نفع دیا ان کی تجارت نے] یہ ترشیح للمجاز ہے، جب استعمال کیا اشتراء ان کے معاملے میں تو پیچھے لایا اس کے جو اس کے مناسب ہے، تصویر کشی کرتے ہوئے ان کے خسارے کی اور اس کی مثال (یہ شعر ہے) ''وَلَمَّا رَاَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةٍ: عَشَّشَ فِيْ وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِيْ''۔ اور تجارت نفع طلب کرنا ہے بیع اور شراء کے ذریعہ، اور ربح زیادتی ہے راس المال پر اور اسی وجہ سے نام رکھا جاتا ہے ''شِف'' (زیادتی)۔ اور اسناد اس کی تجارت کی طرف حالانکہ نفع ارباب تجارت کے لئے ہوتا ہے، مجازا ہے، بوجہ متلبس ہونے کے تجارت کا فاعل کے ساتھ، یا بوجہ مشابہ ہونے تجارت کے تاجر کے ساتھ اس حیثیت سے کہ تجارت سبب ہے نفع اور نقصان کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ آیت کریمہ میں ترشیح للمجاز پائی جاتی ہے۔ پھر شاعر کے شعر سے اس کی نظیر پیش کی ہے۔ پھر تجارت اور ربح کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر تجارت کی طرف ربح کی نسبت کی دو توجیہات بیان کی ہیں۔

ف:۔ اس مقام کو سمجھنے کے لئے ترشیح کی تعریف اور ترشیح فی المجاز اور ترشیح فی الاستعارہ کو جاننا ضروری ہے۔ ترشیح لغت میں مزین کرنے، تربیت دینے اور تقویت دینے کے معنی میں ہے۔ اور اصطلاح میں مستعارلہ معنی کے ساتھ مشبہ بہ یا معنی حقیقی کے مناسبات کو ذکر کرنے کو ترشیح کہتے ہیں۔ پھر ترشیح استعارہ اور مجازِ مرسل دونوں میں پائی جاسکتی ہے۔ مجازِ مرسل کی مثال: ''لَهُ فِي الْكَرَمِ يَدٌ طُوْلٰى'' (اس کا سخاوت میں لمبا ہاتھ ہے) یہاں ''ید'' بمعنی قوت ہے اور قوت کو ''ید'' سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ ''ید'' قوت کا سبب یا قوت کا محل ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا یا محل بول کر حال مراد لینا مجاز مرسل ہے۔ پھر اس مجاز کے ساتھ لفظ ''طولیٰ'' ذکر کیا جو معنی حقیقی (یعنی ہاتھ) کے مناسبات میں سے ہے، اس لئے یہ مجازِ مرسل میں ترشیح ہے۔ اور ترشیح فی الاستعارہ کی مثال: ''رَاَيْتُ فِي الْحَمَّامِ اَسَدًا ذَا اللِّبَدِ'' (میں نے حمام میں بالوں والا شیر دیکھا) اس مثال میں رجل شجاع کو شیر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ادات تشبیہ کو حذف

کیا ہے اس لئے یہ استعارہ ہے، پھر ''ذَالِبدِ'' کوذکر کیا ہے جوکہ مشبہ بہ (شیر) کے مناسبات میں سے ہے، اس طرح یہ ترشیح فی الاستعارہ ہے۔ پھر استعارہ تخییلیہ اور ترشیح فی الاستعارہ میں فرق یہ ہے کہ تخییل میں ان چیزوں کا ذکر ضروری ہے جو چیزیں مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہوں جبکہ ترشیح میں مشبہ بہ کے لوازمات کا ہونا ضروری نہیں، بلکہ لوازمات اور مناسبات میں سے جو بھی ذکر ہو ترشیح ثابت ہوگی۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں منافقین کے معاملہ میں لفظ ''اشتراء'' کو ذکر کیا ہے یعنی ''اشتروا الضلالة بالهُدیٰ'' تو ''اشتراء'' وہاں مجازی معنی یعنی اختیار اور استبدال کے معنی میں مستعمل ہے جس پر قرینہ ہدایت اور ضلالة کا ذکر ہے اب ''اشتراء'' کے ملائمات اور مناسبات (یعنی تجارت اور ربح) کوذکر کیا ہے تو یہ ترشیح للمجاز ہے۔ مقصد اس سے منافقین کے خسارے کی تصویر کشی کرنا ہے کہ ان سے ہدایت اور ہدایت کے فوائد کا فوت ہونا ایسا ہے جیسا کہ تجارت میں تاجر کا اصل مال اور نفع دونوں فوت ہوجائیں۔ ہدایت بمنزلہ رأس المال کے ہے اور اس پر مرتب فوائد بمنزلہ منافع کے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس کا رأس المال اور منافع دونوں فوت ہوجائیں تو ایسا شخص دنیا میں بڑے خسارے والا شمار ہوتا ہے، پس منافقین بھی ایسے ہی ہیں کہ نہ ان کے پاس فطری ہدایت رہی اور نہ ہدایت کے فوائد۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جیسا کہ آیت مبارکہ میں ترشیح پائی جاتی ہے اسی طرح شاعر کے اس شعر میں بھی ترشیح پائی جاتی ہے۔ شعر: ''وَلَمَّارَأَیْتُ النَّسْرَعَزَّابْنَ دَایَةٍ: :عَشَّشَ فِیْ وَکْرَیْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِیْ'' (اور جب میں نے دیکھا گدھ کو کہ وہ غالب آرہا ہے کوے پر، اتر رہا ہے اس کے دونوں گونسلوں میں تو بے چین ہوگیا اس پر میرا دل)۔ ''نسر'' گدھ کو کہتے ہیں یہاں استعارۃً اس سے بڑھاپا مراد ہے۔ اور ''ابن دایة'' کوے کی کنیت ہے، ''دایة'' اصل میں ریڑھ کی ہڈی کو کہتے ہیں کوا جانور کی زخمی پشت پر بیٹھ کر اس سے کیڑے نکال نکال کر کھاتا ہے تو گویا ریڑھ کی ہڈی اس کی ماں ہے اس لئے اس کو ''ابن دایة'' کہتے ہیں، یہاں استعارۃً اس سے سیاہ بال مراد ہیں۔ ''عزا'' بمعنی غالب آنا، اور ''عشش'' ماخوذ ہے ''تعشیش'' سے بمعنی پرندے کا تنکوں سے گونسلا بنانا۔ اور ''وکریه'' تثنیہ ہے ''وکر'' کا، اور ''وکر'' بمعنی گونسلا، مراد یہاں سر اور داڑھی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب میں نے بڑھاپے کو جوانی پر غالب ہوتے ہوئے دیکھا کہ بڑھاپا سر اور داڑھی پر اتر رہا ہے تو اس سے میرا دل بے چین ہوا۔

مذکورہ شعر میں سیاہ بال مشبہ ہے ''ابن دایة'' مشبہ بہ ہے، سیاہ بالوں کو کوے کے ساتھ تشبیہ دی ہے پھر مشبہ بہ کے ملائمات یعنی ''تعشیش'' (گھونسلا بنانا، یہاں مراد گھونسلے میں حلول اور نزول ہے) اور ''وکرین'' (کوے کے دو گھونسلے ہوتے ہیں کیونکہ کوا دو گھونسلے بناتا ہے ایک گرمی کے لئے اور دوسرا سردی کے لئے) کا ذکر ترشیح ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے تجارت اور ربح کا معنی بیان کیا ہے کہ تجارت خرید وفروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کو کہتے ہیں، اور ربح رأس المال سے زائد منافع کو کہتے ہیں۔ چونکہ ربح میں زیادتی کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے اس کو ''شِف'' کہتے ہیں جو زیادتی کے معنی میں ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ ''شِف'' نقصان کو بھی کہتے ہیں، پس اس خیال کے مطابق ''شِف'' اضداد میں سے ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ نفع تو تاجر کے لئے ہوتا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، پھر ربح کی اسناد تجارت کی طرف کیوں کی ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ تجارت کی طرف ربح کی اسناد مجازاً ہے، یا تو اس بناء پر کہ تجارت کی تاجر کے ساتھ ملابست ہے کیونکہ تجارت تاجر کا فعل ہے اور یا تجارت تاجر کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے کیونکہ جیسا کہ تاجر نفع اور نقصان کا سبب ہے اسی طرح تجارت بھی نفع اور نقصان کا سبب ہے۔

﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِيْنَ﴾ (1) لِطُرُقِ التِّجَارَةِ (2) فَإِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهَا سَلَامَةُ رَأْسِ الْمَالِ وَالرِّبْحُ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ أَضَاعُوا الطَّلِبَتَيْنِ لِأَنَّ رَأْسَ مَالِهِمْ كَانَ الْفِطْرَةَ السَّلِيْمَةَ وَالْعَقْلَ الصِّرْفَ فَلَمَّا اعْتَقَدُوْا هٰذِهِ الضَّلَالَاتِ بَطَلَ اِسْتِعْدَادُهُمْ وَاخْتَلَّ عَقْلُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ رَأْسُ مَالٍ يَتَوَسَّلُوْنَ بِهِ إِلٰى دَرْكِ الْحَقِّ وَنَيْلِ الْكَمَالِ فَبَقُوْا خَاسِرِيْنَ آيِسِيْنَ مِنَ الرِّبْحِ فَاقِدِيْنَ لِلْأَصْلِ.

ترجمہ:۔[اور نہیں تھے وہ ہدایت پانے والے] تجارت کے راستوں کی طرف، کیونکہ مقصود تجارت سے سلامتی ہے رأس المال کی اور نفع ہے، اور ان لوگوں نے ضائع کردئے دونوں مطلوب، کیونکہ ان کا رأس المال فطرتِ سلیمہ اور عقل محض تھی، پس جب انہوں اعتقاد رکھا ان گمراہیوں کا تو باطل ہوگئی ان کی استعداد اور خلل پڑ گیا ان کی عقل میں اور نہیں باقی رہا ان کا وہ رأس المال جس کو وہ وسیلہ بناتے حق کو پانے کا اور کمال حاصل کرنے کا پس باقی رہے وہ خسارہ پانے والے مایوس نفع سے گم کرنے والے اصل کو۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک توہم کو دفع کیا ہے۔ پھر منافقین کا طرقِ ہدایت کی طرف راہ نہ پانے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اپنے قول ''لِطُرُقِ التِّجَارَةِ'' سے اشارہ کیا کہ یہاں طرقِ دین کی طرف ہدایت کی نفی مراد نہیں بلکہ طرقِ تجارت کی طرف ہدایت کی نفی مراد ہے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر طرقِ دین کی طرف ہدایت کی نفی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا کیونکہ ماقبل میں باری تعالیٰ نے بیان کیا تھا کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے میں گمراہی لے لی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہدایت کے بدلے میں گمراہی لینے کا یہی معنی ہے کہ وہ ہدایت یافتہ نہیں، اور ''وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ'' سے مراد بھی اگر طرقِ دین کی طرف ہدایت کی نفی ہو تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا کہ منافقین ہدایت یافتہ نہیں، اس طرح تکرار لازم آتا۔ قاضی صاحبؒ نے بتادیا کہ ''مُهْتَدِيْنَ'' کا صلہ طرقِ تجارت ہے طرقِ دین نہیں اس لئے تکرار بھی نہیں۔

(2) باقی منافقین طرقِ تجارت کی طرف راہ پانے والے کیوں نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ تجارت سے مقصود دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ اصل سرمایہ سالم رہے دوسری یہ کہ نفع ہو۔ ظاہر ہے کہ منافقین نے ان دونوں مطلوبوں کو ضائع کیا تھا کیونکہ ان کا اصل سرمایہ فطرتِ سلیمہ اور خالص عقل تھی لیکن جب انہوں نے کفریہ عقائد اور برے اخلاق رکھے تو اس سے ان کی فطری استعداد باطل ہوگئی اور ان کی عقل میں خلل واقع ہوا اس لئے ان کا وہ اصل سرمایہ نہ رہا جس کے ذریعہ وہ راہِ حق کو پالیتے اور کمال کو پہنچ

جاتے اس طرح وہ اصل سرمایہ سے محروم ہو کر خسارہ میں پڑ گئے۔ جب وہ اصل سرمایہ سے محروم ہوئے تو منافع سے بھی محروم ہو گئے کیونکہ جب اصل سرمایہ نہیں رہا تو نفع بھی نہیں رہے گا یوں وہ منافع سے بھی مایوس اور محروم ہو کر ابدی خسارے میں پڑ گئے۔

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾(1) لَمَّا جَاءَ بِحَقِيْقَةِ حَالِهِمْ عَقَّبَهَا بِضَرْبِ الْمَثَلِ زِيَادَةً فِى التَّوْضِيْحِ وَالتَّقْرِيْرِ فَإِنَّهُ أَوْقَعُ فِى الْقَلْبِ وَأَقْمَعُ لِلْخَصْمِ الْأَلَدِّ لِأَنَّهُ يُرِيْكَ الْمُتَخَيَّلَ مُحَقَّقًا وَالْمَعْقُوْلَ مَحْسُوْسًا وَلِأَمْرٍ مَّا أَكْثَرَ اللّٰهُ فِى كُتُبِهِ الْأَمْثَالَ وَفَشَتْ فِى كَلَامِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْحُكَمَاءِ (2) وَالْمَثَلُ فِى الْأَصْلِ بِمَعْنَى النَّظِيْرِ يُقَالُ: مِثْلٌ وَمَثَلٌ وَمَثِيْلٌ كَشِبْهٍ وَشَبَهٍ وَشَبِيْهٍ، (3) ثُمَّ قِيْلَ لِلْقَوْلِ السَّائِرِ الْمُمَثَّلِ مَضْرِبُهُ بِمَوْرِدِهِ (4) وَلَا يُضْرَبُ إِلَّا مَا فِيْهِ غَرَابَةٌ، وَلِذٰلِكَ حُوْفِظَ عَلَيْهِ مِنَ التَّغْيِيْرِ (5) ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِكُلِّ حَالٍ أَوْ قِصَّةٍ أَوْ صِفَةٍ لَهَا شَأْنٌ وَفِيْهَا غَرَابَةٌ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِىْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ" وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰى" وَالْمَعْنٰى حَالُهُمُ الْعَجِيْبَةُ الشَّأْنِ كَحَالِ مَنِ اسْتَوْقَدَ نَارًا.

ترجمہ:۔[ان کا حال مثل اس شخص کے حال کے ہے جس نے جلائی آگ] جب بیان کیا ان کے حال کی حقیقت تو اس کے پیچھے بیان کی مثال برائے زیادتی توضیح اور تقریر میں، کیونکہ یہ (مثال) زیادہ جگہ پانے والی ہے دل میں اور زیادہ خاموش کرنے والی ہے جھگڑالو خصم کو کیونکہ یہ دکھاتی ہے تجھے خیالی چیز ثابت کر کے اور معقولی چیز محسوس کر کے، اور ایک عظیم مقصد کے لئے کثرت سے بیان کی ہے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں مثالیں، اور شائع ہو گئیں ہیں انبیاء اور حکماء کے کلام میں، اور مثل اصل میں بمعنی نظیر ہے کہا جاتا ہے "مِثْلٌ ومَثَلٌ ومَثِيْلٌ" جیسے "شِبْهٌ وشَبَهٌ وشَبِيْهٌ"۔ پھر اطلاق کیا گیا اس مثل مشہور پر جو تشبیہ دی گئی ہو اس کے مضرب کو اس کے مورد کے ساتھ۔ اور مثل (بمعنی کہاوت) نہیں بیان کیا جاتا ہے مگر ایسے کلام کو جس میں غرابت ہو اور اسی وجہ سے حفاظت کی جاتی ہے اس کی تغییر سے۔ پھر استعارۃ لیا گیا ہر اس حال، یا قصہ یا صفت کے لئے جس کی ایک شان ہو اور اس میں غرابت ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِىْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ" اور باری تعالیٰ کا قول "وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰى" اور معنی یہ ہے کہ ان کا حال عجیب شان والا جیسے حال اس شخص کا جو جلائے آگ۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط اور مثال کا فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر مثال کا ایک لغوی معنی اور دو منقول الیہ معانی بیان کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ الخ" سے لے کر یہاں تک باری تعالیٰ نے منافقین کی حقیقت اور ان کی صفت کو بیان کیا ہے کیونکہ ماقبل مضمون ان کی حقیقت کے لئے صفتِ کاشفہ کے درجہ میں ہے۔ اب یہاں سے مثال کے ذریعہ سے ان کی حقیقت کی خوب وضاحت کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مثال سے شی کی خوب وضاحت اور تقریر ہوتی ہے اس لئے کہ مثال اوقع فی القلب ہوتی ہے اور خصم کو مغلوب اور خاموش کر دیتی ہے کیونکہ مثال میں ایک خیالی شی کو محقق کی شکل میں اور ایک

معقولی شی کو محسوس کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے اس طرح اس خیالی اور عقلی چیز کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ اور اسی عظیم مقصد کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں کثرت سے مثالیں بیان کی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلاموں میں بھی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں۔ ''قوله و لامرمّاای و لامر مهمٍ عظیمِ الشان اکثر الله تعالیٰ الأمثال فی کتبه''۔

(2) قاضی صاحب لفظ ''مَثَل'' کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ لفظِ ''مثل'' کے انہوں نے تین معانی ذکر کئے ہیں۔(۱) کہ لفظ مَثَل ''اصل لغت میں بمعنی نظیر ہے جیسا کہ لفظِ ''شبه'' اصل میں بمعنی نظیر ہے۔ پھر یہ لفظ تین طرح استعمال کیا جاتا ہے ''مِثْلٌ ومَثَلٌ ومَثِیلٌ'' جیسا کہ لفظ ''شِبْهٌ وشَبَهٌ وشَبِیهٌ'' تین طرح مستعمل ہے۔ البتہ شبہ کبھی مشابہت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے ''بینهماشبه ای مشابهة'' (ان دو چیزوں میں مشابہت ہے)۔

(3)۔(۲) پھر لفظِ ''مَثَل'' لغوی معنی سے عرفی معنی کی طرف نقل ہوا۔ عرف میں لفظِ ''مَثَل'' اس قول مشہور اور کہاوت کو کہتے ہیں جس کے مضرب کو مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو۔ مورد وہ موقع ہے جس میں یہ کلام پہلی مرتبہ بولا گیا ہو اور مضرب وہ موقع ہے جس میں یہ کلام اب مستعمل ہو، جیسے ''رَمْیَةٌ مِنْ غَیْرِ رَامٍ'' (تیر کا نشانے پر لگنا تیر اندازی کے ماہر کے بغیر) جس موقع پر پہلی مرتبہ یہ کلام کہا گیا ہے اس کو مورد کہتے ہیں اب جس جس موقع پر استعمال ہوگا اس کو مضرب کہتے ہیں۔

ف:۔ مروی ہے کہ حکم ابن عبد یغوث نامی شخص بقر وحشی کو شکار کرنے کے لئے نکلا تھا کئی بار بقر وحشی اس کے سامنے آئیں اور یہ تیر مارتا رہا مگر وہ شکار کو نہ لگتا، پھر اس کے بیٹے نے کہا کہ ابا جان اس مرتبہ میں تیر ماروں گا چنانچہ بچے نے دوڑتی ہوئی بقر وحشی کی طرف تیر پھینکا تیر جا کر اس کو لگ گیا اور وہ زخمی ہو کر گر گئی، حالانکہ یہ بچہ تیر اندازی کو نہیں جانتا تھا تو باپ نے کہا ''رَمْیَةٌ مِنْ غَیْرِ رَامٍ'' (کہ غیر ماہر کا تیر نشانے پر لگا)۔ تو حکم بن عبد یغوث کا اس وقت یہ قول مورد ہے۔ اب ہر وہ شخص جو کسی کام کا اہل نہ ہو مگر وہ کام صحیح انجام دے کے بارے میں کہا جاتا ہے ''رَمْیَةٌ مِنْ غَیْرِ رَامٍ''۔ اور یہ اس کلام کا مضرب ہے۔

(4) اور ''مَثَل'' بمعنی کہاوت صرف ایسے کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں غرابت اور ندرت ہو جیسے مذکورہ بالا قول میں ایک طرف تیر کا نشانے پر لگنے کا اثبات ہے اور دوسری طرف تیر انداز کی نفی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک طرح کا تناقض ہے جس میں ندرت پائی جاتی ہے۔ چونکہ مثل بمعنی کہاوت اپنے مورد میں ایسا مشہور ہوتا ہے جیسا کہ کسی شی کا نام اس شی میں مشہور ہوتا ہے اس لئے اس کے الفاظ کی حفاظت کی جاتی ہے اس میں تغیر تبدل نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ اعلام میں تغیر تبدل نہیں کیا جاتا ہے۔

(5)۔(۳) پھر یہ لفظ عرفی معنی سے استعارۃً لے کر ہر ایسے ذی شان حال، قصہ اور صفت میں استعمال کیا گیا جس میں غرابت اور ندرت ہو جیسے قصہ کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ''مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِیْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ ای قَصَصْنَا عَلَیْکَ قِصَّةَ الْجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ'' [الرعد: ۳۵]۔ اور وصف کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی ای وَلِلّٰه الْوَصْفُ الَّذِیْ لَهُ شَانٌ مِنَ الْعَظْمَةِ وَالْجَلَالَةِ'' [النحل: ۶۰]۔ اور حال کی مثال مذکورہ بالا آیت مبارکہ ''مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِیْ اسْتَوْقَدَ نَارًا ای حالهم العجیبة

الشان کحال من استوقدناراً'' ہے۔اس عرفی اور مستعارلہ معنی میں مناسبت دونوں میں غرابت اور ندرت کا پایا جاتا ہے۔

(1)وَالّذِیْ بِمَعْنَی الَّذِیْنَ کَمَافِیْ قَوْلِهٖ تَعَالیٰ:''وَخُضْتُمْ کَالَّذِیْ خَاضُوْا''(2)ان جعل مرجع الضمیرفی بِنُوْرِهِمْ(3)وَاِنَّمَاجَازَذَالِکَ وَلَمْ یَجُزْوَضْعُ الْقَائِمِ مَوْضِعَ الْقَائِمِیْنَ لِاَنَّهٗ غیرُمقصُودٍبالوصف بل المقصُودالجملة الَّتِیْ هِیَ صِلَتُهٗ وَهُوَ وُصْلَةٌ اِلیٰ وَصْفِ الْمَعْرِفَةِ بِهَا(4)وَلِاَنّه لَیْسَ بِاِسْمٍ تامٍّ بل هُوکالجزء منه،فحقُّهٗ ان لایجمع کَمَالَایُجْمَعُ اَخَوَاتُه وَیَسْتَوِیْ فِیْهِ الْوَاحِدُوَالْجَمْعُ.(5)وَلَیْسَ الَّذِیْنَ جَمْعَهُ الْمُصَحَّحَ بل ذُوْزیادةٍ زیدتْ لزیادة الْمَعْنَی وَلِذَالِکَ جَاءَ بِالْیَاءِ اَبَداًعَلَی اللُّغَةِ الْفَصِیْحَةِ الَّتِیْ عَلَیْهَاالتَّنْزِیْلُ(6)وَلِکَوْنِهٖ مُسْتَطَالاًبصلته استحقّ التَّخْفِیْفَ،وَلِذَالِکَ بُوْلِغَ فِیْهِ فَحُذِفَ یَاؤُهٗ ثُمَّ کَسْرَتُهٗ ثُمَّ اقْتُصِرَعَلَی اللَّامِ فِیْ اَسْمَاءِ الْفَاعِلِیْنَ وَالْمَفْعُوْلِیْنَ.(7)اَوْقُصِدَبِهٖ جِنْسُ الْمُسْتَوْقِدِیْنَ اَوِالْفَوْجُ الَّذِیْ اِسْتَوْقَدَ،(8)وَالْاِسْتِیْقَادُطَلَبُ الْوُقُوْدِوَالسَّعْیُ فِیْ تَحْصِیْلِهٖ وَهُوَسُطُوْعُ النَّارِوَارْتِفَاعُ لَهَبِهَا،(9)وَاِشْتِقَاقُ النَّارِمِنْ نَارَیَنُوْرُنَوْرًااِذَانَفَرَلِاَنَّ فِیْهَاحَرَکَةً وَاضْطِرَاباً.

ترجمہ:۔اور''اَلَّذِیْ'' بمعنی''اَلَّذِیْنَ'' ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول''وَخُضْتُمْ کَالَّذِیْ خَاضُوْا''میں اگر بنایا جائے مرجع''بِنُوْرِهِمْ'' کی ضمیر کا۔اور یہ جائز ہے حالانکہ جائز نہیں ہے''القائم'' کو رکھنا''القائمین'' کی جگہ میں کیونکہ وہ(اَلَّذِیْ) مقصود نہیں ہے وصف سے بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے اور وہ(اَلَّذِیْ) وسیلہ ہے برائے متصف کرنے معرفہ کو اس جملہ کے ساتھ۔اور اس لئے کہ(اَلَّذِیْ) اسم تام نہیں ہے بلکہ وہ اس کے جزء کی طرح ہے پس اس کا حق یہ ہے کہ جمع ذکر نہ کیا جائے جیسا کہ نہیں جمع لایا جاتا اس کے نظائر۔اور برابر ہے اس میں واحد اور جمع،اور نہیں ہے''اَلَّذِیْنَ'' اس کی جمع صحیح بلکہ ایک زیادتی والا ہے زیادہ کی ہے معنی کی زیادتی کے لئے۔اور اسی وجہ سے آتا ہے یاء کے ساتھ ہمیشہ اس لغت فصیح کے مطابق جس پر قرآن مجید کی تنزیل ہوئی ہے۔اور بوجہ اس کے کہ وہ(اَلَّذِیْ) طویل ہے اپنے صلہ کی وجہ سے مستحق ہے تخفیف کا،اور اسی وجہ سے مبالغہ کیا گیا اس میں پس حذف کی گئی اس کی یاء،پھر اس کا کسرہ پھر اکتفاء کیا گیا لام پر اسماء فاعل اور اسماء مفعول میں۔یا قصد کیا گیا ہے اس سے جنس مستوقدین کا یا اس فوج کا جس نے آگ جلائی۔اور استیقاد بمعنی ایندھن طلب کرنا اور کوشش کرنا اس کی تحصیل میں۔اور وقود بمعنی آگ کا اٹھنا اور بلند ہونا اس کے شعلوں کا۔اور''نار'' کا اشتقاق''نَارَ،یَنُوْرُ،نَوْراً'' سے ہے جب کوئی چیز بھاگ جائے کیونکہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہوتی ہے۔

تشریح:۔''بِنُوْرِهِمْ'' کی جمع ضمیر کا مرجع''اَلَّذِیْ'' مفرد ہے چونکہ راجع اور مرجع میں موافقت نہیں پائی جارہی ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس کی توجیہ بیان کی ہے۔پھر''اَلَّذِیْ'' اور صفات مفردہ میں تین طرح سے فرق بیان کیا ہے۔پھر''بِنُوْرِهِمْ'' کی جمع ضمیر کا مرجع''اَلَّذِیْ'' قرار دینے کی دو مزید توجیہات بیان کی ہیں۔پھر''اِسْتَوْقَدَ'' کا معنی اور''نار'' کا مشتق منہ بیان کیا ہے۔

(1)سوال یہ ہے کہ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' کی''هم''،ضمیر جمع راجع ہے''اَلَّذِیْ اسْتَوْقَدَنَاراً'' کے''اَلَّذِیْ'' کی طرف

جو کہ مفرد ہے، تو راجع اور مرجع میں موافقت نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے اس کی تین تاویلات کی ہیں۔(۱) کہ ''اَلَّذِیْ'' بمعنی ''اَلَّذِیْنَ'' ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَخُضْتُمْ کَالَّذِیْ خَاضُوْا'' میں ''اَلَّذِیْ'' بمعنی ''اَلَّذِیْنَ'' ہے اور ''خَاضُوْا'' میں ''هم'' ضمیر جمع اس کی طرف راجع ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ''اَلَّذِیْ'' بمعنی ''اَلَّذِیْنَ'' ہوتا تو پھر آگے ''اِسْتَوْقَدَ'' کے بجائے ''اِسْتَوْقَدُوْا'' جمع کا صیغہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' میں دو اعتبار ہیں۔ باعتبار لفظ مفرد ہے اور باعتبار معنی جمع ہے۔ تو لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے ''اِسْتَوْقَدَ'' کو مفرد لایا ہے۔

(2) یاد رہے کہ مذکورہ توجیہ اس صورت میں ہے کہ ''بِنُوْرِهِمْ'' کی ضمیر کا مرجع ''اَلَّذِیْ'' ہو، ورنہ اگر ''بِنُوْرِهِمْ'' ضمیر کا مرجع منافقین ہو اور ''لَمَّا'' کا جواب ''خَمِدَتْ نَارُهُ'' محذوف ہو اور ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' جملہ مستانفہ ہو حال منافقین اور حال من استوقد ناراً کے مابین وجہ شبہ کو بیان کرنے کے لئے ہو تو اس صورت میں ''اَلَّذِیْ'' کو بمعنی ''اَلَّذِیْنَ'' کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس صورت میں ''بِنُوْرِهِم'' کی ضمیر ''اَلَّذِیْ'' کی طرف راجع نہیں ہے۔

(3) ''اَلَّذِیْ'' کو بمعنی ''الذین'' قرار دینا اور اس کی طرف جمع کی ضمیر کو راجع کرنا جائز ہے حالانکہ صفات مفردہ میں جائز نہیں کہ مفرد بمعنی جمع ہو اور اس کی طرف جمع کی ضمیر راجع ہو۔ لہذا ''جَاءَ الرِّجَالُ الْقَائِمُ'' میں ''اَلْقَائِمُ'' (صفت مفردہ) کو بمعنی ''اَلْقَائِمُوْنَ'' جمع کے معنی میں قرار دینا جائز نہیں بلکہ ''جَاءَ الرِّجَالُ الْقَائِمُوْنَ'' کہنا ہوگا۔ تو سوال یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' اور صفات مفردہ میں فرق کیا ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' کو جمع کے معنی میں قرار دینا جائز ہے اور صفاتِ مفردہ کو جمع کے معنی میں قرار دینا جائز نہیں؟

جواب:۔ قاضی صاحبؒ نے تین فرق بیان کئے ہیں (۱) کہ ترکیب میں ''اَلَّذِیْ'' مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صلہ مقصود بالوصف ہوتا ہے مثلاً: ''جَاءَ نِیْ الرَّجُلُ الَّذِیْ قَامَ'' میں ''اَلرَّجُلُ'' موصوف ہے اور ''قَامَ'' صفت ہے چونکہ ''قَامَ'' جملہ ہے اور جملہ نکرہ ہوتا ہے اس لئے یہ ''اَلرَّجُلُ'' معرفہ کے لئے صفت نہیں بن سکتا ہے۔ اس لئے درمیان میں ''اَلَّذِیْ'' اسم موصول معرفہ لایا تاکہ ''قَامَ'' کو ''اَلرَّجُلُ'' کے لئے صفت بنانے کا وسیلہ بنے۔ لہذا مقصود بالوصف ''قَامَ'' ہے ''اَلَّذِیْ'' نہیں، اسلئے موصوف ''اَلرَّجُلُ'' کے ساتھ افراد اور جمع وغیرہ میں مطابقت بھی ''قَامَ'' کی ضروری ہے، ''اَلَّذِیْ'' کی ضروری نہیں کیونکہ مطابقت موصوف اور صفت میں ضروری ہے نہ کہ موصوف اور وسیلہ صفت میں۔ بخلاف صفات مفردہ کے کہ ان میں خود صفات مقصود بالوصف ہوتی ہیں اس لئے ان صفات اور ان کے موصوفات میں مطابقت ضروری ہے ان میں مفرد کو بمعنی جمع قرار دینا جائز نہیں۔ لہذ ''جَاءَ الرِّجَالُ الْقَائِمُ'' جائز نہیں بلکہ ''جَاءَ الرِّجَالُ الْقَائِمُوْنَ'' کہنا پڑے گا۔

(4)۔(۲) ''اَلَّذِیْ'' اور صفاتِ مفردہ میں دوسرا فرق یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' اسم تام نہیں جب تک کہ اس کے ساتھ صلہ نہ ملایا جائے پس اسم موصول بمع صلہ بمنزلہ اسم کے ہے صرف موصول اسم تام کے جزء کی طرح ہے اس لئے اس کا حق یہ ہے کہ اسے جمع نہ

لایا جائے کیونکہ جمع لانا اسم تام کے خواص میں سے ہے۔ لہذا ''اَلَّذِیْ'' بھی دیگر اسماء موصولہ (مَنْ، مَا) کی طرح ہے کہ ان میں واحد اور جمع برابر ہیں، اسلئے ''اَلَّذِیْ'' کو بمعنی ''اَلَّذِیْنَ'' کر دینا جائز ہے۔ بخلاف صفت مفردہ کے کہ وہ اسم تام ہوتا ہے اس لئے اسے جمع لایا جاتا ہے، اس کے مفرد کو جمع کے معنی میں کر دینا جائز نہیں۔

(5) سوال یہ ہے کہ مقام جمع میں تو اسم موصول کو جمع صحیح (اَلَّذِیْنَ) لایا جاتا ہے، پھر یہ کہنا کیسا صحیح ہوگا کہ اسے جمع نہ لایا جائے؟ جواب یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْنَ'' جمع صحیح نہیں ہے ''اَلَّذِیْ'' کی بلکہ ''اَلَّذِیْ'' اسم جنس ہے قلیل، کثیر سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ البتہ کثیر کے ساتھ خاص کرنے کے لئے اس پر یا اور نون کو بڑھا دیا جاتا ہے تاکہ یہ زیادتی صرف کثرت پر دلالت کرے یعنی لفظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرنے کے لئے۔ اور ''اَلَّذِیْنَ'' جمع صحیح نہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ یہ لغت فصیحہ کے مطابق جس پر قرآن مجید کا نزول ہوا ہے ہمیشہ یاء اور نون کے ساتھ آتا ہے حالت رفع میں واو اور نون کے ساتھ (یعنی اَلَّذُوْنَ) نہیں آتا ہے، تو اگر یہ جمع صحیح ہوتا تو حالت رفع میں واو اور نون کے ساتھ (اَلَّذُوْنَ) استعمال ہوتا۔

(6)۔ (۳) ''اَلَّذِیْ'' اور صفات مفردہ میں تیسرا فرق یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' اپنے صلہ کے ساتھ ملکر طویل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تخفیف کا مستحق ہے اور تخفیف کی یہ صورت اختیار کی کہ اس سے نون کو حذف کر دیا گیا۔ جبکہ صفات مفردہ میں طوالت نہیں اس لئے ان میں تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ''اَلْقَائِمُوْنَ'' کے بجائے ''اَلْقَائِمُ'' کہا جائے۔

بلکہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ''اَلَّذِیْ'' میں تو اس سے بھی زیادہ تخفیف کی جاتی ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' کی یاء کو حذف کیا جاتا ہے پھر ذال کے کسرہ کو حذف کیا جاتا ہے، پھر خود ذال کو حذف کیا جاتا ہے اب صرف الف لام رہ جاتا ہے جیسے: ''اَلضَّارِبُ'' اور ''اَلْمَضْرُوْبُ'' جو کہ اصل میں ''اَلَّذِیْ ضَرَبَ'' اور ''اَلَّذِیْ ضُرِبَ'' ہے۔

(7)۔ (۲) ''بِنُوْرِهِمْ'' کی جمع ضمیر کو ''اَلَّذِیْ'' مفرد کی طرف راجع کرنے کی دوسری توجیہ قاضی صاحبؒ نے یہ کی ہے کہ ''اَلَّذِیْ اسْتَوْقَدَ'' سے آگ جلانے والا متعین شخص مراد نہیں بلکہ جنس مستوقدین مراد ہیں اور جنس چونکہ کثرت کا بھی احتمال رکھتی ہے اس لئے یہاں اسی کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی طرف جمع کی ضمیر راجع کر دی ہے۔ (۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ''اَلَّذِیْ'' سے پہلے لفظ ''فَوْج'' مقدر ہے ''اَیْ کَمَثَلِ الْفَوْجِ الَّذِیْ اسْتَوْقَدَ نَارًا'' اور فوج جماعت اور گروہ کے معنی میں ہے اس لئے اس کی طرف جمع کی ضمیر راجع کرنا درست ہے۔

(8) قاضی صاحبؒ ''اِسْتَوْقَدَ'' کی لغوی تحقیق کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں ''اِسْتَوْقَدَ'' استیقاد سے ماخوذ ہے استیقاد میں سین تاء طلب کے لئے ہے یعنی وقود کو طلب کرنا اور اس کی تحصیل کی کوشش کرنا۔ اور وقود بمعنی آگ کا اُٹھنا اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ پس ''اِسْتَوْقَدَ'' کا معنی آگ کے اُٹھنے اور اس کے شعلوں کے بلند ہونے کو طلب کرنا اور اس کے لئے کوشش کرنا ہے۔

(9) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''نَار'' مشتق ہے ''نَارَ، یَنُوْرُ، نَوْرًا'' سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز بھاگ

جائے، پھر آگ کو ''نار'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہوتی ہے گویا آگ نیچے سے اوپر کی طرف دوڑتی اور بھاگتی ہے اس لئے اسے ''نار'' کہتے ہیں۔

﴿فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾(1) اَیِ النَّارُ مَاحَوْلَ الْمُسْتَوْقِدِ اِنْ جعلتها متعدیة (2) و الا امکن ان تکون مسندة الی مَا وَالتَّانِیْثُ لِاَنَّ مَاحَوْلَهُ اشْیَاءُ وَاَمَاکِنُ، (3) اَوْ اِلٰی ضَمِیْرِ النَّارِ. وَمَامَوْصُوْلَةٌ فِی مَعْنَی الْاَمْکِنَةِ نُصِبَ عَلَی الظَّرْفِ اَوْمَزِیْدَةٌ وَحَوْلَهُ ظَرْفٌ (4) وَتَالِیْفُ الْحَوْلِ لِلدَّوَرَانِ وَقِیْلَ لِلْعَامِ حَوْلٌ لِاَنَّه یَدُوْرُ.

ترجمہ:۔[پس جب روشن کر دیا اس کے ارد گرد کو] یعنی آگ نے جلانے والے کے ارد گرد کو اگر آپ بنائے اس (اضاءت) کو متعدی ورنہ ممکن ہے کہ ہو مسند ''ما'' کی طرف اور مؤنث اس لئے ہے کہ اس کے ارد گرد اشیاء اور اماکن ہیں. یا (مسند ہو) نار کی ضمیر کی طرف۔ اور ''ما'' موصولہ ہو بمعنی امکنہ، منصوب ہے بناء بر ظرفیت، یا زائدہ ہے اور ''حولہ'' ظرف ہے۔ اور ترکیب ''حول'' کی گھومنے کے لئے ہے اور کہا جاتا ہے سال کو ''حول'' کیونکہ وہ گھومتا ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''اضاءت'' میں دو احتمال بیان کئے ہیں (۱) ایک یہ کہ متعدی ہے اس میں ''اَلنَّار'' کی طرف راجع ضمیر اس کا فاعل ہے اور ''مَا حَوْلَه'' اس کا مفعول ہے (۲) کہ لازمی ہے پھر یا تو ''ما'' کی طرف مسند ہے اور یا ''اَلنَّار'' کی طرف راجع ضمیر کی طرف مسند ہے۔ پھر اس ثانی صورت میں دو احتمال ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ ''ما'' زائدہ ہے، دوسرا یہ کہ ''ما'' موصولہ ہے امکنہ کے معنی میں ہے بناء بر ظرفیت منصوب ہے۔ پھر لفظ حول کی لغوی تحقیق کی ہے۔

(1) اَضاء لازمی اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے، کہا جاتا ہے ''اَضَاءَ الشَّیُ'' بمعنی شی روشن ہوگئی۔ اور ''اَضَاءَ الشَّیُ غَیْرَه'' شی نے دوسری شی کو روشن کر دیا۔ ظاہر یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں ''اضاءت'' متعدی ہے اس میں ضمیر ہے اسی کی طرف مسند ہے اور وہ ضمیر نار کی طرف راجع ہے اور ''مَاحَوْلَه'' کا ''ما'' محلا منصوب ہے ''اضاءت'' کا مفعول بہ ہے اور ''حولہ'' اس کا صلہ ہوگا۔ اور ''ما'' موصوفہ بھی ہو سکتا ہے اور ''حولہ'' اس کے لئے صفت ہوگا اور ''حولہ'' کی ضمیر مستوقد کی طرف راجع ہے۔ قاضی صاحبؒ نے ''اَلنَّارُ مَاحَوْلَ الْمُسْتَوْقِدِ'' سے اسی بات کو بیان کیا ہے کہ ''اضاءت'' متعدی ہے اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جو کہ ''نار'' کی طرف راجع ہے اور ''حولہ'' کی ضمیر مستوقد کی طرف راجع ہے۔

(2) اور اگر ''اضاءت'' کو متعدی نہ قرار دیا جائے تو لازمی بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں ''ما'' کی طرف مسند ہوگا یعنی ''ما'' اس کا فاعل ہو۔ سوال یہ ہے کہ ''ما'' فاعل ہونے کی صورت میں ''اضاءت'' مذکر ہونا چاہئے کیونکہ لفظِ ''ما'' مذکر ہے حالانکہ ''اضاءت'' مؤنث ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''ما'' لفظاً اگرچہ مذکر ہے لیکن معنوی طور پر یہ اَمکنہ متعددہ اور اشیاء کثیرہ سے عبارت ہے، لہذا جماعت کے معنی میں ہونے کی وجہ سے مؤنث شمار ہوتا ہے، اس لئے اس کے فعل کو مؤنث ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں معنی ہوگا ''جب روشن ہوگئیں وہ مکانات اور وہ چیزیں جو مستوقد کے ارد گرد ہیں''۔

(3) اور یا"اضاءت" اپنی اس ضمیر کی طرف مسند ہے جو"النار" کی طرف [illegible] میں "ما" یا تو زائدہ ہے اور"حوله" ظرف لغو ہے"اضاءت" کے لئے، اور یا"ما" موصول ہے [illegible] "حوله" ظرف ہے محل صلہ میں واقع ہے، موصول باصلہ ملکر"اضاءت" کے لئے مفعول فیہ ہے کیونکہ موصول [illegible] ہے۔ اس صورت میں معنی ہوگا"جب آگ روشن ہوگئی ان اَمکنہ میں جو مستوقد کے ارد گرد [illegible]"۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ"حول" کی یہ ترکیب (حاء، واؤ، لام کی ترکیب) [illegible] کے لئے موضوع ہے چنانچہ"حَالُ الْاِنْسَانِ" بمعنی انسان کے وہ عوارض جو انسان کے ارد گرد گھومتے ہیں [illegible] کہ سال بھی گذرنے کے بعد پھر گھوم کر آتا ہے۔

﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾(1)جَوَابُ لَمَّا وَالضَّمِيْرُ لِلَّذِىْ، وَجَمْعُهُ لِلْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنٰى وَعَلٰى هٰذَا اِنَّمَا قَالَ بِنُوْرِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ لِاَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْ اِيْقَادِهَا(2)اَوِ اسْتِيْنَافٌ اُجِيْبَ بِهِ اِعْتِرَاضُ سَائِلٍ يَقُوْلُ مَا بَالُهُمْ شُبِّهَتْ حَالُهُمْ بِحَالِ مُسْتَوْقِدٍ اِنْطَفَاَتْ نَارُهُ،(3)اَوْ بَدَلٌ مِنْ جُمْلَةِ التَّمْثِيْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَيَانِ(4)وَالضَّمِيْرُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ لِلْمُنَافِقِيْنَ. وَالْجَوَابُ مَحْذُوْفٌ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى:"فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهٖ" لِلْاِيْجَازِ وَاَمْنِ الْاِلْتِبَاسِ(5)وَاِسْنَادُ الذَّهَابِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِمَّا لِاَنَّ الْكُلَّ بِفِعْلِهٖ اَوْ لِاَنَّ الْاِطْفَاءَ حَصَلَ بِسَبَبٍ خَفِىٍّ اَوْ اَمْرٍ سَمَاوِىٍّ كَرِيْحٍ اَوْ مَطَرٍ، اَوْ لِلْمُبَالَغَةِ،(6)وَلِذَالِكَ عُدِّىَ الْفِعْلُ بِالْبَاءِ دُوْنَ الْهَمْزَةِ لِمَا فِيْهَا مِنْ مَعْنَى الْاِسْتِصْحَابِ الْاِسْتِمْسَاكِ. يُقَالُ: ذَهَبَ السُّلْطَانُ بِمَالِهٖ اِذَا اَخَذَهُ وَمَا اَخَذَهُ اللّٰهُ وَاَمْسَكَهُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ،(7)وَلِذَالِكَ عُدِلَ عَنِ الضَّوْءِ الَّذِىْ هُوَ مُقْتَضَى اللَّفْظِ اِلَى النُّوْرِ فَاِنَّهُ لَوْ قِيْلَ ذَهَبَ اللّٰهُ بِضَوْئِهِمْ اِحْتَمَلَ ذَهَابَهُ بِمَا فِى الضَّوْءِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَبَقَاءَ مَا يُسَمّٰى نُوْرًا وَالْغَرَضُ اِزَالَةُ النُّوْرِ عَنْهُمْ رَاسًا.(8)اَلَا تَرٰى كَيْفَ قَرَّرَ ذَالِكَ وَاَكَّدَ بِقَوْلِهٖ:"وَتَرَكَهُمْ فِىْ ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ".

ترجمہ:۔ [لے گیا اللہ تعالیٰ نے ان کے نور کو] جواب ہے"لَمَّا" کا اور ضمیر (هم) "اَلَّذِىْ" کی طرف راجع ہے، اور جمع ذکر کرنا اس کو معنی پر محمول کرنے کی وجہ سے ہے اور اسی بناء پر کہا"بِنُوْرِهِمْ" اور نہیں کہا"بِنَارِهِمْ" کیونکہ یہ نور مراد ہے آگ جلانے سے۔ یا جملہ استینافیہ ہے جواب دیا گیا اس کے ذریعہ سائل کے سوال کا جو کہتا ہے"مَا بَالُهُمْ شُبِّهَتْ حَالُهُمْ بِحَالِ مُسْتَوْقِدٍ اِنْطَفَاَتْ نَارُهُ"۔ یا بدل ہے جملہ تمثیلیہ سے بیان کے طور پر، اور ضمیر دونوں وجہوں میں منافقین کے لئے ہے، اور جواب (لَمَّا کا) محذوف ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول"فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهٖ" میں اختصار اور التباس سے اَمن کی وجہ سے۔ اور ذہاب کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف اس لئے ہے کہ تمام کام اللہ تعالیٰ کے فعل سے ہوتے ہیں اور یا اس وجہ سے کہ اطفاء حاصل ہوا ہے سبب خفی کی وجہ سے، یا اَمر سماوی کی وجہ سے جیسے ہوا یا بارش۔ یا (نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف) مبالغہ کے لئے اور اسی وجہ سے متعدی کیا گیا فعل باء کے ساتھ نہ کہ ہمزہ کے ساتھ

کیونکہ اس میں ساتھ لے جانے اور مضبوطی سے پکڑنے کا معنی ہے، کہا جاتا ہے "ذهب السلطان بماله" [illegible]
لے، اور جس کو لے لے اللہ تعالیٰ اور اس کو روک دے تو کوئی چھڑانے والا نہیں اس کا، اور اسی وجہ سے [illegible] لفظ ضوء سے
جو متقضی ہے لفظ کا، نور کی طرف کیونکہ اگر کہا جاتا "ذهب الله بضوئهم" تو احتمال تھا [illegible] میں ہوتی
زیادتی، اور باقی رکھنے کا اس چیز کو جس کا نام رکھا جاتا ہے نور، اور غرض ازالہ ہے نور کا ان سے [illegible]
کیا اس کو اور مؤکد کیا اپنے قول "وتركهم في ظلمات لا يبصرون" سے۔

تشریح ۔قاضی صاحبؒ نے مذکورہ جملہ میں ترکیبی اعتبار سے تین احتمالات ذکر کرکے [illegible]
اور اس کے تین جوابات کو ذکر کیا ہے۔ پھر "بِنُوْرِهِمْ" کو باء کے ساتھ متعدی کرنے اور لفظ ضوء کے بجائے لفظ نور [illegible]
بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" میں تین احتمال ہیں۔(۱) یا تو یہ جواب ہے [illegible] میں مذکور "لَمَّا" کا اور "بِنُوْرِهِمْ" کی ضمیر "اَلَّذِیْ" کی طرف راجع ہے۔ باقی راجع و مرجع میں مطابقت کی تین توجیہات [illegible] میں گزر چکی ہیں یعنی یا تو "اَلَّذِیْ" بمعنی "اَلَّذِیْنَ" ہے اور یا "اَلَّذِیْ" سے جنس مستوقد مراد ہے اور یا لفظ فوج مقدر ہے۔ [illegible] توجیہات کے مطابق "اَلَّذِیْ" معنی جمع ہے اور معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ضمیر بھی جمع لائی گئی ہے۔

سوال یہ ہے کہ ماقبل میں "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" میں لفظ نار ہے جس کے مناسب اور ملائم یہ تو [illegible] "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنَارِهِمْ" کہتے نہ کہ "بِنُوْرِهِمْ" کیونکہ ضائع ہونے والی چیز وہی ہونی چاہئے جو اس سے پہلے حاصل کی گئی ہو اور [illegible] پہلے نار حاصل کی گئی ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ آگ جلانے سے مقصود بنفسہ نار نہیں بلکہ اس کی روشنی ہے کیونکہ مستوقد نے آگ روشنی حاصل کرنے کے لئے جلائی ہے تاکہ اس کی روشنی سے فائدہ حاصل کرلے اس لئے "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" میں مقصود (نور) کو ذکر کیا۔

(2)۔(۲) اور یا یہ جملہ استینافیہ ہے "لَمَّا" کا جواب نہیں۔ "لَمَّا" کا جواب مقدر ہے "اَیْ خَمَدَتْ نَارُهٗ"۔ اور جملہ استینافیہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے گویا سائل نے سوال کیا کہ کیا وجہ ہے کہ منافقین کے حال کو اس آگ جلانے والے کے حال کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو آگ جلائے اور وہ بجھ جائے؟ اللہ تعالیٰ نے "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" سے جواب دیا کہ جس طرح کہ آگ جلانے والے کی آگ بجھ جاتی ہے اسی طرح منافقین کا بھی ایمانی نور سلب کرلیا جاتا ہے۔ اس صورت میں "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" منافقین کی صفات میں سے ہوگا جیسا کہ ماقبل میں اس کو مستوقد کی صفت قرار دیا تھا۔

(3)۔(۳) اور یا یہ جملہ ماقبل جملہ تمثیلیہ سے بدل ہے یعنی "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهٗ خَمَدَتْ نَارُهٗ" مبدل منہ ہے اور "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" اس سے بدل ہے، چونکہ جملہ تمثیلیہ وجہ شبہ کے بارے میں مجمل ہے یعنی اس

ہیں منافقین اور مستوقدین میں وجہ مشابہت واضح نہیں اللہ تعالیٰ نے ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' سے اس کی وضاحت کردی کہ جس طرح کہ آگ جلانے والے کی آگ بجھ جاتی ہے وہ حیران و پریشان ہوکر رہ جاتا ہے اسی طرح منافقین کا بھی ایمانی نور سلب کرلیا جاتا ہے وہ حیران اور پریشان رہ جاتے ہیں، گویا یہ بدل بمنزلہ عطف بیان کے ہے کہ بدل سے مقصود متبوع کی وضاحت اور تفسیر ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''بِنُوْرِهِمْ'' کی ضمیران آخری دوصورتوں میں منافقین کی طرف راجع ہے اور ''لَمَّا'' کا جواب محذوف ہے ''اَیْ خَمِدَتْ نَارُہٗ''، حذفِ جواب کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ حذف میں اختصار ہے اور وجہ جواز یہ ہے کہ حذف کی صورت میں کسی قسم کا التباس نہیں آتا ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهٖ'' (پس جب وہ ان کو اپنے ساتھ لے گئے) میں ''لَمَّا'' کا جواب محذوف ہے تقدیری عبارت ہے ''فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهٖ فَعَلُوْا بِهٖ مَا فَعَلُوْا مِنْ اَنْوَاعِ الاَذٰی'' [یوسف:١٥] (یوسفؑ کے بھائیوں نے جب ان کو لے گیا تو کرلیا ان کے ساتھ وہ کچھ جوانہوں نے کرلیا یعنی مختلف قسم کی تکلیفیں دیں)۔

(5) مذکورہ بالا تین ترکیبوں میں سے دوسری اور تیسری ترکیب میں تو ''بِنُوْرِهِمْ'' کی ضمیر منافقین کی طرف راجع ہے اور منافقین واقعی مستحق ہیں کہ ان کے نور کو ختم کردیا جائے۔ لیکن پہلی ترکیب کے مطابق چونکہ ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' جواب ہے ''لَمَّا'' کا تو ''بِنُوْرِهِمْ'' کی ضمیر ''اَلَّذِیْ'' کی طرف راجع ہوگی جس سے مراد مستوقدین ہیں۔ تو سوال یہ ہے کہ مستوقدین نے تو کوئی ایسا عمل نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اس بات کے مستحق ہوجائیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے نور کو ختم کردے پھر اذہاب نور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کیوں کی گئی ہے؟

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے تین جواب دیئے ہیں (١) کہ مستوقدین نے اگرچہ کوئی برا عمل نہیں کیا ہے مگر چونکہ تمام حوادث (خواہ اس میں بندہ کے فعل کا دخل ہو یا نہ ہو) تخلیق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اس لئے مستوقدین کے نور کو ختم کرنے کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ (٢) دوسرا جواب یہ ہے کہ ذہاب نور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجازاً ہے اسناد الفعل الی المسبب کی قبیل سے ہے یعنی نسبت سبب کے بجائے سبب کو ایجاد کرنے والے کی طرف کی گئی ہے۔ پھر آگ کو بجھانے والا حقیقی سبب کبھی مخفی ہوتا ہے جیسے کوئی امر سماوی اور کبھی ظاہر ہوتا جیسے ہوا، بارش وغیرہ، دونوں صورتوں میں سبب کا موجد اللہ تعالیٰ ہے اس لئے نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ (٣) تیسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف اذہاب کی نسبت مبالغۃً ہے کیونکہ جس شی کو اللہ تعالیٰ لے جائے اور اپنے پاس روک لے اس کو کوئی نہیں لوٹا سکتا اس طرح اذہاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں مبالغہ پایا جاتا ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسی مبالغہ کی غرض سے ''ذَهَبَ'' کو باء کے ذریعہ متعدی کردیا۔ دراصل فعل لازم کو متعدی کرنے کی دوصورتیں ہیں (١) ایک یہ کہ اس سے باب افعال کا صیغہ بنایا جائے جیسے ''ذَهَبَ'' سے ''اَذْهَبَ''۔ (٢) دوسری صورت یہ ہے کہ فعل لازم کے معمول پر باء کو داخل کیا جائے جیسے ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' میں۔ ان دوصورتوں میں سے دوسری صورت میں مبالغہ

زیادہ ہوتا ہے کیونکہ ''ذھب'' سے ''اذھب'' بنانے کی صورت میں معنی ہوگا ''لے گیا اور زائل کر دیا''۔ اور باء سے متعدی کرنے کی صورت میں معنی ہوگا ''اس نے اپنے ساتھ لے گیا اور اپنے پاس روک لیا'' جیسا کہ ''ذھب السلطان بماله'' کا معنی ہے بادشاہ اس کا مال اپنے ساتھ لے لیا۔ پس آیت مبارکہ کا معنی ہوگا کہ ''اللہ تعالیٰ نے ان کے نور کو لے لیا اپنے پاس روک لیا'' اور جس کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس روک لے اس کو چھڑانے والا کوئی نہ ہوگا اس لئے اس صورت میں مبالغہ زیادہ ہے۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسی مبالغہ ہی کی غرض سے اللہ تعالیٰ نے ''بضوئهم'' کی بجائے ''بنورهم'' فرمایا ماقبل لفظ ''فَلَمَّا اَضَاءَتْ'' کا تقاضا یہ تھا کہ ''بِضَوْئِهِمْ'' کہتے کیونکہ یہ جملہ ''فَلَمَّا اَضَاءَتْ'' کا جواب ہے اس میں ضوء ہے تو جواب میں بھی ضوء ہونا چاہیے تھا۔ دراصل ضوء کامل روشنی کو کہتے ہیں اور نور مطلق روشنی کو کہتے ہیں لہذا نور بنسبت ضوء کے اور اضعف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کامل کا انتفاء انقص کے انتفاء کو مستلزم نہیں یعنی اگر ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِضَوْئِهِمْ'' کہتے تو معنی یہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ ان کی کامل روشنی کو لے گیا'' جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انقص روشنی کو بھی لے گیا ہو یعنی ممکن ہے کہ اب بھی کچھ روشنی ان کے پاس رہ گئی ہو۔ لیکن جب ''ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ'' کہا تو اس کا معنی ہے کہ ''اللہ تعالیٰ ان کی مطلق روشنی کو لے گیا'' یعنی ان کے پاس نہ کامل روشنی رہی ہے اور نہ انقص۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مبالغہ زیادہ ہے اور یہاں غرض بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے نور بالکلیہ زائل کر دیا۔

(9) اسی غرض (کہ ان کا نور بالکلیہ زائل کر دیا گیا) کو اگلے جملے (وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ) سے مؤکد اور مقرر کر دیا ہے کیونکہ واؤ عاطفہ درمیان میں لایا ہے اور عطف کبھی تفسیر کے لئے ہوتا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے آگلی عبارت میں اس تاکید کی چار وجوہ ذکر کی ہیں (۱) ظلمت کو ذکر کیا جو عدم نور بالکلیہ کا نام ہے (۲) ظلمات کو جمع ذکر کیا ہے گویا وہ ظلمت ایک نہیں بلکہ متعدد ظلمتیں تہہ بہ تہہ ہیں (۳) ظلمات کو نکرہ ذکر کیا اور تنکیر تعظیم کے لئے کہ وہ ظلمت اتنی شدید اور عظیم ہے جس کی کوئی حد نہیں (۴) ''ظُلُمَاتٍ'' کو ''لَا يُبْصِرُوْنَ'' کے ساتھ متصف کیا ہے یعنی وہ ظلمت اتنی شدید ہے کہ دو آدمی ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتے۔

﴿وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ﴾ (1) فَذَكَرَ الظُّلْمَةَ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ النُّوْرِ وَانْطِمَاسُهُ بِالْكُلِّيَّةِ وَجَمَعَهَا وَنَكَّرَهَا وَوَصَفَهَا بِاَنَّهَا ظُلْمَةٌ خَالِصَةٌ لَا يَتَرَاءَى فِيْهَا شَبْحَانِ، (2) وَتَرَكَ فِي الْاَصْلِ بِمَعْنَى طَرَحَ وَخَلّٰى وَلَهُ مَفْعُوْلٌ وَاحِدٌ فَضُمِّنَ مَعْنَى صَيَّرَ فَجَرٰى مَجْرَى اَفْعَالِ الْقُلُوْبِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمَاتٍ" وَقَوْلِ الشَّاعِرِ: فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ. (3) وَالظُّلْمَةُ مَاخُوْذَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: مَاظَلَمَكَ اَنْ تَفْعَلَ كَذَا اَيْ مَامَنَعَكَ لِاَنَّهَا تَسُدُّ الْبَصَرَ وَتَمْنَعُ الرُّؤْيَةَ. وَظُلُمَاتُهُمْ ظُلْمَةُ الْكُفْرِ وَظُلْمَةُ النِّفَاقِ وَظُلْمَةُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ "يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" (4) اَوْ ظُلْمَةُ الضَّلَالِ وَظُلْمَةُ سَخَطِ اللّٰهِ وَظُلْمَةُ الْعِقَابِ السَّرْمَدِ اَوْ ظُلْمَةٌ شَدِيْدَةٌ كَاَنَّهَا ظُلُمَاتٌ مُتَرَاكِمَةٌ.

ترجمہ:۔ [اور چھوڑا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں دیکھتے] پس ذکر کیا ظلمت کو جو کہ نور کا نہ ہونا ہے اور ختم ہونا ہے اس کا بالکلیہ۔ اور جمع ذکر کیا اس کو اور نکرہ ذکر کیا اور متصف کیا اس کو کہ وہ خالص ظلمت ہے نہیں دیکھتے ایک دوسرے کو درجۂ۔ اور ''تَرَکَ'' اصل میں ''طَرَحَ'' اور ''خَلّٰی'' کے معنی میں ہے اور اس کے لئے ایک مفعول ہے، پھر تضمین کردی گئی اس میں ''صَیَّرَ'' کے معنی کی پس یہ قائم مقام ہوا افعال قلوب کا جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وَتَرَکَهُمْ فِیْ ظُلُمَاتٍ'' اور شاعر کا قول ''فَتَرَکْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ یَنُشْنَهُ'' اور ''ظلمة'' ماخوذ ہے ان کے قول ''مَاظَلَمَکَ اَنْ تَفْعَلَ کَذَا'' یعنی کس چیز نے تجھے روکا، کیونکہ ظلمت بند کردیتی ہے بینائی کو اور روک دیتی ہے دیکھنے کو۔ اور کفار کی ظلمتوں سے مراد، کفر کی ظلمت، نفاق کی ظلمت، قیامت کے دن کی ظلمت ہے، جس دن تو دیکھے گا مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کو کہ دوڑتا ہوگا ان کا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب۔ یا گمراہی کی ظلمت، اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی ظلمت اور ہمیشہ کے عذاب کی ظلمت ہے۔ یا مراد شدید ظلمت ہے گویا وہ ظلمتیں ہیں تہہ بہ تہہ۔

تشریح:۔ اس سے پہلے ہم کہہ چکے کہ اس جملہ سے اذہاب نور بالکلیہ کی تاکید ہوتی ہے یہاں قاضی صاحبؒ نے اس تاکید کی وہ چاروں وجوہ ذکر کی ہیں جن کو اوپر ہم بیان کرچکے۔ پھر لفظ ''تَرَکَ'' کی تحقیق کی ہے۔ پھر لفظ ''ظلمة'' کے ماخوذ منہ اور لغوی معنی اور ''ظلمات'' کو جمع لانے کی توجیہ ذکر کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اس جملہ کو ماقبل (ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ) کے لئے تاکید قرار دیا ہے اور چار وجوہ تاکید کو ذکر کیا ہے۔ (۱) ظلمت کو ذکر کیا جو عدم نور بالکلیہ کا نام ہے اور نور کا بالکلیہ مٹ جانے کا نام ہے۔ (۲) ظلمات کو جمع ذکر کیا ہے گویا وہ ظلمت ایک نہیں بلکہ متعدد ظلمتیں تہہ بہ تہہ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نور بالکلیہ معدوم ہوتا ہے۔ (۳) ظلمات کو نکرہ ذکر کیا اور تنکیر تعظیم کے لئے کہ وہ ظلمت اتنی شدید اور عظیم ہے جس کی کوئی حد نہیں جس سے نور کا بالکلیہ معدوم ہونا ظاہر ہے۔ (۴) ''ظُلُمَاتٍ'' کو ''لَایُبْصِرُوْنَ'' کے ساتھ متصف کیا ہے یعنی وہ ظلمت اتنی شدید ہے کہ دو آدمی ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جس وقت کہ نور بالکلیہ معدوم ہو۔

(2) قاضی صاحبؒ لفظ ''تَرَکَ'' کی لغوی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ''تَرَکَ'' بمعنی ''طَرَحَ'' (پھینک دیا) اور بمعنی ''خَلّٰی'' (خالی کردیا) ہے، اس صورت میں یہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ پھر اس میں ''صَیَّرَ'' کے معنی کی تضمین کی گئی اسلئے اب یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ پس یہ افعال قلوب کے قائم مقام ہے جس طرح کہ افعال قلوب کے دو مفعولوں میں سے ایک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں اسی طرح ''تَرَکَ'' کے دو مفعولوں میں سے ایک پر اکتفاء جائز نہیں۔ ''تَرَکَ'' کے متعدی بدو مفعول پر استشہاد کے طور پر قاضی صاحبؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں (۱) ''تَرَکَهُمْ فِیْ ظُلُمَاتٍ لَایُبْصِرُوْنَ'' میں ''هم'' ضمیر مفعول اول ہے اور ''فِیْ ظُلُمَاتٍ''، ''مُسْتَقِرِّیْنَ'' کے ساتھ متعلق ہو کر مفعول ثانی ہے۔ دوسری مثال شاعر کا شعر ہے: ''فَتَرَکْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ یَنُشْنَهُ :: مَابَیْنَ قُلَّةِ رَاسِهٖ وَالْمِعْصَمِ'' (پس میں نے مدجج (اس آدمی کا نام ہے جس

کوشامر نے قتل کیا تھا) کو چھوڑ دیا درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں کہ وہ لوٹ رہے تھے اس کے اس کے ہاتھ پاؤں ... درمیان ہے)۔"ترکھُمْ" میں ھاضمیر مفعول اول ہے اور"جزر السباع" مفعول ثانی ہے۔

ف۔قاضی صاحبؒ نے دوسری مثال اس لئے پیش کی ہے کہ پہلی مثال اس بات میں قطعی نہیں ہے کہ"ترک" بمعنی صیر دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ"ترک" بمعنی"طرح" ہواور"فی ظلمات" اور"لایبصرون""ھم" ضمیر سے حال ہوں۔جبکہ شعر اس بات میں قطعی ہے کہ"ترک" بمعنی صیر متعدی بدو مفعول ہے "جزر السباع" معرفہ ہے حال نہیں بن سکتا اس لئے اس کا"ترک" کے لئے مفعول ثانی ہونا متعین ہے۔

(3)"ظُلْمَۃ" منقول ہے ظلم بمعنی منع سے،کہا جاتا ہے"مَا ظَلَمَکَ اَنْ تَفْعَلَ کَذَا" (کس چیز نے تجھے فلاں کام کرنے سے منع کیا)۔پھر اندھیرے کو ظلمت اس لئے کہتے ہیں کہ اندھیرا بھی بصر کی رؤیت کو روکتا اور منع کرتا ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ مقتضی ہے کہ منافقین کے لئے متعدد ظلمتیں ہوں خواہ"بِنُوْرِھِمْ" کی ضمیر منافقین کی طرف راجع ہو یا مستوقدین کی طرف۔دوسری صورت میں تو ظاہر ہے کہ رات کی تاریکی،بادل کی تاریکی،اور بادل کے تہہ بہ تہہ ہونے کی تاریکی ہے۔پہلی صورت میں اس لئے منافقین کے لئے متعدد ظلمتیں ثابت ہوتی ہیں کہ منافقین کو تشبیہ دی ہے ان لوگوں کے ساتھ جن کو متعدد ظلمتوں (رات کی ظلمت،بادل کی ظلمت،بادل کے تہہ بہ تہہ ہونے کی ظلمت) میں چھوڑ دیا گیا ہو،لہذا مشبہ (منافقین) کے لئے بھی متعدد ظلمتیں ہوں گی۔اب سوال یہ ہے کہ منافقین کی متعدد ظلمتوں سے کیا مراد ہے؟

قاضی صاحبؒ نے تین احتمالات بیان کئے ہیں(۱) متعدد ظلمتوں سے مراد ظلمت کفر،ظلمت نفاق اور قیامت کے دن کی ظلمت جس دن مؤمن مردوں اور عورتوں کے سامنے اور دائیں جانب نور دوڑتا ہوگا،اور منافقین ظلمت میں ہوں گے۔

ف:۔قاضی صاحبؒ نے"يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ"(الحدید:۱۲) سے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ قیامت کے دن ظلمت عام نہیں کہ مؤمنوں کو بھی شامل ہو بلکہ منافقین کے ساتھ خاص ہے۔سوال یہ ہے کہ منافقین کی ظلمتوں میں قیامت کے دن کی ظلمت کو بھی شمار کیا ہے حالانکہ قیامت کے دن کی ظلمت تو آئندہ زمانے میں آئے گی جبکہ"تَرَکَ" فعل ماضی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ظلمتوں میں چھوڑ دیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ قیامت کے دن والی ظلمت ان کے لئے دنیا میں بھی تھی مگر اس کا ظہور قیامت کے دن ہوگا جیسا کہ مؤمن کے لئے دنیا میں نور ہے مگر اس کا ظہور قیامت کے دن ہوگا اس طرح یہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

(4)۔(۲) متعدد ظلمتوں سے مراد گمراہی کی ظلمت،اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی ظلمت،اور دائمی عذاب کی ظلمت۔(۳) ظلمتیں متعدد نہیں ایک ہے مگر وہ اتنی شدید ہے گویا کئی ظلمتیں تہہ بہ تہہ ہیں اس لئے اس کے لئے جمع کا صیغہ"ظُلُمَات" استعمال فرمایا۔

ف:۔"ظلمة الكفر" اور"ظلمة الضلال" میں اضافت از قبیل اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ ہے جیسا کہ"لُجَيْنُ الْمَاءِ" میں مشبہ بہ

کو مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے کیونکہ اس کی اصل "مَاءٌ کَاللُّجَیْنِ" ہے (پانی ہے چاندی کی طرح)۔ پھر مشبہ بہ (اَللُّجَیْنِ) کو مشبہ (ماءٌ) کی طرف مضاف کیا۔

(1) وَمَفْعُوْلُ لَایُبْصِرُوْنَ مِنْ قَبِیْلِ الْمَطْرُوْحِ الْمَتْرُوْکِ فَکَاَنَّ الْفِعْلَ غَیْرُ مُتَعَدٍّ، (2) وَالْاٰیَۃُ مَثَلٌ ضَرَبَہُ اللّٰہُ لِمَنْ اٰتَاہُ ضَرْبًا مِنَ الْهُدٰی فَاَضَاعَهٗ وَلَمْ یَتَوَصَّلْ بِهٖ اِلٰی نَعِیْمِ الْاَبَدِ فَبَقِیَ مُتَحَیِّرًا مُتَحَسِّرًا، (3) تَقْرِیْرًا وَتَوْضِیْحًا لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الْاٰیَۃُ الْاُوْلٰی (4) وَیَدْخُلُ تَحْتَ عُمُوْمِهٖ هٰؤُلَاءِ الْمُنَافِقُوْنَ فَاِنَّهُمْ اَضَاعُوْا مَا نَطَقَتْ بِهٖ اَلْسِنَتُهُمْ مِنَ الْحَقِّ بِاسْتِبْطَانِ الْکُفْرِ وَاِظْهَارِهٖ حِیْنَ خَلَوْا اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ وَمَنْ اٰثَرَ الضَّلَالَۃَ عَلَی الْهُدَی الْمَجْعُوْلِ لَهٗ بِالْفِطْرَۃِ اَوِ ارْتَدَّ عَنْ دِیْنِهٖ بَعْدَمَا اٰمَنَ. وَمَنْ صَحَّ لَهٗ اَحْوَالُ الْاِرَادَۃِ فَادَّعٰی اَحْوَالَ الْمَحَبَّۃِ فَاَذْهَبَ اللّٰہُ عَنْهُ مَا اَشْرَقَ عَلَیْهِ مِنْ اَنْوَارِ الْاِرَادَۃِ، (5) اَوْمَثَلٌ لِاِیْمَانِهِمْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَعُوْدُ عَلَیْهِمْ بِحَقْنِ الدِّمَاءِ وَسَلَامَۃِ الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ وَمُشَارَکَۃِ الْمُسْلِمِیْنَ فِی الْمَغَانِمِ وَالْاَحْکَامِ بِالنَّارِ الْمُوْقَدَۃِ لِلْاِسْتِضَاءَۃِ، وَلِذَهَابِ اَثَرِهٖ وَانْطِمَاسِ نُوْرِهٖ بِاِهْلَاکِهِمْ وَاِفْشَاءِ حَالِهِمْ بِاِطْفَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی اِیَّاهَا وَاِذْهَابِ نُوْرِهَا.

ترجمہ: ۔اور مفعول "لَایُبْصِرُوْنَ" کا نا قابل توجہ ہے جس کو چھوڑ دیا گیا گویا کہ فعل متعدی نہیں۔اور یہ آیت مثال ہے بیان کیا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے لئے جس کو دی ہو اللہ تعالیٰ نے کچھ ہدایت پھر اس نے ضائع کیا ہو اس کو اور نہیں وسیلہ بنایا ہو اس کو ابدی نعمتوں تک پہنچنے کا پس وہ باقی رہا حیران حسرت زدہ ہو کر، اس مضمون کی تقریر اور توضیح کے لئے جس کو متضمن ہے پہلی آیت، اور داخل ہوں گے اس کے عموم کے تحت یہ منافقین، کیونکہ انہوں نے ضائع کیا وہ جس کے ساتھ ان کی زبانیں بولیں یعنی حق، کفر کو چھپانے کے ساتھ اور اس کو ظاہر کرنے کے ساتھ جب وہ الگ ہو جاتے ہیں اپنے سرداروں کے ساتھ، اور جس نے ترجیح دی ضلالت کو اس ہدایت پر جو اس کے لئے بنائی گئی تھی فطرت کے طور پر، یا وہ جو مرتد ہوا اپنے دین سے بعد اس کے کہ ایمان لایا، اور وہ جس کے لئے ثابت ہو گئے ارادت کے احوال، پھر اس نے دعویٰ کیا محبت کے احوال کا، پس لے لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے وہ احوال جو روشن کئے تھے اس پر یعنی ارادت کے انوار۔ یا یہ مثال ہے ان کے ایمان کی اس حیثیت سے کہ وہ (ایمان) لوٹے گا ان پر حفاظت خون کے ساتھ اور سلامتی اموال واولاد کے ساتھ اور مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے کے ساتھ غنیموں اور احکام میں، آگ کے ساتھ جو جلائی گئی ہے روشنی حاصل کرنے کے لئے، اور (تشبیہ ہے) اس ایمان کے اثر کے چلے جانے کی اور مٹ جانے اس کے نور کی ان کو ہلاک کرنے کے ساتھ اور ان کے حال کے فاش کرنے کے ساتھ بجھانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو اور لے جانے کے ساتھ اس کے نور کو۔

تشریح: ۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ "لَایُبْصِرُوْنَ" فعل متعدی کو لازمی کے درجہ میں اتار دیا گیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ مذکورہ آیت مبارکہ تشبیہ تمثیلی پر محمول ہے اور اس کے تحت میں چار فرقے داخل ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ آیت مبارکہ میں تشبیہ مفرق ہو۔

(1) قاضی صاحبؒ ''لَا یُبْصِرُوْنَ'' کے مفعول کو ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان فرمار ہے ہیں کہ ''لَا یُبْصِرُوْنَ'' کا مفعول ذکر تو نہیں ہے مقدر منوی بھی نہیں بلکہ مطروح اور متروک ہے یعنی ''لَا یُبْصِرُوْنَ'' فعل متعدی ہے مگر اس کو لازم کے درجہ میں اُتار دیا گیا ہے گویا یہ فعل متعدی ہی نہیں ہے۔ مقصد علی سبیل المبالغہ یہ ثابت کرنا ہے کہ ان لوگوں سے نفس دیکھنے کا صدور نہیں ہو رہا ہے یعنی ان کی آنکھیں ہی نہیں ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت نظیر ہے ہر اس شخص کی جس کو ایک طرح کی ہدایت دی گئی ہو مثلاً فطرت سلیمہ، دلائل عقلیہ ونقلیہ عطاء کیا گیا ہو اور اس نے اس کو ضائع کر دیا ہو اور وہ اس ہدایت کے ذریعہ ابدی نعمتوں تک نہ پہنچا ہو اس لئے وہ حیران اور خائب وخاسر رہ گیا ہو۔

(3) اور اس آیت سے گذشتہ آیت (اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَۃَ بِالْھُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُھُمْ وَمَا کَانُوْا مُھْتَدِیْنَ) کے مضمون کی تقریر اور توضیح بھی ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ گذشتہ آیت کا مضمون یہ ہے کہ منافقین نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور وہ گمراہی پر قائم رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک معقولی معنی ہے، باری تعالیٰ نے اس معقولی معنی کو تمثیل مذکور کے ذریعہ محسوس کی صورت میں پیش کیا۔ گذشتہ آیت کی تقریر اور توضیح تشبیہ المعقول بالمحسوس سے مستفاد ہے۔

(4) چونکہ یہ مثل اور نظیر عام ہے ہر اس شخص کو شامل ہے جس کو ایک طرح کی ہدایت ملی ہو اس نے اس کو ضائع کر دیا ہو، اس عموم کے تحت منافقین بھی داخل ہیں ان کو بھی ایک طرح کی ہدایت ملی تھی کہ انہوں نے نبی علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ کے سامنے کلمہ حق کا تکلم کیا تھا۔ مگر ایک تو دل میں کفر پوشیدہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے اس ہدایت کو ضائع کر دیا، دوسرا یہ کہ وہ اپنے سرداروں کے پاس جا کر کفر کا اظہار کرتے تھے، اس طرح ان کی یہ ہدایت ضائع ہوگئی۔ اسی طرح اس عموم کے تحت وہ شخص بھی داخل ہے جو گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دے وہ ہدایت جو اس کو فطرت سلیمہ کی شکل میں قدرت کی جانب سے ملی تھی۔ اور وہ شخص بھی اس عموم کے تحت داخل ہے جو ایمان لانے کے بعد دین اسلام سے مرتد ہو گیا ہو (نَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْ کُلِّ زَلَّۃٍ)۔ اسی طرح وہ شخص بھی اس عموم کے تحت داخل ہے جس کو احوال ارادت حاصل ہوں مگر وہ احوال محبت کا دعویٰ کرے، یوں اللہ اس کے اس جھوٹے دعویٰ محبت کی وجہ سے اس سے ارادت کے انوار کو بھی ختم کر دیتے ہیں۔

ف:۔ ارادت نفس کو خواہشات سے روکنے اور اللہ تعالیٰ کی قضاء پر راضی رکھنے کو کہتے ہیں، یہ سلوک کی ابتداء ہے۔ اور محبت یہ ہے کہ اپنے احوال کو باری تعالیٰ کی تلاش میں فنا کر دے، یہ سلوک کی انتہاء ہے۔

ف:۔ مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تشبیہ مرکب ہے۔ تشبیہ کی دو قسمیں ہیں۔ تشبیہ مرکب، تشبیہ مفرق۔ تشبیہ مرکب یہ ہے کہ ایک طرف کے افراد میں سے ایک ایک کا دوسری طرف کے ایک ایک فرد کے ساتھ مشابہ ہونے سے قطع نظر چند اُمور کے مجموعہ کو دوسرے چند اُمور کے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اور تشبیہ مفرق یہ کہ مشبہ کی جانب میں بھی چند اُمور ہوں اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی

۔ پھر ایک جانب کے ایک ایک امر کو دوسری جانب کے ایک ایک امر کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔

مذکورہ بالا تمثیل تشبیہ مرکب اس طرح ہے کہ مشبہ بہ کی جانب میں چار امور ہیں (۱) روشنی کا حاصل ہونا (۲) آگ بجھنے سے اس روشنی کا زائل ہونا (۳) آگ جلانے سے جو روشنی مطلوب تھی اس سے محروم ہونا (۴) حیرت اور حسرت میں باقی رہ جانا۔ اسی طرح مشبہ کی جانب میں بھی چار امور ہیں (۱) ایک طرح کی ہدایت کا حاصل ہونا (۲) اس ہدایت کو ضائع کرنا (۳) ابدی نعمتوں سے محروم ہوجانا (۴) حیرت اور حسرت میں باقی رہ جانا۔ چونکہ اس میں ایک مجموعہ سے منتزع کیفیت کو دوسرے مجموعہ سے منتزع کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اس لئے یہ تشبیہ مرکب ہے۔ پھر تشبیہ مرکب میں کبھی ایک جانب کا ہر ہر جزء دوسری جانب کے اس کے مقابل جزء کے ساتھ مشابہ ہوتا ہے اور کبھی ہر ہر جزء میں مشابہت نہیں ہوتی ہے۔

(5) ''او مثل لایمانهم الخ'' سے قاضی صاحبؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ تشبیہ مفرق بھی ہوسکتی ہے، وہ اس طرح کہ منافقین کا ایمان اس حیثیت سے کہ اس نے ان کے خون، اموال، اولاد کو محفوظ کرلیا اور غنیمتوں میں اور بہت سارے دیگر احکام میں ان کو مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے کا فائدہ دیا۔ اس کو تشبیہ دی اس آگ کے ساتھ جو جلائی گئی اس حیثیت سے کہ اس آگ نے مستوقدین کو روشنی پہنچانے کا فائدہ دیا۔ اسی طرح ایمان کے اُثر کا ختم ہوجانا اور اس کے نور کا مٹ جانا اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہلاک کردیا یا ان کے راز کو فاش کیا اس کو تشبیہ دی آگ کے بجھانے کے ساتھ جس سے بھی بجھنے کے بعد فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ یوں ایک جانب کی ایک ایک شی کو دوسری جانب کی ایک ایک شی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے یہ تشبیہ مفرق ہے۔

ف:۔ عبارت میں ''وَاِفْشَاءِ حَالِهِمْ'' کی بجائے ''اَوْاِفْشَاءِ حَالِهِمْ'' زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ہم نے تشریح اسی کے مطابق کی ہے۔

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ (1) لَمَّا سَدُّوْا مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْاِصَاخَةِ اِلَى الْحَقِّ وَاَبَوْا اَنْ يَّنْطِقُوْا بِهٖ اَلْسِنَتَهُمْ وَيَتَبَصَّرُوا الْآيَاتِ بِاَبْصَارِهِمْ جُعِلُوْا كَاَنَّمَا اُيِّفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَتْ قُوَاهُمْ. (2) كَقَوْلِهٖ: صُمٌّ اِذَا سَمِعُوْا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهٖ:: وَاِنْ ذُكِرْتُ بِسُوْءٍ عِنْدَهُمْ اَذِنُوْا. وَكَقَوْلِهٖ: اَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا اُرِيْدُهٗ:: وَاَسْمَعُ خَلْقِ اللّٰهِ حِيْنَ اُرِيْدُ. (3) وَاِطْلَاقُهَا عَلَيْهِمْ عَلٰى طَرِيْقَةِ التَّمْثِيْلِ لَا الْاِسْتِعَارَةِ، اِذْ مِنْ شَرْطِهَا اَنْ يُّطْوٰى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ بِحَيْثُ يُمْكِنُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَوْلَا الْقَرِيْنَةُ، كَقَوْلِ زُهَيْرٍ: لَدٰى اَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ:: لَهٗ لِبَدٌ اَظْفَارُهٗ لَمْ تُقَلَّمِ (4) وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْمُفْلِقِيْنَ السَّحَرَةَ يَضْرِبُوْنَ عَنْ تَوَهُّمِ التَّشْبِيْهِ صَفْحًا، كَمَا قَالَ اَبُوْ تَمَّامِ الطَّائِيُّ: وَيَصْعَدُ حَتّٰى يَظُنَّ الْجَهُوْلُ:: بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ. (5) وَهٰهُنَا وَاِنْ طُوِيَ ذِكْرُهٗ بِحَذْفِ الْمُبْتَدَا لٰكِنَّهٗ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهٖ وَنَظِيْرُهٗ: اَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ:: فَتْخَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ.

ترجمہ:۔ [وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں اندھے ہیں] جب انہوں نے بند کئے اپنے کان حق کی طرف لگانے سے اور انکار کیا کہ بولیں اس حق کے ساتھ ان کی زبانیں اور دیکھیں آیتیں اپنی آنکھوں سے، تو بنادئے گئے گویا معطل ہوچکے ہیں ان کے حواس، اور ختم ہوچکی ہوں

ان کی قوتیں جیسا شاعر کا قول "صُمٌّ اِذَا سَمِعُوْا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهٖ:: وَاِنْ ذُكِرْتُ بِسُوْءٍ عِنْدَهُمْ اَذِنُوْا" اور شاعر کا قول "اَصَمُّ عَنِ الشَّیْءِ الَّذِیْ لَا اُرِیْدُهٗ:: وَاَسْمَعُ خَلْقِ اللّٰهِ حِیْنَ اُرِیْدُ" اور اس کا اطلاق ان پر تمثیل کے طریقہ پر ہے نہ کہ استعارہ کے طریقہ پر، کیونکہ استعارہ کی شرط میں سے یہ ہے کہ ترک کر دیا جائے مستعارلہ کا ذکر اس طور پر کہ ممکن ہو حمل کرنا کلام کا مستعار منہ پر اگر قرینہ نہ ہو، جیسے زہیر کا قول "لَدٰی اَسَدٍ شَاكِی السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ:: لَهٗ لِبَدٌ اَظْفَارُهٗ لَمْ تُقَلَّمِ"۔ اور اسی وجہ سے تو دیکھے گا حیران کن کلام لانے والے اور جادو بیان لوگ کہ وہ اعراض کرتے ہیں تو ہم تشبیہ سے اعراض کرنا، جیسا کہ کہا ابو تمام طائی نے "وَيُصَعِّدُ حَتّٰى يَظُنَّ الْجَهُوْلُ:: بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِی السَّمَاءِ"۔ اور یہاں اگرچہ ترک کر دیا اس کا ذکر حذف مبتداء کے ساتھ لیکن وہ حکم میں منطوق کے ہے اور اس کی نظیر "اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ:: فَتْخَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ" ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ منافقین تو بہرے، گونگے اور اندھے نہیں تھے پھر ان کو بہرے، گونگے اور اندھے کیوں کہا گیا ہے؟ اور اپنے جواب کی تائید میں دو اشعار پیش کئے ہیں۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ آیت مبارکہ تشبیہ پر محمول ہے استعارہ پر محمول نہیں ہے۔

(1) باری تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ لوگ بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ منافقین تو سنتے تھے، بولتے تھے اور دیکھتے تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو بہرے، گونگے اور اندھے کیوں کہا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ قاعدہ ہے کہ جس چیز سے کوئی فائدہ مطلوب ہو اگر اس سے وہ فائدہ حاصل نہ ہو تو اس چیز کو معدوم سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہاں اسی قاعدہ کے تحت "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ" کہا گیا ہے۔ کیونکہ کانوں سے مطلوبہ فائدہ حق کی طرف توجہ کر کے سننا ہے منافقین نے اپنے کانوں کو حق (قرآن مجید) کی طرف لگا کر سننے سے بند کر دئے تھے اس لئے ان کو "صُمٌّ" کہا۔ اسی طرح زبان سے فائدہ مطلوبہ یہ ہے کہ اس سے حق بات کا تکلم کرے انہوں نے حق بولنے سے انکار کیا تھا اس لئے ان کو "بُكْمٌ" کہا۔ اسی طرح آنکھ سے مطلوبہ فائدہ اللہ تعالیٰ کی آیات کو دیکھنا ہے انہوں نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں کو نہیں دیکھا اس لئے ان کو "عُمْیٌ" کہا۔ گویا ان کے اعضاء آفت زدہ ہیں اور ان کی مذکورہ قوتیں معدوم ہیں۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: وقال سیدی الجنید قدس سرہ: صموا عن فهم ما سمعوا وابكموا عن عبارة ما عرفوا وعموا عن البصيرة فيما اليه دعوا (روح المعانی: ۱/ ۲۳۰)

(2) قاضی صاحبؒ نے دو اشعار پیش کئے ہیں اس بات کی تائید میں کہ جس شئ پر فائدہ مطلوبہ مرتب نہ ہو اس کو معدوم سمجھا جاتا ہے، پہلا شعر یہ ہے۔ "صُمٌّ اِذَا سَمِعُوْا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهٖ:: وَاِنْ ذُكِرْتُ بِسُوْءٍ عِنْدَهُمْ اَذِنُوْا"۔ یعنی جب حاسدین میرے بارے میں کوئی خیر کی بات سن لیتے ہیں تو وہ بہرے بن کر اس کو چھپا لیتے ہیں اور اگر میرے بارے میں کوئی بری بات سن لیتے ہیں تو اس کو کان لگا کر سن لیتے ہیں اور لوگوں میں مشہور کرتے ہیں۔ دیکھیں اس شعر میں حاسدین کو "صُمٌّ" بھی کہا ہے اور "اذنوا" بھی کہا ہے۔ ان میں سننے کی قوت ہونے کے باوجود "صُمٌّ" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سننے سے جو فائدہ مطلوب ہے وہ فائدہ اس پر مرتب

نہیں اس لئے ان کو بہرے کہا۔

دوسرا شعر یہ ہے "اَصَمُّ عَنِ الشَّیْ ءِ الَّذِیْ لااُرِیْدُہٗ:: وَاَسْمَعُ خَلْقِ اللّٰہِ حِیْنَ اُرِیْدُ"۔(میں سب سے زیادہ بہرا ہوں اس شی کے سننے سے جس کا میں ارادہ نہ کروں اور سب سے زیادہ سننے والا ہوں جب میں سننے کا ارادہ کروں)۔دیکھیں شاعر نے خودکو "اصم" (سب سے زیادہ بہرہ) بھی کہا ہے اور "اسمع" (سب سے زیادہ سننے والا) بھی کہا، پس "اصم" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سننے سے جو فائدہ مطلوب ہے اس کے سننے پر وہ فائدہ مطلوبہ مرتب نہیں اس لئے خودکو "اصم" کہا۔

(3) پھران الفاظ (صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ) کا اطلاق منافقین پر علی سبیل التشبیہ ہے اس لئے مشبہ بہ الفاظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہیں یعنی یہ لوگ بہروں، گونگوں، اندھوں کی طرح ہیں۔اور یہ اطلاق علی سبیل الاستعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ تصریحیہ کے لئے شرط یہ ہے کہ مستعارلہ (مشبہ) نہ لفظاً اور نہ تقدیراً مذکور ہو اور نہ منوی ہو، اور قرینہ نہ ہونے کی صورت میں کلام کو مستعار منہ (مشبہ بہ) معنی پر حمل کرنا واجب ہو جیسے زہیر شاعر کا شعر ہے: "لَدَی اَسَدٍ شَاکِی السِّلاحِ مُقَذَّفٍ:: لَہٗ لِبَدٌ اَظْفَارُہٗ لَمْ تُقَلَّمِ" (موت نے ایسے شیر کے پاس پڑاؤ ڈالا ہے جو تیز اسلحہ والا ہے جنگوں میں پھینکا ہوا ہے اس کی گردن پر بال ہیں اس کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں) اس شعر میں تشبیہ نہیں استعارہ ہے کیونکہ "اسد" مشبہ بہ ہے اور مشبہ (رجل شجاع) مذکور نہیں، اگر قرینہ (شاکی السّلاح) نہ ہوتا تو کلام مشبہ بہ پر حمل کرنا واجب ہوتا اس لئے یہ استعارہ ہے تشبیہ نہیں۔

ف:۔تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوتے ہیں اور دونوں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوتے ہیں جیسے "زیدٌ کالاسدِ" میں زید اور اسد دونوں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہیں۔اور استعارہ میں صرف مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے مشبہ کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے اور کلام غیر موضوع لہ معنی پر محمول ہوتا ہے جیسے "رایتُ اسداً یرمی" میں اسد سے انسان مراد ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے (کہ استعارہ میں شرط ہے کہ مستعارلہ مذکور نہ ہو) آپ عجیب کلام پیش کرنے والے اور جادو جیسا اثر رکھنے والا کلام پیش کرنے والے لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ تو ہم تشبیہ سے کامل طور پر اعراض کر رہے ہوتے ہیں جیسے ابوتمام کا شعر ہے: "وَیَصْعَدُ حَتّٰی یَظُنَّ الْجَھُوْلُ:: بِاَنَّ لَہٗ حَاجَۃً فِی السَّمَاءِ" (میرا ممدوح چڑھتا جا رہا ہے حتی کہ ناواقف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اسے آسمان میں کوئی ۔۔۔ وضرورت ہے)۔اس شعر میں شاعر نے ممدوح کے رتبہ کی بلندی کو مکانی بلندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے، مگر کلام (اَنَّ لَہٗ حَاجَۃً فِی السَّمَاءِ) اس طرح ذکر کیا ہے جس سے تشبیہ کا وہم بھی نہیں ہوتا ہے۔

ف:۔شاعر نے "یَظُنُّ الْجَھُوْلُ" اسلئے کہا کہ یہ ناواقف لوگوں کا گمان ہے ورنہ جو لوگ سمجھدار ہیں وہ جانتے ہیں کہ ممدوح کو اللہ تعالیٰ نے وہ کمالات دئے ہیں جو اسے آسمان پر جانے سے مستغنی کر دیتے ہیں۔

(5) اور آیت مبارکہ (صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ) میں اگرچہ مشبہ (ھم ضمیر) مذکور نہیں کیونکہ وہ مبتدأ ہے اور محذوف ہے مگر پھر بھی وہ مذکور کے حکم میں ہے کیونکہ المحذوف کالمذکور ہوتا ہے اس لئے آیت مبارکہ میں تشبیہ ہے استعارہ نہیں۔قاضی صاحبؒ نے آیت مبارکہ کی

نظیر عمران بن حطان خارجی کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر ''اسدٌ علیّ وفی الحروب نعامة . فتخاءُ تنفر من صفیر الصافر'' (ترجمہ: مجھ پر شیر ہے (شیر کی طرح حملہ کرنے والا ہے) اور لڑائیوں میں شتر مرغ ہے، جو پر کھولے ہوئے بھاگ جاتا ہے سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے) عمران نے حجاج بن یوسف کو شیر کے ساتھ تشبیہ دی ہے مشبہ (جو اسدٌ ضمیر مقدر ہے) مذکور نہیں مگر چونکہ المحذوف کالمذکور ہوتا ہے اس لئے اسے استعارہ نہیں کہیں گے۔

ف: حجاج بن یوسف نے شبیب خارجی کو قتل کیا تھا جس کا بدلہ لینے کے لئے شبیب کی بیوی غزالہ نے حجاج کا مقابلہ کیا تھا ایک سال تک لڑتی رہی سال کے بعد حجاج نے شکست کھائی۔ بعد میں حجاج نے عمران بن حطان شاعر کو قتل کرنا چاہا تو عمران نے مذکورہ بالا شعر پڑھا۔

(1) هٰذَا اِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيْرَ لِلْمُنَافِقِيْنَ عَلٰى اَنَّ الْاٰيَةَ فَذْلَكَةُ التَّمْثِيْلِ وَنَتِيْجَتُهُ، (2) وَاِنْ جَعَلْتَهُ لِلْمُسْتَوْقِدِيْنَ فَهِيَ عَلٰى حَقِيْقَتِهَا. وَالْمَعْنٰى اَنَّهُمْ لَمَّا اَوْقَدُوْا نَارًا فَذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمَاتٍ هَائِلَةٍ اَدْهَشَتْهُمْ بِحَيْثُ اخْتَلَّتْ حَوَاسُّهُمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ. (3) وَثَلَاثَتُهَا قُرِئَتْ بِالنَّصْبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُوْلِ تَرَكَهُمْ. (4) وَالصَّمَمُ اَصْلُهُ صَلَابَةٌ مِنْ اِكْتِنَازِ الْاَجْزَاءِ، وَمِنْهُ قِيْلَ: حَجَرٌ اَصَمُّ وَقَنَاةٌ صَمَّاءُ وَصِمَامُ الْقَارُوْرَةِ سُمِّيَ بِهِ فُقْدَانُ حَاسَّةِ السَّمْعِ لِاَنَّ سَبَبَهُ اَنْ يَكُوْنَ بَاطِنُ الصِّمَاخِ مُكْتَنِزًا لَا تَجْوِيْفَ فِيْهِ يَشْتَمِلُ عَلٰى هَوَاءٍ يُسْمَعُ الصَّوْتُ بِتَمَوُّجِهٖ (5) وَالْبُكْمُ اَلْخَرَسُ وَالْعَمٰى عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يُّبْصِرَ وَقَدْ يُقَالُ لِعَدَمِ الْبَصِيْرَةِ.

ترجمہ: یہ تفصیل اس وقت ہے جب تو راجع کردے ضمیر منافقین کی طرف اس بناء پر کہ آیت خلاصہ اور نتیجہ ہے تمثیل کا، اور اگر تو راجع کردے مستوقدین کی طرف تو وہ اپنی حقیقت پر ہوگی، اور معنی یہ کہ ان لوگوں نے جب جلائی آگ تو لے گیا اللہ تعالیٰ ان کا نور اور چھوڑ دیا ان کو خوفناک اندھیروں میں جنہوں نے ان کو دہشت میں ڈال دیا اس طور پر کہ مختل ہو گئے ان کے حواس اور ناقص ہو گئیں ان کی قوتیں۔ اور یہ تینوں کلمات پڑھے گئے ہیں نصب کے ساتھ حال ہونے کی بناء پر ''تَرَكَهُمْ'' کے مفعول سے۔ اور ''صَمَمْ'' کی اصل وہ سختی ہے جو حاصل ہو اجزاء کی سختی سے اور اسی سے کہا جاتا ہے ''حَجَرٌ اَصَمُّ'' اور ''قَنَاةٌ صَمَّاءُ'' اور ''صِمَامُ الْقَارُوْرَةِ''۔ نام رکھا گیا اس کے ساتھ حاسہ (سمع) کے نہ ہونے کا، کیونکہ سبب اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہو جاتا ہے کان کا اندر کا حصہ بھرا ہوا جس میں خلا نہیں ہوتا جو مشتمل ہو ایسی ہوا پر جو سنائی دے آواز اس کے ٹکرانے سے اور ''بُكْمٌ'' گونگے پن کا نام ہے، اور ''عَمٰى'' بینائی کا نہ ہونا اس شخص سے جس کی شان یہ ہو کہ وہ دیکھے، اور کبھی کہا جاتا ہے عدم بصیرت کو۔

تشریح: قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ آیت مبارکہ تشبیہ پر اس صورت میں محمول ہوگی کہ (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ) سے پہلے مقدر ضمیر منافقین کی طرف راجع ہو۔ اور اگر مذکورہ ضمیر مستوقدین کی طرف راجع ہو تو پھر اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگی۔ پھر ایک شاذ قراۃ کو بیان کیا ہے۔ پھر ''صُمٌّ، بُكْمٌ، عُمْيٌ'' کے معانی بیان کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جو ہم نے (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ) کی تفسیر میں ذکر کیا کہ اس میں منافقین کو تشبیہ دی ہے ان

لوگوں کے ساتھ جن کی قوت سامعہ، قوت گویائی، اور قوت باصرہ ختم ہوگئی ہو، یعنی آیت تشبیہ پر محمول ہے اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں کیونکہ منافقین سنتے تھے بولتے تھے اور دیکھتے تھے، حقیقۃً وہ بہرے، گونگے، اندھے نہیں تھے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے کہ "بنورهم" کی ضمیر اسی طرح "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" سے پہلے جو "هم" ضمیر ہے اس کا مرجع منافقین ہو اور "ذهب الله بنورهم" جملہ تامہ ہو، تمثیلی جملہ سے بدل ہو۔ اس صورت میں "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" آیت تمثیل (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا الخ) کا نتیجہ ہے یعنی تمثیل کا خلاصہ یہ کہ منافقین بہرے، گونگے اور اندھے ہیں۔

(2) اور اگر "بِنُوْرِهِمْ" کی ضمیر کا مرجع مستوقدین ہوں تو اس وقت آیت کو تشبیہ پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے کہ مستوقدین بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مستوقدین کی آگ بجھ جانے سے مستوقدین بہرے، گونگے، اندھے تو نہیں ہوتے زیادہ سے زیادہ دہشت میں ہوں گے پھر ان کو بہرے، گونگے اور اندھے کیوں کہا؟ جواب یہ ہے کہ سخت دہشت اور خوف کی وجہ سے کبھی نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ انسان کی موت واقع ہو جاتی ہے حواس میں خلل واقع ہونا تو بالکل بعید نہیں۔

اس صورت میں آیتِ مبارکہ کا معنی یہ ہے کہ جب مستوقدین نے آگ جلائی تو اللہ تعالیٰ نے ان کے نور کو ختم کر دیا اور ان کو ہولناک ظلمتوں میں چھوڑ دیا، ان ظلمتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کر دیا کہ ان کے حواس میں خلل آیا اور ان کے قویٰ کمزور ہو گئے۔

لطیفہ: مشہور ہے کہ دو آدمی سفر کر رہے تھے دور سے "غشرہ" نامی درخت کو دیکھا، ایک نے کہا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی قوم ہے جو ہم پر حملہ کرنا چاہتی ہے دوسرے نے کہا: یہ تو "غشرہ" (درخت) ہے، پہلا سمجھا کہ یہ کہتا ہے کہ "عشرۃ" کہ دس آدمی ہیں۔ اب وہ سوچنے لگا کہ ہم دو ہیں اور مقابل میں دس آدمی ہیں ہم ان کا مقابلہ کس طرح کریں گے، بس اس پر اتنا خوف غالب ہوا کہ اس کی ہوا خارج ہونا شروع ہوگئی اور اسی خوف میں مر گیا (شیخ زادہ: ۱/۳۳۰)

(3) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں صفات "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" ایک قرأۃ کے مطابق منصوب ہیں وجہ نصب یہ ہے کہ "تَرَكَهُمْ" کے مفعول (هم ضمیر) سے حال ہیں بناء بر حالیت منصوب ہیں۔

(4) قاضی صاحب "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" کی لغوی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں: "صُمٌّ" ماخوذ ہے "صَمَمٌ" سے۔ "صَمَمٌ" کہتے ہیں کسی شی کا سخت ہونا اس کے اجزاء کے مجتمع ہونے کی وجہ سے یعنی شی کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح چمٹ جائیں کہ درمیان میں تخلخل نہ رہے۔ اسی سے ہے "حَجَرٌ اَصَمُّ"، بمعنی سخت پتھر، اور "قَنَاةٌ صَمَّاءُ"، بمعنی سخت لکڑی کا نیزہ، اور "صِمَامُ الْقَارُوْرَةِ"، بمعنی بوتل کا ڈھکن۔ قوت سامعہ کے فقدان کو بھی "صَمٌّ" کہتے ہیں دراصل کان کے سوراخ میں ایک جوف دار پٹھہ ہوتا ہے جس میں وہ ہوا جو متکیف بکیفیتِ صوت ہو پہنچ جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ بندے کے لئے صوت کا ادراک پیدا فرما دیتے

ہیں۔تو قوت سامعہ کے فقدان کو" صـــم" اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کان کا سوراخ بھر جاتا ہے اور اس میں ایسا جوف نہیں رہتا جو مذکورہ ہوا پر مشتمل ہو جس کی ٹکراؤ سے آواز سنائی دیتی ہے اس لئے اسے "صم" کہتے ہیں۔

(5) اور" بکم" گونگے پن کو کہتے ہیں۔اور" عمی" بمعنی بینائی کا اس شخص سے معدوم ہونا جس کی شان بینا ہونا ہو یعنی جس میں دیکھنے کی صلاحیت ہو پھر اس کی بینائی چلی جائے تو اس کو" عـــمـــی" کہتے ہیں۔اسی وجہ سے دیوار کے لئے بینائی نہیں کو" عمی" کہنا درست نہیں۔اور کبھی بصیرت اور سمجھ معدوم ہونے کو بھی" عمی" کہتے ہیں۔

﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (1) لَايَعُوْدُوْنَ اِلَى الْهُدٰى الَّذِیْ بَاعُوْهُ وَضَيَّعُوْهُ اَوْعَنِ الضَّلَالَةِ الَّتِیْ اشْتَرَوْهَا اَوْفَهُمْ مُتَحَيِّرُوْنَ لَايَدْرُوْنَ اَيَتَقَدَّمُوْنَ اَمْ يَتَاَخَّرُوْنَ وَاِلٰى حَيْثُ اِبْتَدَؤُا مِنْهُ كَيْفَ يَرْجِعُوْنَ. (2) وَالْفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ اتِّصَافَهُمْ بِالْاَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ لِتَحَيُّرِهِمْ وَاحْتِبَاسِهِمْ.

ترجمه:۔[پس وہ رجوع نہیں کریں گے] نہیں لوٹیں گے اس ہدایت کی طرف جس کو فروخت کیا انہوں نے اور ضائع کر دیا یا گمراہی سے جس کو انہوں نے خریدا، یا پس وہ حیران ہیں نہیں جانتے کہ آگے جائیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے ابتداء کی تھی انہوں نے کیسے لوٹیں (اس کی طرف)۔اور فاء دلالت کرنے کے لئے ہے اس بات پر کہ متصف ہونا ان کا سابقہ احکام کے ساتھ سبب ہے ان کی حیرانی اور ان کے محبوس ہونے کا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔اور" فهم" کی فاء کا فائدہ بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "لَايَـرْجِـعُـوْنَ" کا ترجمہ "لَايَـعُـوْدُوْنَ" اور" مُـتَـحَـيِّـرُوْنَ" سے کیا ہے۔بہر دو صورت "يَرْجِعُوْنَ" لازم ہے۔پھر اگر" لَايَرْجِعُوْنَ" کا صلہ مقدر ہو تو پھر صلہ میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ صلہ "الٰی" ہو، دوسرا یہ کہ صلہ "عن" ہو۔اگر "الـی" ہو تو معنی ہوگا" منافقین اس ہدایت کی طرف نہیں لوٹتے جس کو انہوں نے گمراہی کے بدلے میں فروخت کر کے ضائع کیا تھا"۔اور اگر صلہ "عـــن" مقدر ہو تو معنی ہوگا" منافقین اس گمراہی سے نہیں لوٹتے جس کو انہوں نے ہدایت کے بدلے میں لے لیا تھا"۔یہ دو معانی اس وقت ہیں کہ" هم" ضمیر منافقین کی طرف راجع ہو۔

اور اگر" لَايَـرْجِـعُـوْنَ" کا صلہ مقدر نہ ہو تو پھر "لَايَـرْجِـعُـوْنَ" بمعنی" مُـتَـحَـيِّـرُوْنَ" ہوگا یعنی یہ لوگ (مستوقدین) متحیر ہیں نہیں جانتے کہ آگے جائیں یا پیچھے لوٹ جائیں اور جہاں سے انہوں نے ابتداء کی ہے وہاں واپس کس طرح لوٹ جائیں۔یہ معنی اس وقت ہوگا کہ" هم" ضمیر مستوقدین کی طرف راجع ہو۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "فَهُمْ لَايَرْجِعُوْنَ" میں فاء چونکہ سببیہ ہے یعنی اس کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ منافقین کا ماقبل احکام (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ) کے ساتھ متصف ہونا سبب ہے ان کے حیران ہونے اور ان کا ضلالت سے ہدایت کی طرف لوٹنے سے رکنے کا۔

﴿اَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾(1)عَطْفٌ عَلَى الَّذِیْ اِسْتَوْقَدَاَیْ کَمَثَلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ لِقَوْلِهٖ:"یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ"(2)وَاَوْفِی الْاَصْلِ لِلتَّسَاوِیْ فِی الشَّکِّ ثُمَّ اتُّسِعَ فِیْهَافَاُطْلِقَتْ لِلتَّسَاوِیْ مِنْ غَیْرِشَکٍّ مِثْلُ جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِابْنَ سِیْرِیْنَ، وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی:"وَلَاتُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًااَوْکَفُوْرًا"فَاِنَّهَاتُفِیْدُالتَّسَاوِیْ فِیْ حُسْنِ الْمُجَالَسَةِ وَوُجُوْبِ الْعِصْیَانِ.(3)وَمِنْ ذَالِکَ قَوْلُهٗ:اَوْکَصَیِّبٍ وَمَعْنَاهُ اَنَّ قِصَّةَ الْمُنَافِقِیْنَ مُشَبَّهَةٌ بِهَاتَیْنِ الْقِصَّتَیْنِ وَاَنَّهُمَاسَوَاءٌ فِیْ صِحَّةِ التَّشْبِیْهِ بِهِمَا،وَاَنْتَ مُخَیَّرٌفِی التَّمْثِیْلِ بِهِمَااَوْبِاَیِّهِمَاشِئْتَ.(4)وَالصَّیِّبُ فَیْعِلٌ مِنَ الصَّوْبِ،وَهُوَالنُّزُوْلُ یُقَالُ لِلْمَطَرِوَلِلسَّحَابِ قَالَ الشَّمَّاخُ:وَاَسْحَمُ دَانٍ صَادِقُ الْوَعْدِصَیِّبٌ.(5)وَفِی الْآیَةِ یَحْتَمِلُهُمَاوَتَنْکِیْرُهٗ لِاَنَّهٗ اُرِیْدَبِهٖ نَوْعٌ مِنَ الْمَطَرِشَدِیْدٌ.

ترجمہ:۔[یا جیسے اتری ہوئی بارش کے آسمان سے] یہ عطف ہے"اَلَّذِیْ اسْتَوْقَدَ" پر یعنی جیسے مثال بارش والوں کی، بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول"یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ"۔اور"اَوْ"اصل میں برابری کے لئے آتا ہے شک میں، پھر وسعت کی گئی اس میں اور اطلاق کیا گیا برابری پر بغیر شک کے جیسے"جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِابْنَ سِیْرِیْنَ"اور باری تعالیٰ کا قول"وَلَاتُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًااَوْکَفُوْرًا"کیونکہ یہ برابری کا فائدہ دیتی ہے بیٹھنے کے حُسن اور نافرمانی کے وجوب کا۔اور اسی سے باری تعالیٰ کا قول"اَوْکَصَیِّبٍ"ہے اور معنی اس کا یہ ہے کہ منافقین کا قصہ مشابہ ہے ان دو قصوں کے ساتھ اور یہ دونوں برابر ہیں صحت تشبیہ میں ان دونوں کے ساتھ، اور تجھے اختیار ہے ان دونوں کے ساتھ تشبیہ دینے میں یا دونوں میں سے جس کے ساتھ تو چاہے۔اور"صَیِّبٌ""فَیْعِلٌ"کے وزن پر ہے ماخوذ ہے"صَوْبٌ"سے اور وہ اترنا ہے،اور کہا جاتا ہے بارش کو اور بادل کو۔کہا ہے شماخ نے"وَاَسْحَمُ دَانٍ صَادِقُ الْوَعْدِصَیِّبٌ"۔اور آیت مبارکہ میں احتمال ہے دونوں کا۔اور اس کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ ارادہ کیا گیا ہے اس سے بارش کی ایک شدید نوع کا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں نحوی ربط اور کلام کے صحیح ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔پھر لفظ"اَوْ"کی معنوی تحقیق کی ہے۔پھر دونوں آیتوں کا معنی بیان کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دونوں مثالیں تمثیلاتِ مرکبہ میں سے ہیں اور لفظ "اَوْ"اباحت میں مساوات کے لئے ہے۔پھر لفظ"صَیِّبٌ"کے وزن اور معنی کو بیان کیا ہے اور تنکیر کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ"صَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ الخ"معطوف ہے"اَلَّذِیْ اسْتَوْقَدَ"پر تقدیری عبارت ہے" کَمَثَلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ"لفظ"ذَوِیْ"مضاف مقدر ہے اس کو مقدر اس لئے مانا گیا کہ آگے"یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ"میں تین ضمائر ہیں ان کا مرجع یہی لفظ"ذَوِیْ"ہے پس لفظ"ذَوِیْ"سے ان ضمائر کا مرجع بیان کیا ہے۔

ف:۔حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نوّر اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مثالیں منافقین کی ہیں البتہ گذشتہ مثال ان منافقین کی ہے جو پکے منافق تھے۔اور یہ مثال ان منافقین کی ہے جن کو اسلام کے حق ہونے میں کبھی کبھی تردد ہوتا تھا اور اس کی خوبیاں دیکھ کر کچھ کچھ اُدھر میلان ہونے لگتا تھا مگر پھر جب اغراضِ نفسانی کا غلبہ ہوتا پھر وہ میلان مبدل بہ انکار ہو جاتا۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''اَوْ'' کا حقیقی معنی تساوی فی الشک ہے یعنی لفظ ''اَوْ'' کا مابعد اور مابعداس بات میں برابر ہیں کہ جونسبت ان میں سے ہرایک کے ساتھ متعلق ہے وہ مشکوک ہے۔اس معنی کے اعتبار سے ''اَوْ'' جملہ خبریہ کے ساتھ خاص ہوگا انشائیہ میں استعمال نہ ہوگا کیونکہ شک اور تردد اخبار کے ساتھ خاص ہے۔پھراس میں وسعت کی گئی،اب شک بغیر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی دونوں اُمروں کو جمع کرنا یا دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا دونوں برابر ہیں۔اس معنی کے اعتبار سے ''اَوْ'' جملہ انشائیہ میں بھی مستعمل ہوگا جیسے اُمر کی مثال: ''جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِابْنَ سِیْرِیْنَ'' (حسن بصریؒ کی صحبت میں بیٹھ جایا ابن سیرینؒ کی صحبت میں) یعنی دونوں کی صحبت میں بیٹھنا یا کسی ایک کی صحبت میں بیٹھنا دونوں مساوی طور پر مستحسن ہیں،نفس حسن مجالست تو اُمر سے مفہوم ہوتا ہے اور حسن مجالست میں مساوات کلمہ ''اَوْ'' سے معلوم ہوتی ہے۔اور نہی کی مثال: ''وَلَاتُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً اَوْكَفُوْراً'' (تابعداری مت کر ان میں سے گناہ گار یا ناشکرے کی) یعنی ان دونوں (گناہ گاروں اور ناشکرے) کی نافرمانی مساوی طور پر واجب ہے،وجوب معصیت تو نہی سے مفہوم ہوتا ہے اور وجوب معصیت میں مساوات کلمہ ''اَوْ'' سے مفہوم ہوتی ہے۔

(3) اسی طرح یہاں ''اَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ الخ'' میں کلمہ ''اَوْ'' شک کے بغیر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے ہے۔یعنی منافقین کا قصہ ان دو قصوں (قصۂ مستوقدین اور قصۂ ذوی صیب) کے مشابہ ہے اور یہ دونوں قصے برابر ہیں اس بات میں کہ ان میں سے ہرایک کے ساتھ قصۂ منافقین کو تشبیہ دینا صحیح ہے۔اور آپ کو اختیار ہے دونوں کے ساتھ تشبیہ دینے کا یا دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ۔

(4) قاضی صاحبؒ لفظ ''صَيِّب'' کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ ''صَيِّب'' بروزن فَيْعَل ہے ''صَابَ يَصُوْبُ صَوْباً'' بمعنی نزول سے ہے۔اصل میں ''صَيْوِبٌ'' ہے یاء اور واو جمع ہیں دونوں میں سے اول ساکن ہے اس لئے واو کو یاء سے تبدیل کردیا اور یاء کو یاء میں مدغم کردیا۔بارش اور بادل دونوں کو ''صَيِّب'' کہتے ہیں کیونکہ دونوں میں نزول کا معنی موجود ہے۔قاضی صاحبؒ نے شماخ کا شعر اس بات پر استشہاد کے لئے پیش کیا ہے کہ ''صَيِّب'' کا اطلاق بادل پر بھی ہوتا ہے،پورا شعر اس طرح ہے: ''عَفَا آيَاتِ نَسْجِ الْجَنُوْبِ مَعَ الصَّبَاءِ:: وَاَسْحَمُ دَانٍ صَادِقُ الْوَعْدِ صَيِّبٌ'' (مٹادیا محبوب کی منزل کی علامات جنوبی ہوا اور بادِ صباء کے آنے جانے،اور ایسے بادل نے جو زمین کے قریب ہے سچے وعدے والا برسنے والا ہے)۔''عَفَا'' بمعنی مٹادیا،''آیات'' بمعنی علامات،''نسج'' بمعنی آنا جانا،''جنوب'' مشرق کے رخ پر کھڑے شخص کو جو ہوا دائیں جانب سے لگتی ہے اس کو جنوب کہتے ہیں،اور ''صباء'' مشرقی ہوا،''اسحم'' کالا بادل،''دان'' بمعنی قریب،''صادق الوعد'' گرج کر برسنے والا۔شعر میں محل استشہاد لفظِ ''صَيِّب'' ہے جو بمعنی بادل ہے۔

(5) اور آیت مبارکہ میں لفظ ''صَيِّب'' بارش اور بادل دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔اور ''صَيِّب'' کی تنکیر تعظیم کے لئے کیونکہ

"صَیِّب" سے شدید قسم کی بارش مراد ہے۔قاضی صاحبؒ کے اس جملہ سے "صَیِّب" بمعنی بارش کا رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ شک کے ساتھ یوں نہیں کہا کہ "اِنْ اُرِیْدَ بِهِ الْمَطَرُ" بلکہ قطعی طور پر کہا کہ "اُرِیْدَ بِهِ نَوْعٌ مِنَ الْمَطَرِ شَدِیْد"۔

(1)وَتَعْرِیْفُ السَّمَاءِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰی اَنَّ الْغَمَامَ مُطْبِقٌ آخِذٌ بِآفَاقِ السَّمَاءِ كُلِّهَا فَاِنَّ كُلَّ اُفُقٍ مِنْهَا یُسَمّٰی سماء كما انّ كُلَّ طَبَقَةٍ مِنْهَا سَمَاءٌ (2)وَقَالَ: وَمِنْ بُعْدِ اَرْضٍ بَیْنَنَا وَسَمَاءٍ. (3)اَمَدَّ بِهِ مَافِي الصَّیِّبِ مِنَ الْمُبَالَغَةِ مِنْ جِهَةِ الْاَصْلِ وَالْبِنَاءِ وَالتَّنْكِیْرِ. (4)وَقِیْلَ: اَلْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ السَّحَابُ فَاللَّامُ لِتَعْرِیْفِ الْمَاهِیَةِ.

ترجمہ:۔اور "اَلسَّمَاء" کو معرفہ ذکر کرنا برائے دلالت کرنے اس بات پر کہ بادل چھا جانے والا ہے گھیرنے والا ہے آسمان کے تمام اطراف کو کیونکہ ہر کنارہ آسمان کا آسمان کہلاتا ہے جیسا کہ ہر طبقہ اس کا آسمان ہے۔اور شاعر نے کہا ہے "وَمِنْ بُعْدِ اَرْضٍ بَیْنَنَا وَسَمَاءٍ" قوی کیا اس کے ذریعہ وہ مبالغہ جو "صَیِّب" میں ہے اصل، بناء اور تنکیر کی جہت سے۔اور بعض نے کہا ہے مراد آسمان سے بادل ہے پس لام تعریف ماہیت کے لئے ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے "السماء" کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ اور فائدہ کو بیان کیا ہے۔پھر یہ بیان کیا ہے کہ "السماء" سے بادل بھی مراد ہوسکتا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "السماء" کی تعریف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ بادل مطبق ہے آسمان کے تمام کناروں کو لیا ہوا ہے یعنی الف لام تعریفی مبالغہ پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قرینہ بعضیت کے بغیر الف لام جنسی کو استغراق پر محمول کیا جاتا ہے اور استغراق میں مبالغہ پایا جاتا ہے۔اور "سماء" بمعنی افق وکنارہ کے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے اور ٹکڑے کو بھی "سماء" کہتے ہیں جیسا کہ آسمان کے سات طبقوں میں سے ہر طبقہ اور ہر تہہ کو الگ "سماء" کہتے ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ نے اس بات پر استشہاد کے لئے کہ "سماء" آسمان کے قطعہ اور ٹکڑا کو بھی کہتے ہیں شاعر کا شعر پیش کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے: "فَاَوْهِ لِذِكْرَاهَا اِذَا مَاذَكَرْتُهَا: وَمِنْ بُعْدِ اَرْضٍ بَیْنَنَا وَسَمَاءٍ" (مجھے افسوس ہوتا ہے محبوبہ کی یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے اور اس کے درمیان قطعہ ارض اور قطعہ آسمان کی دوری کی وجہ سے)۔"اَوْهِ" بسکون الواو وکسر الهاء کلمہ افسوس ہے۔اور ارض سے زمین کا ٹکڑا اور سماء سے آسمان کا ٹکڑا مراد ہے۔شاعر کی مراد یہ ہے کہ میرے اور محبوبہ کے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری قطعہ زمین اور قطعہ آسمان کے درمیان ہے۔اور اَرض اور سماء سے بعض اَرض اور بعض سماء مراد ہے اسی لئے ان کو نکرہ ذکر کیا ہے تاکہ تنکیر فردیت پر دلالت کرے۔

(3) "صَیِّب" میں تین وجوہ سے مبالغہ پایا جاتا ہے۔ایک تو "صَیِّب" کا مادہ یعنی وہ حروف جن سے "صَیِّب" مرکب ہے یعنی صاد، یاء مشددہ، اور باء۔ان میں سے صاد حروف مستعلیہ مطبقہ میں سے ہے اور یاء مشددہ اور باء حروف شدیدہ میں سے ہیں اور صیغہ کے مادہ کی قوت کلمہ کے مدلول کے مبالغہ پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا مذکورہ حروف بارش کے شدید نزول پر دلالت کرتے

ہیں۔ دوسری وجہ ''صَیِّبٌ'' کا صیغہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو دوام اور ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ تیسری وجہ ''صَیِّبٌ'' کی تنکیر ہے جو تعظیم اور تہویل پر دلالت کرتی ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان تین وجوہ سے جو مبالغہ حاصل ہوا اس کو ''السماء'' کی تعریف استغراقی سے مزید تقویت پہنچائی گئی کیونکہ اس سے پہلے ثابت کر چکے کہ بادل نے آسمان کے تمام کناروں کو گھیر لیا ہے لہذا بارش آسمان کے تمام کناروں سے برس رہی ہے اس میں مبالغہ کا ہونا ظاہر ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض مفسرین کی رائے یہ ہے کہ ''سماء'' سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہے کیونکہ ''سماء''، ''سموّ'' بمعنی بلندی سے ہے لہذا ہر وہ شی جو آپ سے اوپر ہو اس کو ''سماء'' کہنا درست ہے چنانچہ کمرے کی چھت کو بھی ''سماء'' کہتے ہیں۔ اس صورت میں الف لام جنسی ہے استغراقی نہیں کیونکہ استغراقی قرار دینے میں کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **وزعم بعضهم ان الآية تبطل ماقيل: ان المطرمن ابخرة متصاعدة من السفل وهومن ابخرة الجهل اذليس فى الآية سوى ان المطرمن هذه الجهة وهوغيرمناف لماذكر، كيف والمشاهدة تقضى به فقدحدثنى من بلغ مبلغ التواتر انهم شاهدوا وهم فوق الجبال الشامخة سحاباًيمطر اسفلهم وشاهدوا تارات ابخرة تتصاعدمن نحو الجبال فتنعقدسحاباًفيمطر، فاياک ان تلتفت لبرق كلام خلّب ولاتظن ان ذالک علم فالجهل منه اصوب(روح المعانی: ۱/۲۳۲)**

﴿فِيْهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾(1)اِنْ اُرِيْدَبِالصَّيِّبِ الْمَطَرُفَظُلُمَاتُهُ ظُلْمَةُ تَكَاثُفِهِ بِتَتَابُعِ الْقَطْرِوَظُلْمَةُ غَمَامِهِ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَجَعْلَهُ مَكَانًالِلرَّعْدِوَالْبَرْقِ لِاَنَّهُمَافِىْ اَعْلَاهُ وَمُنْحَدَرِه مُلْتَبِسَيْنِ بِهِ.وَاِنْ اُرِيْدَبِهِ السَّحَابُ فَظُلُمَاتُهُ سُحْمَتُهُ وَتَطْبِيْقُهُ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ(2)وَارْتِفَاعُهَابِالظَّرْفِ وِفَاقًالِاَنَّهُ مُعْتَمِدٌعَلٰى مَوْصُوْفٍ.(3)وَالرَّعْدُصَوْتٌ يُسْمَعُ مِنَ السَّحَابِ.وَالْمَشْهُوْرُاَنَّ سَبَبَهُ اِضْطِرَابُ اَجْرَامِ السَّحَابِ وَاِصْطِكَاكُهَااِذَاحَدَتْهَاالرِّيْحُ (4)مِنَ الْاِرْتِعَادِ.وَالْبَرْقُ مَايَلْمَعُ مِنَ السَّحَابِ مِنْ بَرَقَ الشَّيْئُ بَرِيْقًا.وَكِلَاهُمَامَصْدَرٌفِى الْاَصْلِ وَلِذَالِكَ لَمْ يُجْمَعُهُمَا.

ترجمہ:۔[اس میں اندھیرے ہیں اور کڑک ہے اور بجلی ہے] اگر مراد ہو ''صَیِّبٌ'' سے بارش، پس اس کی ظلمتیں، اس کی کثافت کی ظلمت بوجہ تسلسل قطروں کے اور بادل کی ظلمت، رات کی ظلمت کے ساتھ، اور قرار دیا مکان کڑک اور بجلی کے لئے کیونکہ یہ دونوں بارش کے اوپر والے حصے اور اس کے اترنے کی جگہ میں ہوتے ہیں اس حال میں کہ ملتبس ہوتے ہیں اس کے ساتھ۔ اور اگر مراد لیا اس سے بادل تو اس کی ظلمتیں، اس کی سیاہی ہے، اور اس کا تہہ بہ تہہ ہونا ہے اور رات کی ظلمت کے ساتھ۔ اور اس کا مرفوع ہونا ظرف کی وجہ سے ہے بالاتفاق، کیونکہ اعتماد کرنے والا ہے موصوف پر۔ اور ''رعد'' آواز ہے جو سنی جاتی ہے بادل سے۔ اور مشہور یہ ہے کہ اس کا سبب بادل کے ٹکڑوں کا اضطراب اور ان کا ٹکرانا ہے، جب لے چلے ان کو ہوا، ماخوذ ہے ''ارتعاد'' سے۔ اور برق وہ روشنی ہے جو چمکتی ہے بادل سے، ماخوذ ہے ''مِنْ بَرَقَ الشَّیْئُ بَرِیْقًا'' سے۔ اور دونوں مصدر ہیں اصل میں اور اسی وجہ سے ان دونوں کو جمع ذکر نہیں کیا گیا۔

تشریح: ۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''ظُلُمَات'' کو جمع لانے کی دو توجیہات بیان کی ہے۔اور درمیان میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔پھر''ظُلُمَات'' کے مرفوع ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔پھر''رعد'' کی تعریف اور اس کا سبب بیان کیا ہے۔پھر''برق'' کی تعریف اور اس کے ماخذ کو بیان کیا ہے۔پھر''رعد'' اور''برق'' کو مفرد لانے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''ظُلُمَات'' جمع کا صیغہ ہے جو ظلمتوں کے تعدد پر دلالت کرتا ہے۔تو اگر''صَیِّب'' سے مراد بارش ہو تو بارش کی متعدد ظلمتیں یہ ہیں (۱) بارش کے پے در پے قطروں کی کثافت کا اندھیرا (۲) بادل کا اندھیرا (۳) رات کا اندھیرا۔

سوال یہ ہے کہ جب''صَیِّب'' سے مراد بارش ہے تو''فِیْهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ'' سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اندھیروں، گرج اور بجلی کا محل بارش ہے حالانکہ گرج اور بجلی کا محل بادل ہے بارش نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ گرج اور بجلی کا محل بے شک بارش نہیں مگر چونکہ یہ دو چیزیں بارش کے اوپر کے حصے میں ہوتی ہیں جہاں سے بارش کے قطروں کا نزول ہوتا ہے اس تلبس اور تعلق کی وجہ سے بارش کو ان کا محل قرار دیا ہے۔

اور اگر''صَیِّب'' سے مراد بادل ہو تو بادل کی متعدد ظلمتیں یہ ہیں (۱) بادل کی سیاہی کی ظلمت (۲) اس کے تہہ بہ تہہ ہونے کی ظلمت (۳) رات کی ظلمت۔

(2) سوال یہ ہے کہ''ظُلُمَاتٌ'' مرفوع کیوں ہے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ظرف (فیہ) نے اس کو بالاتفاق رفع دیا ہے یعنی''فیہ'' جار مجرور متعلق ہے''کَائِنَةٌ'' کے ساتھ۔''کائنۃ'' صیغہ صفت ہے''ظُلُمَاتٌ'' اس کا فاعل ہے اس لئے مرفوع ہے۔پھر صیغہ صفت کے لئے سیبویہ کے نزدیک چھ چیزوں (مبتداء، موصوف، موصول، ذوالحال، حرف نفی، حرف استفہام) میں سے کسی ایک پر اعتماد کرنا شرط ہے اور اخفش کے نزدیک یہ شرط نہیں۔یہاں چونکہ یہ شرط پائی جارہی ہے کیونکہ''کائنۃ'' صفت ہے اس سے پہلے اس کا موصوف''صَیِّب'' موجود ہے۔لہذا یہاں بالاتفاق''کائنۃ'' عامل ہے اور''ظُلُمَاتٌ'' اس کا معمول ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''رعد'' اس آواز کو کہتے ہیں جو بادل سے سنائی دیتی ہے۔ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی لکھتے ہیں:''**الرعد: صوة احتکاک الھواء الذی یسمع فی السحاب عندتجمعه**'' (تفسیر منیر:۱/۹۹)۔''رعد'' کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ''رعد'' ایک فرشتہ ہے اللہ تعالیٰ نے اسے بادل ہنکانے پر مقرر کیا ہے جب اللہ تعالیٰ بادل کو کسی شہر کی طرف لے جانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے جب بادل منتشر ہو جاتا ہے تو وہ اسے اپنی آواز سے ڈانٹتا ہے یہاں تک کہ وہ مجتمع ہو جاتا ہے۔حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ''رعد'' فرشتے کا نام ہے جو بادل کو ہنکاتا ہے۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ ہوا کے ہنکاتے وقت اجرام سماویہ کا مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا رعد کا سبب ہے۔

ف: ۔علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **فاذا علمت ھذا فلا بعد فی ان یقال: ارادﷺ بالملک الموکل بالسحاب فی بیان الرعد ھو ھذا الرب المدبر الحافظ ویزجره تدبیره له حسب استعداده وقابلیته، واراد بصوت ذالک**

الزجر مایحدث عندالشق بالابخرة الذی یقتضیه ذالک التدبیر، وارادبالمخاریق. فی بیان البرق وھی جمع مخراق وھوفی الاصل ثوب یلف وتضرب به الصبیان بعضھم بعضاً. الآلة التی یحصل بواسطتھاالشق ولاشک انھا کماقررنامن نار اشعلتھاشدة الحرکة والمحاکة فظھرت کماتری، وحیث فتحنالک ھذاالباب قدرت علی تاویل کثیر مماوردمن ھذاالقبیل حتی قولھم: ان الرعدنطق الملک والبرق ضحکه، وان کان بحسب الظاھر ممایضحک منه، ولم اراحداًوفق فوفق وتحقق فحقق واللّٰہ تعالیٰ الموفق وھوحسبی ونعم الوکیل (روح المعانی: ۱/۲۴۴)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''رعد'' مشتق ہے ''ارتعاد'' سے، اور ''ارتعاد'' بمعنی اضطراب ہے۔ سوال یہ ہے ''رعد'' مجرد ہے اور ''ارتعاد'' مزید ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ مزید مجرد سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرد مزید سے، پھر ''رعد'' کیسے ''ارتعاد'' سے مشتق ہے؟ جواب یہ ہے کہ صرفیوں کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور کو مشہور کی طرف ردّ کرتے ہیں جیسے کہتے ہیں ''وجہ'' مشتق ہے ''مواجھت'' سے حالانکہ ''مواجھت'' مزید ہے اور ''وجہ'' مجرد ہے۔ یہاں بھی یہی جواب ہے ''رعد'' مجرد غیر مشہور کو ''ارتعاد'' مزید مشہور کی طرف ردّ کیا ہے اور ''رعد'' کو مشتق مانا ہے اور ''ارتعاد'' کو مشتق منہ مانا ہے۔

''برق'' وہ شی ہے جو بادل میں چمکتی ہے اور ''بَرَقَ الشَّیُٔ بَرِیْقاً'' (روشن ہوگئی شی روشن ہونا) سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی لکھتے ہیں: ''والبرق: ھوالضوء الذی یلمع فی السحاب غالباًبسبب احتکاک الھواء واتحاد کھربیةالسحاب الموجبة بالسالبة'' (تفسیر منیر: ۱/۹۹)۔ ''رعد'' اور ''برق'' دونوں مصدر ہیں اسلئے ان کو جمع نہیں لایا گیا کیونکہ مصدر تثنیہ اور جمع نہیں لایا جاتا۔

ف: ۔ مروی ہے کہ نبی ﷺ جب ''رعد'' کی آواز سنتے تو یہ دعاء پڑھتے: ''اَللّٰھُمَّ لاتَقْتُلْنَابِغَضَبِکَ وَلاتُھْلِکْنَابِعَذَابِکَ وَعَافِنَاقَبْلَ ذَالِکَ''۔ (شیخ زادہ: ۱/۳۳۷)

﴿یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْ آذَانِھِمْ﴾ (1) اَلضَّمِیْرُلِاَصْحَابِ الصَّیِّبِ وَھُوَوَاِنْ حُذِفَ لَفْظُهٗ وَاُقِیْمَ الصَّیِّبُ مَقَامَهٗ لٰکِنْ مَعْنَاهُ بَاقٍ فَیَجُوْزُاَنْ یُعَوَّلَ عَلَیْهِ (2) کَمَاعَوَّلَ حَسَّانٌ فِیْ قَوْلِهٖ: یَسْقُوْنَ مَنْ وَرَدَالْبَرِیْصَ عَلَیْھِمْ: بَرَدیٰ یُصَفَّقُ بِالرَّحِیْقِ السَّلْسَلِ. حَیْثُ ذَکَّرَالضَّمِیْرَلِاَنَّ الْمَعْنٰی مَاءَ بَرَدیٰ (3) وَالْجُمْلَةُاِسْتِیْنَافٌ فَکَاَنَّهٗ لَمَّاذُکِرَمَایُؤْذِنُ بِالشِّدَّةِ وَالْھَوْلِ، قِیْلَ: فَکَیْفَ حَالُھُمْ مَعَ ذَالِکَ؟ فَاُجِیْبَ بِھَا. (4) وَاِنَّمَااُطْلِقَ الْاَصَابِعَ مَوْضِعَ الْاَنَامِلِ لِلْمُبَالَغَةِ.

ترجمه: ۔ [اور رکھتے ہیں وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں] اور ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور وہ (اصحاب) اگرچہ محذوف ہے اس کا لفظ، اور قائم کردیا ہے لفظ ''صَیِّب'' اس کی جگہ میں لیکن معنی اس کا باقی ہے، پس جائز ہے کہ اعتماد کیا جائے اس پر جیسا کہ اعتماد کیا ہے حضرت حسانؓ کے قول ''یَسْقُوْنَ مَنْ وَرَدَالْبَرِیْصَ عَلَیْھِمْ: بَرَدیٰ یُصَفَّقُ بِالرَّحِیْقِ السَّلْسَلِ'' میں، اس طرح کہ مذکر ذکر کیا ہے ضمیر کو کیونکہ معنی ''مَاءَ بَرَدیٰ'' ہے، اور جملہ مستانفہ ہے پس گویا جب ذکر کی گئی وہ چیز جو خبر دیتی ہے شدت اور خوفناکی کی،

تو کہا گیا کہ کیا ہوگا ان کا ان ہولناکیوں کے ساتھ؟ پس جواب دیا گیا اس کے ساتھ، اور ذکر کیا گیا انگلیوں کا پوروں کی جگہ میں مبالغہ کے لئے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں آیت مبارکہ میں موجود "ھم" ضمیر کا مرجع بتایا ہے کہ اس کا مرجع معنوی ہے اور حضرت حسانؓ کے قول سے معنوی مرجع کے صحیح ہونے کی دلیل پیش کی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے سوال مقدر کا جواب ہے۔ پھر "انامل" کی بجائے لفظ "اصابع" ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ "یَجْعَلُوْنَ" اور "اَصَابِعَهُمْ" اور "آذَانِهِمْ" میں جو "ھم" ضمیر ہے یہ جمع ہے اور ماقبل میں مرجع "صَیِّب" مفرد ہے تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ ضمائر "صَیِّب" کی طرف راجع نہیں بلکہ "اصحاب صَیِّب" کی طرف راجع ہیں۔ "اَصْحَاب" جمع ہے اس لئے اس کی طرف ضمیر جمع راجع کرنا درست ہے۔ باقی لفظ "اَصْحَاب" ماقبل میں اگرچہ ذکر نہیں مگر ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ تقدیری عبارت "کَمَثَلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ" ہے تو لفظ "ذَوِیْ" جو کہ بمعنی "اصحاب" ہے اگرچہ لفظاً محذوف ہے اور لفظ "صَیِّب" اس کا قائم مقام ہے مگر اس کا معنی باقی ہے اسی معنی پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر کو راجع کر دیا ہے۔

(2) معنوی مرجع کی طرف ضمیر راجع کرنے کی نظیر حضرت حسانؓ کا شعر ہے: "یَسْقُوْنَ مَنْ وَرَدَالْبَرِیْصَ عَلَیْهِمْ:: بَرَدٰی یُصَفَّقُ بِالرَّحِیْقِ السَّلْسَلِ" (شاہان غسان پلاتے ہیں اس شخص کو جو مقام بریص میں ان پر وارد ہو، بردی نہر کا پانی جو ملایا جاتا ہے خالص ایسی شراب کے ساتھ جو آسانی سے گلے سے اترتی ہے)۔ بریص شام کی ایک جگہ کا نام ہے، بردی دمشق میں ایک نہر کا نام ہے، رحیق خالص شراب، سلسل جو گلے سے آسانی سے اتر جائے۔

اس شعر میں محل استشہاد لفظ "یُصَفَّقُ" ہے اس میں مذکر ضمیر ہے جو لفظ "مَاء" کی طرف راجع ہے لفظ "مَاء" ماقبل میں ذکر نہیں البتہ اس کا معنی موجود ہے اس معنی پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر کو راجع کیا ہے۔ تقدیری عبارت ہے "مَاءُ بَرَدٰی یُصَفَّقُ"۔ پھر "مَاء" کو حذف کیا اور "بَرَدٰی" کو اس کے قائم مقام بنا دیا۔ اگر "مَاء" کا اعتبار نہ کیا جاتا ہے تو "یُصَفَّقُ" کی ضمیر "بَرَدٰی" کی طرف راجع ہوتی اور "بَرَدٰی" الف مکسورہ کی وجہ سے مؤنث ہے جس کی طرف مذکر ضمیر راجع کرنا درست نہیں اس لئے "یُصَفَّقُ" کے بجائے "تُصَفَّقُ" ہوتا۔ یہ شعر حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسلام لانے سے پہلے غسانی بادشاہوں کی مدح میں پڑھا تھا۔

(3) "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ" جملہ مستانفہ ہے اسی لئے اس کو ماقبل پر عطف نہیں کیا ہے۔ جملہ مستانفہ سوال کا جواب ہوتا ہے۔ ماقبل لفظ "صَیِّب" میں ہم بیان کر چکے کہ تین وجوہ سے مبالغہ پایا جاتا ہے جس سے بارش کی ہولناکی معلوم ہوتی ہے اسی طرح بعد میں لفظ "صَوَاعِق، رعد، برق" سے اس کی مزید ہولناکی معلوم ہوئی۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس ہولناک صورت حال میں اصحاب صیب کا کیا حال ہوگا؟ باری تعالیٰ نے جواب دیا کہ "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ" (کہ یہ لوگ اس ہولناک صورت حال کی وجہ

سے اپنے کانوں میں انگلیاں دبا ئیں گے)۔

(4) پھر سوال وارد ہوتا ہے کہ دہشت کے وقت تو کانوں میں انگلیوں کے پورے رکھے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں، لہذا "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ" کے بجائے "یَجْعَلُوْنَ انَامِلَهُمْ" کہتے؟ جواب یہ ہے کہ مبالغۃً "انامل" (انگلیوں کے پوروں) کے بجائے "اَصَابِع" کہا تا کہ کانوں میں انگلیاں ٹھونسنے کے باعث کی قوت پر دلالت کرے۔

﴿مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ (1) مُتَعَلِّقٌ بِيَجْعَلُوْنَ اَیْ مِنْ اَجْلِهَا يَجْعَلُوْنَ كَقَوْلِهِمْ: سقاهُ من العَيمة. (2) وَالصَّاعِقَةُ قَصْفَةُ رَعْدٍ هَائِلٍ مَعَهَا نَارٌ لَاتَمُرُّ بِشَيْءٍ اِلَّااَتَتْ عَلَيْهِ مِنَ الصَّعْقِ وَهُوَشِدَّةُ الصَّوْتِ وَقَدْيُطْلَقُ عَلَى كُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوْعٍ اَوْمُشَاهَدٍ. يُقَالُ: صَعَقَتْهُ الصَّاعِقَةُ اِذَااَهْلَكَتْهُ بِالْاِحْرَاقِ اَوْشِدَّةِ الصَّوْتِ (3) وَقُرِئَ مِنَ الصَّوَاقِعِ وَهُوَلَيْسَ بِقَلْبٍ مِنَ الصَّوَاعِقِ لِاسْتِوَاءِ كِلَاالْبِنَائَيْنِ فِي التَّصَرُّفِ فَيُقَالُ: صَقَعَ الدِّيْكُ وَخَطِيْبٌ مِصْقَعٌ وَصَقَعَتْهُ الصَّاعِقَةُ. (4) وَهِيَ فِي الْاَصْلِ اِمَّاصِفَةٌ لِقَصْفَةِ الرَّعْدِاَوْلِلرَّعْدِوَالتَّاءُ لِلْمُبَالَغَةِ كَمَافِي الرَّوَايَةِ، اَوْمَصْدَرٌ كَالْعَافِيَةِوَالْكَاذِبَةِ.

ترجمہ:۔ [سخت آوازوں کی وجہ سے] "مِنَ الصَّوَاعِقِ" متعلق ہے "يَجْعَلُوْنَ" کے ساتھ یعنی صواعق کی وجہ سے وہ ڈالتے تھے (کانوں میں انگلیوں کو) جیسے عربوں کا قول "سَقَاهُ مِنَ الْعُيْمَةِ" اور "صاعقه" ایسی سخت آواز خوفناک گرج کی جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو نہیں گذرتی کسی شی پر مگر ہلاک کر دیتی ہے اس کو، ماخوذ ہے "صعق" سے اور وہ شدتِ آواز کو کہتے ہیں۔ اور کبھی اطلاق ہوتا ہے اس کا ہر خوفناک شی پر خواہ سنائی دی جانے والی شی ہو یا دکھائی دی جانے والی، کہا جاتا ہے "صَعَقَتْهُ الصَّاعِقَةِ" جب وہ اس کو ہلاک کر دے جلانے کے ساتھ یا شدتِ صوت کے ساتھ۔ اور پڑھا گیا ہے "صَوَاقِعِ" اور یہ مقلوب نہیں ہے "صواعق" سے کیونکہ برابر ہیں دونوں بنائیں تصرف میں کہا جاتا ہے "صَقَعَ الدِّيْكُ" اور "خَطِيْبٌ مِصْقَعٌ" اور "صَقَعَتْهُ الصَّاعِقَةُ"۔ اور وہ اصل میں یا تو صفت ہے رعد کی آواز کی یا رعد کی اور تاء مبالغہ کے لئے ہے جیسا کہ "راوية" میں، یا مصدر ہے جیسے "عافية" اور "كاذبة"۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ "مِنْ" تعلیلیہ ہے متعلق ہے "يَجْعَلُوْنَ" کے ساتھ۔ پھر "صَاعِقَة" کی تعریف، ماخذ اور معنی کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ "صَاعِقَة" اصل میں صفت ہے جس کے موصوف میں دو احتمال ہیں، اور یا "صَاعِقَة" مصدر ہے "عافية" اور "كاذبة" کی طرح۔

(1) قاضی صاحبؒ ترکیب بیان فرما رہے ہیں کہ "مِنَ الصَّوَاعِقِ" جار مجرور متعلق ہے "يَجْعَلُوْنَ" کے ساتھ۔ اور "مِنْ" سببیہ ہے جس کا مابعد ماقبل کا سبب اور باعث ہو یعنی وہ لوگ کانوں میں انگلیاں رکھتے ہیں "صواعق" کی وجہ سے۔ "مِنْ" سببیہ عربی کلام میں مستعمل ہے کہا جاتا ہے "سَقَاهُ مِنَ الْعَيْمَةِ اى لِاَجْلِ الْعُيْمَةِ" (دودھ پلایا اس کو دودھ کی شدت خواہش کی وجہ سے)۔

(2) قاضی صاحبؒ "اَلصَّاعِقَة" کا معنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کہ "صاعقة" کا معنی ہے خوفناک رعد کی ایسی آواز جس کے

ساتھ آگ بھی ہو جو کسی شی پر نہ گذرے مگر اس کو ہلاک کر دے۔ ''صَعَقَ'' سے ماخوذ ہے ''صَعَق'' شدید آواز کو کہتے ہیں۔ ''صاعقة'' کا ایک اور عام معنی ہے وہ یہ کہ ''صاعقة'' ہر خوفناک چیز کو کہتے ہیں خواہ وہ سنی جاتی ہو جیسے ''رعد'' یا دیکھی جاتی ہو جیسے ''رعد'' کے ساتھ اترنے والی آگ۔ اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرب کہتے ہیں ''صَعَقَتْهُ الصَّاعِقَةُ'' (جب اس کو صاعقہ ہلاک کر دے جلا کر یا تیز آواز سے)۔ لفظ ''جلا کر'' سے اس عام معنی کی تائید ہوتی ہے کہ ''صاعقة'' صرف آواز نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''صَوَاعِق'' ایک قراۃ کے مطابق ''صَوَاقِع'' ہے۔ ''صَوَاعِق'' اور ''صَوَاقِع'' دونوں کا معنی ایک ہے۔ مگر یہ گمان نہ کیا جائے کہ ''صَوَاعِق'' کے عین اور قاف میں قلب کیا گیا ہے کہ عین کی جگہ قاف اور قاف کی جگہ عین کو رکھ دیا ہے بلکہ یہ دونوں الگ الگ مستقل صیغے ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے بہت سارے الفاظ مشتق ہوتے ہیں جیسے: ''صَقَعَ الدِّيْكُ'' (مرغ نے بلند آواز سے بانگ دی) اور ''خَطِيْبٌ مِصْقَعٌ'' (بلند آواز والا خطیب) اور ''صَقَعَتْهُ الصَّاقِعَةُ'' (اس کو ہلاک کر دیا شدید آواز نے)۔ تو اگر ''صَوَاعِق'' میں قلب ہوتا تو اشتقاق صرف اصل سے ہوتا مقلوب سے نہ ہوتا جیسا کہ قلب کا قاعدہ ہے۔

(4) ''صاعقة'' اب تو رعد کا نام ہے۔ باقی اصل میں کیا ہے؟ اس بارے میں تین قول ہیں (۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ ''قَصْفَةُ الرَّعْد'' (رعد کی شدید آواز) کی صفت ہے اس صورت میں ''صَاعِقَة'' کی تاء تانیث کی ہے کیونکہ اس کا موصوف ''قَصْفَة'' مؤنث ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ''صَاعِقَة'' خود ''رعد'' کی صفت ہے۔ اس صورت میں ''صاعقة'' کی تاء تانیث کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے جیسے: ''راوية'' کی تاء مبالغہ کے لئے ہے ''رَجُلٌ راوية'' کثیر الروایت شخص کو کہتے ہیں۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ ''صَاعِقَة'' مصدر ہے ''صَعَق'' کے معنی میں ہے جیسے ''كَاذِبَة'' مصدر ہے بمعنی کذب ہے اور ''عَافِيَة'' مصدر ہے بمعنی امراض و آفات سے محفوظ رکھنا۔

﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (1) نُصِبَ عَلَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ: وَاَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيْمِ اِدِّخَارَهُ. (2) وَالْمَوْتُ زَوَالُ الْحَيَاةِ وَقِيْلَ عَرَضٌ يُضَادُّهَا، لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" (3) وَرُدَّ بِاَنَّ الْخَلْقَ بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ وَالْاَعْدَامُ مُقَدَّرَةٌ. ﴿وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكَافِرِيْنَ﴾ (4) لَاتَفُوْتُوْنَهُ كَمَا لَا يَفُوْتُ الْمُحَاطُ بِهِ الْمُحِيْطَ لَا يُخَلِّصُهُمُ الْخِدَاعُ وَالْحِيَلُ، (5) وَالْجُمْلَةُ اِعْتِرَاضِيَّةٌ لَامَحَلَّ لَهَا.

ترجمہ:۔ [موت کے ڈر سے] منصوب ہے بناء بر علت (مفعول لہ ہونے کی وجہ سے) جیسے شاعر کا قول ''وَاَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيْمِ اِدِّخَارَهُ وَاَصْفَحُ''۔ اور موت زوالِ حیاة کو کہتے ہیں اور بعض نے کہا ہے عرض ہے ضد ہے حیاة کی، بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول ''خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ''۔ اور ردّ کیا گیا ہے کہ خلق بمعنی تقدیر ہے اور معدوم اَشیاء اندازہ کی ہوئی ہیں [اور اللہ تعالیٰ احاطہ کرنے والا ہے کفار کا] نہیں چھوٹ سکتے ہیں اللہ تعالیٰ سے جیسا کہ نہیں چھوٹ سکتی ہے احاطہ کی ہوئی شی احاطہ کرنے والی شی سے، نہیں چھڑا سکتا ہے ان

کو دھوکہ اور حیلے۔ اور یہ جملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "حَذَرَ الْمَوْتِ" کی ترکیبی حیثیت بیان کی ہے کہ معرفہ ہونے کے باوجود مفعول لہ ہے پھر ایک شعر سے اس کی تائید پیش کی ہے۔ پھر موت اور حیاۃ میں تقابل کو بیان کیا ہے اور اپنے نزدیک پسندیدہ قول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا کفار کو محیط ہونے کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر "وَاللّٰہُ مُحِیْطٌ بِالْکَافِرِیْنَ" کی ترکیبی حیثیت بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "حَذَرَ الْمَوْتِ" مفعول لہ ہے "یَجْعَلُوْنَ" کا، اس وجہ سے منصوب ہے۔ پھر "حَذَرَ الْمَوْتِ" اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے اور معرفہ کا مفعول لہ ہونا نادر ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے حاتم طائی کے شعر سے اس کی تائید پیش کی۔ پورا شعر اس طرح ہے: "وَاَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْکَرِیْمِ اِدِّخَارَهٗ :: وَاُعْرِضُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِیْمِ تَکَرُّمًا" (میں معاف کرتا ہوں شریف آدمی کی نامناسب بات کو اس کی محبت کا ذخیرہ کرنے کے لئے، اور اعراض کرتا ہوں کمینے کی گالی سے خود کو بچانے کے لئے)۔ محل استشہاد "اِدِّخَارَہٗ" ہے کہ اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے پھر بھی یہ "اَغْفِرُ" کے لئے مفعول لہ ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ موت زوال حیات کو کہتے ہیں یعنی جس شی کی شان یہ ہو کہ زندہ ہو اس کی زندگی کا زوال موت ہے، لہذا موت اور حیات میں تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ موت صفتِ وجودی ہے حیات کی طرح۔ اور دونوں عرض ہیں لہذا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے کیونکہ ضدین ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک محل پر آتی ہوں اور دونوں میں انتہائی اختلاف ہو۔ ان حضرات نے اپنے اس قول (کہ موت وجودی ہے) پر باری تعالیٰ کے ارشاد "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاۃَ" [الملک:۲] (اللہ تعالیٰ نے موت اور حیات کو پیدا کیا ہے) سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ خلق ایجاد کو کہتے ہیں اور ایجاد عدمی شی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا لہذا موت عدمی نہیں وجودی ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان کے استدلال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ "خَلَقَ" یہاں ایجاد کے معنی میں نہیں بلکہ تقدیر کے معنی میں ہے "اَیْ قَدَّرَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاۃَ" (اللہ تعالیٰ نے موت اور حیات کو مقدر کر رکھا ہے) اور تقدیر وجودی اور عدمی ہر دو قسم کی چیزوں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے کیونکہ تمام اُمور خواہ وجودی ہوں یا عدمی سب کی اللہ تعالیٰ نے ازل میں تقدیر لکھی ہے اس لئے اس آیت سے موت کے وجودی ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: وصحح محققو أهل السنة أن الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة، ولهذا يظهر كما في الحديث: يوم تتجسد المعاني. كما قال أهل الله تعالىٰ. بصورة كبش أملح ويصير عدماً محضاً إذ يذبح بمدية الحياة التي لا ينتهي أمدها (روح المعاني: ۱/۲۳۶)

ف:۔ دو متقابل چیزیں یا تو دونوں وجودی ہوں گی یعنی سلب ان کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا، اور یا دونوں وجودی نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا تعقل ثانی کے تعقل پر موقوف ہوگا یا نہیں، اول دو میں تقابلِ تضائف ہے جیسے ابوۃ اور بنوۃ۔

اور دوسری دو میں تقابل تضاد ہے جیسے حرکت اور سکون۔ اور اگر دونوں وجودی نہ ہوں بلکہ ایک وجودی ہو اور دوسری عدمی ہو، تو پھر عدمی میں ایک ایسے محل کا اعتبار ہوگا جو وجودی کو قبول کرے یا نہ ہوگا۔ اول دو میں تقابل عدم اور ملکہ ہے جیسے عمی اور بصر، اور دوسری دو میں تقابل سلب اور ایجاب ہے جیسے وجود اور سلب وجود۔

(4)[اور اللہ تعالیٰ احاطہ کرنے والا ہے کفار کا] چونکہ اللہ تعالیٰ کا کفار کو اس طرح محیط ہونا محال ہے کہ ہر طرف سے ان کو گھیر لے جیسا کہ دیوار باغ کو محیط ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کو تشبیہ قرار دیا، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شاملہ کو شئی محیط کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح کہ محاط بہ محیط سے بچ کر نہیں نکل سکتا ہے اسی طرح کفار اللہ تعالیٰ کی گرفت سے نہیں نکل سکتے ہیں یعنی ان کے دھوکے اور حیلے ان کو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے نہیں بچا سکتے ہیں۔ پھر جو لفظ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا (یعنی لفظ محیط) اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔

(5) اور ''وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكَافِرِيْنَ'' جملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔ یہاں معترضہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ جملہ دو ایسے متصل کلاموں کے درمیان میں واقع ہے جن میں معنوی طور پر اتصال پایا جاتا ہے کیونکہ استیناف ثانی (يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ) متصل ہے استیناف اول (يَجْعَلُوْنَ أَصَابِعَهُمْ) کے ساتھ۔

﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ (1) اِسْتِيْنَافٌ ثَانٍ كَأَنَّهُ جَوَابٌ لِمَنْ يَقُوْلُ مَا حَالُهُمْ مَعَ تِلْكَ الصَّوَاعِقِ؟ (2) وَكَادَ مِنْ أَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ وُضِعَتْ لِمُقَارَبَةِ الْخَبَرِ مِنَ الْوُجُوْدِ لِعُرُوْضِ سَبَبِهِ لٰكِنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ إِمَّا لِعُرُوْضِ مَانِعٍ أَوْ لِفَقْدِ شَرْطٍ. وَعَسٰى مَوْضُوْعَةٌ لِرَجَائِهِ. (3) فَهِيَ خَبَرٌ مَحْضٌ وَلِذٰلِكَ جَاءَتْ مُتَصَرِّفَةً بِخِلَافِ عَسٰى، (4) وَخَبَرُهَا مَشْرُوْطٌ فِيْهِ أَنْ يَكُوْنَ فِعْلًا مُضَارِعًا تَنْبِيْهًا عَلٰى أَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ بِالْقُرْبِ مِنْ غَيْرِ أَنْ لِيُؤَكِّدَ الْقُرْبَ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْحَالِ. (5) وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَيْهِ حَمْلًا لَهَا عَلٰى عَسٰى كَمَا يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِالْحَذْفِ مِنْ خَبَرِهَا لِمُشَارَكَتِهِمَا فِيْ أَصْلِ مَعْنَى الْمُقَارَبَةِ. (6) وَالْخَطْفُ الْأَخْذُ بِسُرْعَةٍ وَقُرِئَ يَخْطِفُ بِكَسْرِ الطَّاءِ وَيَخَطِّفُ عَلٰى أَنَّهُ يَخْتَطِفُ فَنُقِلَتْ فَتْحَةُ التَّاءِ إِلَى الْخَاءِ ثُمَّ أُدْغِمَتْ فِي الطَّاءِ، وَيِخِطِّفُ بِكَسْرِ الْخَاءِ لِالْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَإِتْبَاعِ الْيَاءِ لَهَا وَيَتَخَطَّفُ.

ترجمہ:۔ [قریب ہے کہ بجلی اچک لے ان کی بینائی] یہ دوسرا استیناف ہے گویا یہ جواب ہے اس شخص کا جو کہتا ہے کہ کیا حال ہوگا ان کا ان صواعق کے ساتھ۔ اور ''کاد'' افعال مقاربہ میں سے ہے، جس کو وضع کیا گیا ہے مقاربت خبر کے لئے وجود سے، بوجہ موجود ہونے اس کے سبب کے لیکن اب تک پائی نہیں گئی، یا تو فقدان شرط کی وجہ سے یا وجود مانع کی وجہ سے۔ اور ''عسیٰ'' موضوع ہے اُمید خبر کے لئے۔ پس ''کاد'' محض خبر ہے اور اسی وجہ سے آتی ہے گردان (اس کی) بخلاف ''عسیٰ'' کے۔ اور اس کی خبر میں شرط ہے کہ فعل مضارع ہو، تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ یہی خبر مقصود بالقرب ہے بغیر ''اَنْ'' کے تاکہ مؤکد کر دے قرب کو بوجہ دلالت کرنے کی حال

پر۔اور بھی داخل ہوتا ہے''اَنْ''اس پر حمل کرتے ہوئے اس کو''عسیٰ''پر جیسا کہ''عسیٰ''حمل کیا جاتا ہے''کاد''پر اس کی خبر کے حذف کے ساتھ، بوجہ دونوں کے شریک ہونے اصل معنیٰ مقاربت میں۔اور''خطف''جلدی سے اچک لینا ہے اور پڑھا گیا ہے''یَخطِف''طاء کے کسرہ کے ساتھ۔اور (پڑھا گیا ہے)''یَخَطِّفُ''اس بناء پر کہ یہ''یَختَطِفُ''ہے پس نقل کیا گیا تاء کا فتحہ خاء کی طرف، پھر ادغام کیا گیا تاء کا طاء میں،اور (پڑھا گیا ہے)''یِخِطِّفُ''کسرہ خاء کے ساتھ التقاء ساکنین اور یاء کا اس کا تابع ہونے کی وجہ سے،اور (پڑھا گیا ہے)''یَتَخَطَّفُ''۔

تشــریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں حرف عطف کو ترک کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ یہ جملہ استینافیہ ہے اس لئے حرف عطف کو ترک کر دیا ہے۔پھر لفظ''کاد''اور اس کی مناسبت سے لفظِ''عسیٰ''کی تحقیق اور دونوں کے درمیان فرق کو بیان کیا ہے اور''کاد''کی خبر کے لئے شرط بیان کی ہے۔پھر لفظ''یَخطَفُ''کی تفسیر اور اس میں مختلف قراٰتوں کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں یہ''یَکَادُالْبَرْقُ یَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ''دوسرا جملہ مستانفہ ہے۔پہلا جملہ مستانفہ باری تعالیٰ کا قول''یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ''گذر چکا۔اور درمیان میں''وَاللّٰهُ مُحِیْطٌ بِالْكَافِرِیْنَ''جملہ معترضہ ہے۔جملہ مستانفہ چونکہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے اس لئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں گویا یہ سوال کیا گیا کہ بارش والوں کا ان صواعق کے ساتھ کیا حال ہوگا؟ باری تعالیٰ نے جواب دیا کہ''قریب ہے کہ برق ان کی نگاہوں کو اچک لے''۔

(2) قاضی صاحبؒ لفظ''کاد''کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔فرماتے ہیں کہ لفظِ''کاد''افعال مقاربہ میں سے ہے،اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ دلالت کرے کہ اس کی خبر کا مضمون قریب الوجود ہے کیونکہ اس کے موجود ہونے کا سبب موجود ہے لیکن اب تک وجود میں نہیں آئی ہے کیونکہ وجودِ خبر سے کوئی مانع موجود ہے اور یا وجودِ خبر کی شرط موجود نہیں ہے۔اور لفظِ''عســـــیٰ''موضوع ہے مطلقاً مضمون خبر کے حصول کی اُمید کے لئے یعنی دلالت کرتا ہے کہ اس کی خبر کے مضمون کے حصول کی امید ہے، پھر عام ہے کہ قریبی زمانے اس مضمون کے حصول کی امید ہو یا مدتِ مدید کے بعد حصول کی امید ہو۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ تفصیل سے ثابت ہوا کہ''کـــاد''محض خبر ہے اس میں انشائیت کا شائبہ نہیں کیونکہ ''کـــاد''مضمون خبر کے حصول کے قریب ہونے کی خبر دینے کے لئے ہے لہذا یہ خبر ہے انشاء نہیں ہے۔اسی لئے تو دیگر کلمات خبریہ کی طرح''کـاد''بھی متصرفہ ہے یعنی اس کی گردان آتی ہے اور اس کے سارے صیغے آتے ہیں جیسے:''کَـادَ، کَـادَا، کَـادُوْا، کَـادَتْ، کَـادَتَـا، کِـدْنَ، کِدْتَ، کِدْتُمَا، کِدْتُمْ، کِدْتِ، کِدْتُمَا، کِدْتُنَّ، کِدْتُ، کِدْنَا''۔بخلاف''عسیٰ''کے کہ وہ محض انشاء ہے اس لئے متصرفہ بھی نہیں یعنی اس کے مختلف صیغے نہیں آتے ہیں کیونکہ یہ حرف یعنی''لَـعَـلَّ''کے معنیٰ کو متضمن ہے اور حروف کی گردان نہیں آتی تو جو حرف کے معنیٰ کو متضمن ہو اس کی بھی گردان نہیں آئے گی۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''کــــاد''کی خبر کے لئے شرط یہ ہے کہ فعل مضارع ہو تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو کہ یہی

مقصود بالقرب ہے کیونکہ مضارع اگرچہ حال اوراستقبال دونوں زمانوں میں مشترک ہے لیکن جب استقبال کی علامات (اَنْ، سین، سوف) سے خالی ہو تو پھر ظاہر یہ ہے کہ زمانہ حال میں استعمال ہے۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ مضارع "اَنْ" ناصبہ کے بغیر ہوتا کہ مضارع کا حال پر دلالت کرنے کی وجہ سے قربِ خبر اور مؤکد ہو جائے۔ جبکہ "اَنْ" ناصبہ فعل مضارع کو مستقبل کے ساتھ مختص کر دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے خبر قریب الوجود ہونے سے دور ہو جائے گی۔

(5) اور کبھی "عسیٰ" پر حمل کرتے ہوئے "کاد" کی خبر پر بھی "اَنْ" داخل کر دیتے ہیں جیسا کہ "عسیٰ" کو "کاد" پر حمل کرتے ہوئے اس کی خبر سے "اَنْ" کو حذف کیا جاتا ہے۔ ایک دوسرے پر حمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں مقاربت کے معنی میں شریک ہیں۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ "کاد" قرب وجود پر دلالت کرتا ہے اور "عسیٰ" اُمید قرب پر دلالت کرتا ہے۔

(6) "یَخْطَفُ" ماخوذ ہے "خطف" سے اور "خطف" بمعنی جھپٹ لینا اور اُچک لینا۔ اور قاضی صاحبؒ نے "یَخْطَفُ" کی پانچ قرأتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) لغت فصیحہ یہ ہے کہ "خَطِفَ، یَخْطَفُ" باب سمع سے ہے۔ (۲) "خَطَفَ، یَخْطِفُ" باب ضرب سے ہے۔ اس قرأۃ کو اخفش نے نقل کیا ہے شیخ زادہ فرماتے ہیں: وھی لغۃ ردیئۃ۔ (۳) "یَخَطِّفُ" باب افتعال سے ہے اصل میں "یَخْتَطِفُ" تھا تاء کے فتحہ کو نقل کر کے طاء کو دیا اور تاء کو طاء سے بدل دیا پھر طاء کو طاء میں مدغم کیا "یَخَطِّفُ" ہوا۔ (۴) "یِخِطِّف" یاء، خاء، طاء تینوں کے کسرہ کے ساتھ ہے، اصل میں "یَخْتَطِفُ" تھا تاء کے فتحہ کو گرا دیا اور تاء کو طاء سے بدل دیا دو ساکن (خاء اور طاءِ اول) جمع ہو گئے اول یعنی خاء کو کسرہ دیا پھر طاء کو طاء میں مدغم کر دیا اور خاء کی اتباع میں حرف مضارع یعنی یاء کو بھی کسرہ دیا "یِخِطِّفُ" ہو گیا۔ (۵) "یَتَخَطَّفُ" باب تفعّل سے ہے۔ اس وقت یہ متعدی ہے اور "اَبْصَارَھُمْ" بناء بر مفعول بہ منصوب ہے۔

﴿كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ وَاِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوْا﴾ (1) اِسْتِيْنَافٌ ثَالِثٌ كَاَنَّهُ قِيْلَ: مَا يَفْعَلُوْنَ فِيْ تَارَتَيْ خُفُوْقِ الْبَرْقِ وَخُفْيَتِهِ؟ فَاُجِيْبَ بِذَالِكَ. (2) وَاَضَاءَ اِمَّا مُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُوْلُ مَحْذُوْفٌ بِمَعْنَى كُلَّمَا نَوَّرَ لَهُمْ مَمْشًى اَخَذُوْهُ. (3) اَوْ لَازِمٌ بِمَعْنَى كُلَّمَا لَمَعَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْ مَطْرَحِ نُوْرِهِ، (4) وَكَذَالِكَ اَظْلَمَ فَاِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّيًا مَنْقُوْلًا مِنْ ظَلِمَ اللَّيْلُ، (5) وَيَشْهَدُ لَهُ قِرَاءَةُ اُظْلِمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ وَقَوْلُ اَبِيْ تَمَامٍ: هُمَا اَظْلَمَا حَالَيَّ ثُمَّةَ اَجْلَيَا: ظَلَامَيْهِمَا عَنْ وَجْهِ اَمْرَدَ اَشْيَبَ. (6) فَاِنَّهُ وَاِنْ كَانَ مِنَ الْمُحْدَثِيْنَ لٰكِنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يُبْعَدُ اَنْ يُجْعَلَ مَا يَقُوْلُهُ بِمَنْزِلَةِ مَا يَرْوِيْهِ. (7) وَاِنَّمَا قَالَ مَعَ الْاِضَاءَةِ كُلَّمَا وَمَعَ الْاِظْلَامِ اِذَا لِاَنَّهُمْ حِرَاصٌ عَلَى الْمَشْيِ فَكُلَّمَا صَادَفُوْا مِنْهُ فُرْصَةً اِنْتَهَزُوْهَا وَلَا كَذَالِكَ التَّوَقُّفُ. (8) وَمَعْنَى قَامُوْا وَقَفُوْا وَمِنْهُ قَامَتِ السُّوْقُ اِذَا رَكَدَتْ وَقَامَ الْمَاءُ اِذَا جَمَدَ.

ترجمہ: ۔[جب بھی روشنی ہوتی ہے ان کے لئے تو چل پڑتے ہیں اس میں اور جب اندھیرا ہوتا ہے تو ٹھہر جاتے ہیں] یہ تیسرا استیناف ہے گویا یوں کہا گیا: کہ وہ کیا کرتے ہیں دو صورتوں میں یعنی بجلی کے کبھی چمکنے اور کبھی پوشیدہ ہونے (کی صورت میں)؟ تو جواب

دیا گیا اس سے۔ اور ''اضاء'' یا تو متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے بمعنی جب بھی منور کر دیا جائے ان کے لئے راستہ تو وہ لے لیتے ہیں اس کو۔ یا لازم ہے بمعنی جب بھی روشن ہو جائے ان کے لئے تو وہ چلنے لگتے ہیں اس کے نور پڑنے کی جگہ میں۔ اور اسی طرح ''اظلم'' ہے اس لئے کہ وہ بھی متعدی آیا ہے، منقول ہے ''ظَلِمَ اللَّيْلُ'' سے، اور اس کے لئے شاہد ہے ''اُظْلِمَ'' مبنی للمفعول کی قراءۃ۔ اور ابوتمام کا قول ''هُمَا اَظْلَمَا حَالَيَّ ثَمَّةَ اجْلَيَا: ظَلَامَيْهِمَا عَنْ وَجْهِ اَمْرَدَ اَشْيَبَ'' کیونکہ ابوتمام اگرچہ محدثین شعراء میں سے ہیں لیکن وہ علماءِ عربیت میں سے ہیں پس بعید نہیں کہ قرار دیا جائے وہ جو وہ کہتا ہے بمنزلہ اس کے جس کو وہ نقل کرتا ہے۔ اور کہا ''اضاءت'' کے ساتھ ''کلما'' اور ''اظلام'' کے ساتھ ''اذا'' کیونکہ وہ حریص تھے چلنے پر پس جب بھی وہ پا لیتے اس سے فرصت تو غنیمت سمجھتے اس کو، اور نہیں ہے اس طرح ٹھہرنا۔ اور ''قَامُوْا'' کا معنی ہے ''وَقِفُوْا'' اور اسی سے ''قَامَتِ السُّوْقُ'' ہے جب وہ ٹھپ ہو جائے اور (اسی سے) ''قَامَ الْمَاءُ'' ہے جب وہ ٹھہر ہو جائے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ الخ'' کی ترکیبی حیثیت کو بیان کیا ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ ''اضاء'' لازمی اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ ''اظلم'' بھی متعدی مستعمل ہے اور اپنے اس دعوے کو مدلل کیا ہے ابوتمام کے شعر سے۔ پھر اس شعر پر اعتراض اور اس کا جواب دیا ہے۔ پھر ''اضاء'' کے ساتھ ''كُلَّمَا'' اور ''اظلم'' کے ساتھ ''اذا'' لانے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر محل موقع کی مناسبت سے ''قاموا'' کا معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ تیسرا جملہ استینافیہ ہے گویا سائل نے سوال کیا کہ بجلی کبھی چمکتی ہے اور کبھی بجھ جاتی ہے تو ان دو حالتوں میں یہ لوگ کیا کرتے ہیں؟ جواب دیا گیا کہ ''جب بھی ان کے لئے روشنی ہوتی ہے تو یہ لوگ اس میں چل پڑتے ہیں اور جب اندھیرا ہوتا ہے تو ٹھہر جاتے ہیں''۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''اضاء'' لازمی اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ یہاں اگر متعدی ہو تو بمعنی ''نَوَّرَ'' ہوگا اور اس کا مفعول محذوف ہوگا تقدیری عبارت ہوگی ''كُلَّمَا نَوَّرَ لَهُمْ مَمْشًى اَخَذُوْهُ'' (جب بھی روشن کر دیتا ہے ان کے لئے راستہ تو وہ اس پر چل پڑتے ہیں)۔ ''مَمْشًى'' بمعنی چلنے کی جگہ یعنی راستہ، یہ ''اَضَاءَ'' کا مفعول بہ ہے اور ''اَضَاءَ'' بمعنی ''نَوَّرَ'' میں جو ضمیر ہے وہ برق کی طرف راجع ہے، اور ''اَخَذُوْهُ'' کی ضمیر منصوب ''مَمْشًى'' کی طرف راجع ہے، اور ''اَخَذُوْهُ'' معنی ہے ''مَشَوْا فِيْهِ'' کا۔ معلوم ہوا کہ ''فیہ'' کی ضمیر محذوف مفعول (مَمْشًى) کی طرف راجع ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ المحذوف کالملفوظ ہوتا ہے۔

(3) اور اگر ''اضاء'' لازمی ہو تو بمعنی ''لَمَعَ'' (روشن ہوا) ہوگا تقدیری عبارت ہوگی ''كُلَّمَا لَمَعَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْ مَطْرَحِ نُوْرِهٖ'' (جب بھی ان کے لئے بجلی روشن ہوتی ہے تو وہ اس کی روشنی پڑنے کی جگہ میں چل پڑتے ہیں) معلوم ہوا کہ اس صورت میں ''فیہ'' کی ضمیر برق کی طرف راجع ہے۔ اور یہاں دو مضاف (مطرح اور نور) مقدر ہیں۔ ''مَطْرَحِ نُوْرِهٖ'' بمعنی وہ جگہ جہاں روشنی پڑتی ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَظْلَمَ'' بھی لازمی اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ البتہ اس کا لازمی ہونا چونکہ ظاہر اور مشہور ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا۔ اور اس کے متعدی ہونے میں ذرہ خفاء ہے اس لئے اس کو بیان کیا۔ فرماتے ہیں کہ ''اَظْلَمَ'' ماخوذ ہے ''ظَلِمَ اللَّيْلُ'' (رات تاریک ہوگئی) سے۔ باب انعال پر لانے کے بعد باب افعال کا ہمزہ تعدیہ کے لئے ہے بمعنی تاریک کر دیا۔ مگر یاد رہے کہ ''اَظْلَمَ'' لازمی بھی ''ظَلِمَ'' سے ماخوذ ہے البتہ اس صورت میں اس کا ہمزہ صیرورت کے لئے ہوگا۔

(5) قاضی صاحبؒ نے ''اظلم'' کے متعدی ہونے پر دو شاہد پیش کئے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ ایک قرأۃ میں ''أُظْلِمَ'' فعل مجہول آیا ہے اور فعل مجہول متعدی سے آتا ہے لازمی سے نہیں آتا معلوم ہوا کہ ''أَظْلَمَ'' متعدی مستعمل ہے۔ دوسرا شاہد ابو تمام کا شعر ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے: ''أَحَاوَلْتُ إِرْشَادِيْ فَعَقْلِيْ مُرْشِدِيْ:: أَمِ اسْتَمَتُّ تَادِيْبِيْ فَدَهْرِيْ مُؤَدِّبِيْ:: هُمَا أَظْلَمَا حَالَيَّ ثُمَّةَ أَجْلَيَا:: ظَلَامَيْهِمَا عَنْ وَجْهِ أَمْرَدَ أَشْيَبَ'' (کیا محبوبہ نے قصد کیا ہے میری رہنمائی کا، پس میری عقل میری رہنما ہے، یا انہوں نے طلب کیا مجھے ادب سکھلانا، پس میرا زمانہ مجھے اَدب سکھلانے والا ہے۔ ان دونوں (عقل اور زمانہ) نے میرے دو حالوں کو اندھیرے میں رکھا پھر ان دونوں نے اندھیروں کو دور کر دیا ایک نوجوان بوڑھے کے چہرے سے)۔

دو حالوں سے مراد وہ دو حال ہیں جو انسان پر عموماً آتے رہتے ہیں یعنی خیر وشر، غناء وفقر، صحت ومرض، فراخی وتنگی وغیرہ۔ یعنی اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ تو مجھے ادب سکھلائے کیونکہ میری عقل ودھر میرے لئے کافی ہیں ان دونوں نے مجھے ادب سکھلانے کے زمانے میں اندھیرے میں رکھا اس لئے میں نے خواہشات کو ترک کر دیا اپنے نفس کی تکمیل اور تہذیب میں لگ گیا حتی کہ میں کمال تک پہنچ گیا۔ اس طرح ان اندھیروں کو ایک نوجوان بوڑھے کے چہرے سے دور کر دیا گیا اور مجھے ہر طرح کا تجربہ ہوگیا ہے۔ نوجوان بوڑھے سے خود شاعر کی ذات مراد ہے کہتے ہیں کہ میں باعتبار عمر نوجوان ہوں مگر باعتبار تجربہ کے بوڑھا ہوں۔

محل استشہاد اس شعر میں لفظ ''اَظْلَمَا'' ہے کہ وہ یہاں متعدی مستعمل ہے کیونکہ ''حَالَيَّ'' اس کا مفعول بہ ہے اور مفعول بہ فعل متعدی کا آتا ہے لازمی کا نہیں۔

ف:۔ شعراء کے چار طبقات ہیں (۱) جاہلی شعراء، یہ وہ شعراء ہیں جنہوں نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا ہے جیسے امرئ القیس، زہیر، طرفۃ۔ (۲) مخضرمین شعراء۔ یہ وہ شعراء ہیں جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ پایا، پھر مسلمان بھی ہوگئے جیسے حضرت حسانؓ اور لبید وغیرہ۔ (۳) متقدمین شعراء۔ یہ اسلامی دور کے شعراء ہیں جیسے فرزدق، جریر، ذی الرمۃ۔ ان تین قسم کے شعراء کے کلام سے باب لغت میں استدلال کیا جاتا ہے۔ (۴) مُحْدَثین شعراء۔ یہ وہ شعراء ہیں جو اسلام کے صدر اول کے بعد پیدا ہوئے ہیں جیسے ابو تمام، ابو طیب، بحتری وغیرہ۔ اس طبقہ کے کلام سے استدلال نہیں کیا جاتا ہے البتہ اگر ان کے قول کو ان کی روایت کے درجہ میں اتار دیا جائے تو پھر اس سے استدلال درست ہے۔

(6) یہاں قاضی صاحبؒ نے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا شعر تو ابوتمام کا ہے اور ابوتمام محدثین میں سے ہے، ان کے کلام سے استدلال درست نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ابوتمام اگرچہ محدثین میں سے ہے مگر چونکہ عربیت کا ماہر ہیں اس لئے اس کے قول کو اس کی روایت کے درجہ میں اتار دیا جائے گا یعنی گویا انہوں نے یہ شعر سابقہ شعراء میں سے کسی سے نقل کیا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے ''و لایبعد'' سے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(7) باری تعالیٰ نے ''اَضَاءَ ة'' کے ساتھ لفظ ''کُلَّمَا'' ذکر کیا ہے جو شرط کے تکرار کے وقت فعل کے تکرار پر دلالت کرتا ہے اور ''اَظْلَمَ'' کے ساتھ ''اِذَا'' کو ذکر کیا ہے جو شرط و جزاء کے وقوع پر دلالت کرتا ہے تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔ تو سوال یہ ہے کہ ان مختلف الفاظ کو استعمال کرنے میں حکمت کیا ہے؟ جواب: چونکہ مصیبت اور تحیّر میں کھڑے لوگ شدت پریشانی کی وجہ سے چلنے کے انتظار میں ہوتے ہیں اور چلنے پر حریص ہوتے ہیں بایں اُمید سے کہ اس مصیبت سے خلاصی پائیں گے تو جب بھی وہ کوئی موقع پاتے ہیں یعنی ان کو روشنی ملتی ہے تو وہ اس کو غنیمت سمجھتے ہیں اور چلنا شروع کر دیتے ہیں، اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے اس تکرار کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ ''کُلَّمَا'' کو ذکر کیا۔ اس کے برعکس ظلمت کے وقت میں وہ توقف کرنے کے حریص نہیں ہوتے بلکہ اس وقت تو وہ اضطراراً توقف کرتے ہیں اسلئے وہاں تکرار کو ظاہر کرنا درست نہیں ہے اس لئے لفظ ''اِذَا'' کو اختیار کیا۔

(8) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''قَامُوْا'' کا معنی یہاں کھڑا ہونا نہیں جو ''قُعُوْد'' بمعنی بیٹھنے کی ضد ہے بلکہ یہاں ''قَامُوْا'' بمعنی توقف کرنے اور چلتے ہوئے رُک جانے کے ہے۔ اسی سے ''قَامَتِ السُّوْقُ'' بھی ہے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب بازار ٹھپ ہو جائے۔ اور ''قَامَ الْمَاءُ'' بھی اسی سے ہے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب راستہ نہ ملنے سے پانی ٹھہر جائے۔

﴿وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ﴾ (1) اَیْ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ اَنْ یَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ بِقَصِیْفِ الرَّعْدِ وَاَبْصَارِهِمْ بِوَمِیْضِ الْبُرْقِ لَذَهَبَ بِهِمَا، (2) فَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ لِدَلَالَةِ الْجَوَابِ عَلَیْهِ وَلَقَدْ تَكَاثَرَ حَذْفُهُ فِیْ شَاءَ وَاَرَادَ حَتّٰی لَا یَكَادُ یُذْكَرُ اِلَّا فِی الشَّیْءِ الْمُسْتَغْرَبِ. كَقَوْلِهٖ: وَلَوْ شِئْتُ اَنْ اَبْكِیَ دَمًا لَبَكَیْتُهُ. (3) وَلَوْ مِنْ حُرُوْفِ الشَّرْطِ وَظَاهِرُهَا الدَّلَالَةُ عَلٰی اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ لِاِنْتِفَاءِ الثَّانِیْ ضَرُوْرَةَ اِنْتِفَاءِ الْمَلْزُوْمِ عِنْدَ اِنْتِفَاءِ لَازِمِهٖ. (4) وَقُرِئَ لَاَذْهَبَ بِاَسْمَاعِهِمْ بِزِیَادَةِ الْبَاءِ، كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ''وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْكُمْ اِلَی التَّهْلُكَةِ'' (5) وَفَائِدَةُ هٰذِهِ الشَّرْطِیَّةِ اِبْدَاءُ الْمَانِعِ لِذَهَابِ سَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ مَعَ قِیَامِ مَا یَقْتَضِیْهِ (6) وَالتَّنْبِیْهُ عَلٰی اَنَّ تَاثِیْرَ الْاَسْبَابِ فِیْ مُسَبَّبَاتِهَا مَشْرُوْطٌ بِمَشِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَاَنَّ وُجُوْدَهَا مُرْتَبِطٌ بِاَسْبَابِهَا وَاقِعٌ بِقُدْرَتِهٖ (7) وَقَوْلِهٖ ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ كَالتَّصْرِیْحِ بِهٖ وَالتَّقْرِیْرِ لَهٗ.

ترجمہ:۔[اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو لے جاتے ان کی شنوائی اور بینائی کو] یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہتے کہ لے جاتے ان کی قوت سماع کڑک کی شدت سے اور ان کی دیکھنے کی قوت بجلی کی چمک سے تو سلب کر دیتے یہ دونوں۔ پس حذف کر دیا گیا مفعول کیونکہ دلالت کرتا ہے جواب اس پر، اور کثرت سے ہوتا ہے مفعول بہ کا حذف ''شَاءَ'' اور ''اَرَادَ'' میں حتی کہ قریب نہیں کہ ذکر ہو مگر عجیب و غریب شی

ہیں جیسے شاعر کا قول ''وَلَوْشِئْتُ اَنْ اَبْکِیَ دَمًا لَبَکَیْتُهُ''۔ اور ''لَوْ'' حروفِ شرط میں سے ہے اور اس کا ظاہری معنی دلالت کرنا ہے انتفاءِ اول پر بوجہ انتفاءِ ثانی کے کیونکہ ضروری ہے انتفاءِ ملزوم بوقت انتفاء اس کے لازم کے۔ اور پڑھا گیا ہے ''لاذھب باسماعھم'' باء کی زیادتی کے ساتھ جیسے باری تعالیٰ کا قول ''وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ''۔ اور فائدہ اس شرطیہ کا اس شی کو ظاہر کرنا ہے جو مانع ہے ان کی سمع اور بصر کے سلب کے لئے باوجود قائم ہونے اس شی کے جو مقتضی ہے سلب کا۔ اور تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ تاثیر اسباب ان کے مسببات میں مشروط ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ اور یہ کہ ان کا وجود مرتبط ہے اپنے اسباب کے ساتھ واقع ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت سے۔ اور باری تعالیٰ کا قول ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ گویا تصریح ہے اس کی اور تقریر ہے اس کے لئے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ ''شَاءَ'' کا مفعول محذوف ہے جس پر ''لَوْ'' کا جواب دال ہے۔ اور ''شَاءَ'' اور ''اَرَادَ'' کا مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے مگر یہ کہ مفعول عجیب وغریب ہو۔ پھر لفظِ ''لَوْ'' کی اپنے نزدیک پسندیدہ تفسیر کی ہے۔ پھر ایک شاذ قرأۃ کو بیان کیا ہے۔ پھر اس شرطیہ جملہ کے دو فائدے بیان کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے فعل ''شَاءَ'' کا مفعول بیان کیا ہے کہ ''شَاءَ'' کا مفعول ''اَنْ یَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ الخ'' ہے، درمیان میں ''بِقَصِیْفِ الرَّعْدِ'' اور ''بِوَمِیْضِ الْبَرْقِ'' سے مابہ الاذھاب کو ذکر کیا ہے یعنی اذھابِ سمع کا سبب رعد ہے اور اذھابِ بصر کا سبب برق ہے

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''شَاءَ'' کا مفعول اس لئے حذف کیا گیا ہے کہ ''لَوْ'' کا جواب (لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ) اس پر دال ہے۔ بلکہ فعل ''شَاءَ'' اور ''اَرَادَ'' کا مفعول تو اتنی کثرت سے حذف ہوتا ہے کہ صرف ایسے مفعول کے سوا جس کا تعلق ''شَاءَ'' اور ''اَرَادَ'' سے نادر ہو، دوسرا کوئی مفعول فعل ''شَاءَ'' اور ''اَرَادَ'' کا ذکر ہی نہیں کیا جاتا ہے۔ باقی وہ مفعول جس کا تعلق ''شَاءَ'' کے ساتھ نادر ہو اس کو بے شک ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ بحتری شاعر اپنے بیٹے کے مرثیہ میں کہتے ہیں: ''وَلَوْشِئْتُ اَنْ اَبْکِیَ دَمًا لَبَکَیْتُهُ :: عَلَیْهِ وَلٰکِنْ سَاحَةَ الصَّبْرِ اَوْسَعُ''۔ (اگر میں چاہوں کہ خون کا رونا روؤں تو میں رو سکتا اس پر، لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے)۔ اس میں ''شِئْتُ'' کا مفعول (اَنْ اَبْکِیَ) کو ذکر کر دیا گیا ہے اس لئے کہ خون کے رونے کا تعلق فعل ''شِئْتُ'' کے ساتھ نادر ہے کیونکہ کوئی بھی یہ نہیں چاہتا کہ میں خون کا رونا روؤں، اور مفعول نادر کا ذکر ضروری ہے تاکہ سامع کے ذہن میں قرار پکڑے، اس لئے اس مفعول کو ذکر کر دیا گیا ہے۔

(3) ''لَوْ'' کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ انتفاء الثانی لانتفاء الاول کے لئے آتا ہے یعنی ثانی منتفی ہے اس لئے کہ اول منتفی ہے اور یا انتفاء الاول لانتفاء الثانی کے لئے آتا ہے یعنی اول منتفی ہے اس لئے کہ ثانی منتفی ہے۔ جمہور کے نزدیک ''لَوْ'' انتفاء ثانی لانتفاء اول کے لئے آتا ہے۔ علامہ ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ ''لَوْ'' انتفاء اول لانتفاء ثانی کے لئے آتا ہے۔ قاضی صاحبؒ نے ابن حاجبؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ ''لَوْ'' انتفاء اول لانتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اول ملزوم اور ثانی لازم

ہوتا ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم ضرور منتفی ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ملزوم کے انتفاء سے لازم منتفی ہو کیونکہ کبھی لازم عام ہوتا ہے ،اور خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک شاذ قرأۃ میں ''لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ '' کے بجائے ''لَاَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ'' ہے۔ اس صورت میں ''بِسَمْعِهِمْ'' کی باء زائدہ ہے کیونکہ ''اَذْهَبَ'' بنفسہ متعدی ہے باء کے ذریعہ متعدی کرنے کی ضرورت نہیں ،جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَلَاتُلْقُوْابِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ '' [البقرۃ:۱۹۵] (اور اپنے آپ کو خود اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) میں باء زائدہ ہے کیونکہ القاء بنفسہ متعدی ہے باء کے ذریعہ متعدی کرنے کی ضرورت نہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس شرطیہ جملہ (لَوْشَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ) کا فائدہ دو اُمور ہیں (۱) اسماع اور ابصار کے ضائع ہونے کے لئے جو چیز مانع ہے اس کو ظاہر کرنا ،وہ ہے مشیتِ باری تعالیٰ کا نہ ہونا یعنی یہ شرطیہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے اسماع اور ابصار اس لئے ضائع نہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ضائع کرنا نہیں چاہا باوجود یکہ ان کے اسماع اور ابصار کے ضائع ہونے کے اسباب (یعنی رعدِ قاصف اور برقِ خاطف) موجود تھے۔

(6)۔(۲) دوسرا اُمر دو باتوں پر تنبیہ کرنا ہے۔پہلی بات یہ ہے کہ اُسباب کی تاثیر مسبَّبات میں باری تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط ہے یعنی اسباب مسبَّبات میں اس وقت اُثر کریں گے جس وقت کہ اللہ تعالیٰ اس اُثر کو چاہے ،وجہ تنبیہ یہ ہے کہ آیت مبارکہ دلالت کرتی ہے کہ اسماع اور ابصار کے ضائع ہونے کے اسباب موجود ہیں پھر بھی ضائع نہیں ہوئے وجہ یہ ہے کہ اسباب کی تاثیر کی شرط (مشیت باری تعالیٰ کا تعلق) مفقود ہے۔

دوسری بات یہ کہ مسبَّبات کا موجود ہونا اپنے اسبابِ عادیہ کے ساتھ مرتبط ہوکر یہ اسباب کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے۔وجہ تنبیہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجود مسبَّبات مشیت باری تعالیٰ کے ساتھ مشروط ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ان کا وقوع اس قدرت سے ہے جو مشیت باری تعالیٰ سے مقدم ہے کیونکہ جو شئی اپنے سابق (مشیت) کی وجہ سے واقع ہو وہ سابق (مشیت) سے سابق (قدرت) کی وجہ سے واقع شمار ہوتی ہے۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شرطیہ سے جو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مسبَّبات کا موجود ہونا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے اگلے جملہ ''اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ '' میں گویا اسی بات (کہ مسبَّبات کا موجود ہونا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے) کی تصریح اور تقریر ہے کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ ہر شئی کا وقوع اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہے تو مسبَّبات کا موجود ہونا اور اذھابِ اسماع وابصار بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہوگا۔

(1) وَالشَّیُٔ یَخْتَصُّ بِالْمَوْجُوْدِ لِاَنَّهٗ فِی الْاَصْلِ مَصْدَرُ شَاءَ (2) اُطْلِقَ بِمَعْنٰی شَاءٍ تَارَةً وَحِیْنَئِذٍ یَتَنَاوَلُ الْبَارِیْ تَعَالٰی کَمَا قَالَ: "قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِیْدٌ" (3) وَبِمَعْنٰی مَشِیْءٍ اُخْرٰی اَیْ مَشِیْءٍ وُجُوْدُهٗ وَمَاشَاءَ اللّٰهُ وُجُوْدَهٗ فَهُوَ مَوْجُوْدٌ فِی الْجُمْلَةِ، وَعَلَیْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی: "اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ"، "اَللّٰهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" (4) فَهُمَا عَلٰی عُمُوْمِهِمَا بِلَا مَثْنَوِیَّةٍ.

ترجمہ:۔اورشی خاص ہے موجود کے ساتھ کیونکہ وہ اصل میں مصدر ہے"شاء" کا،کبھی استعمال کیا جاتا ہے"شائی" کے معنی میں،اوراس وقت شامل ہوگا باری تعالیٰ کوجیسا کہ فرمایا"قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِیْدٌ"۔اورکبھی بمعنی"مشیء" استعمال ہوتا ہے یعنی چاہا ہوا ہے اس کا وجود،اورجس کا وجود اللہ تعالیٰ چاہے تو وہ موجود ہوگا فی الجملہ،اوراسی معنی میں ہے باری تعالیٰ کا قول"اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ"،"اَللّٰهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" پس یہ دونوں آیتیں اپنے عموم پر ہیں بغیر استثناء کے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اشاعرہ کے قول کے مطابق لفظ شی کا معنی اوراس پر تفریعات کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ لفظ"شیء" کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔شی کے بارے میں اختلاف ہے۔معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق موجوداورمعدوم دونوں پر ہوتا ہے،اشاعرہ کے نزدیک شی کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے معدوم پر شی کا اطلاق نہیں ہوتا۔دلیل یہ ہے کہ شی مصدر ہے"شَاءَ یَشَاءُ" کا۔مگراس مصدری معنی میں اس کا استعمال شاذ ونادر ہے بلکہ ایسی ذوات میں استعمال ہوتا ہے جو قائم بنفسہا ہوں۔اورذوات قائم بنفسہا موجود ہوتی ہیں۔

(2) پھر لفظ شی کبھی اسم فاعل(شَاءٍ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔اس صورت میں معنی ہوگا"ارادہ کرنے والا"۔لہٰذا اس صورت میں شی ہر ارادہ کرنے والی چیز کو شامل ہوگی خواہ وہ واجب ہو جیسے ذات باری تعالیٰ یا غیر واجب ہو جیسے انسان،حیوان،جن اورفرشتے وغیرہ۔اسی لئے باری تعالیٰ کے ارشاد"اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِیْدٌ"[الانعام:۱۹](آپ کہہ دیجئے:کونسی چیز شہادت میں سب سے بڑی ہے آپ کہئے کہ اللہ) میں شی کا اطلاق باری تعالیٰ پر کیا گیا ہے۔اس صورت میں شی موجود کے ساتھ مختص ہوگا کیونکہ شی بمعنی"شَاءٍ"(ارادہ کرنے والا) ہے اورارادہ کرنے والے کے لئے خود موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ معدوم میں ارادہ کرنے کی اہلیت نہیں۔

(3) اورکبھی شی اسم مفعول(مَشِیْءٌ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی وہ شی جس کے وجود کا ارادہ کیا گیا ہو۔اس صورت میں لفظ شی ذات باری تعالیٰ کو شامل نہیں کیونکہ کسی کے لئے ذات باری تعالیٰ کے وجود کا ارادہ کرنا ممکن نہیں۔اس صورت میں بھی شی موجود کے ساتھ مختص ہے کیونکہ لفظ مشیت جب مطلق ذکر ہو تو اس سے باری تعالیٰ کی مشیت مراد ہوگی اورجس شی کا ارادہ اللہ تعالیٰ کرے اس کا موجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد کا اللہ کے ارادہ سے تخلف ممکن نہیں۔باری تعالیٰ کے ارشاد"اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ"(بے شک اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے) اور"اَللّٰهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ"[الزمر:۶۲](اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے

والا ہے) سے یہی دوسرا معنی (مشی) مراد ہے۔

ف:۔علامہ سید محمود آلوسیؒ فرماتے ہیں: وماذکره مولانا البیضاوی من اختصاصه بالموجود. لانه فی الاصل مصدر شاء. اطلق بمعنی شاء تارةً، وحینئذٍ یتناول الباری تعالیٰ وبمعنی مشیٔ أخری ای مشیٔ وجوده الخ ففیه مع مافیه یلزمه فی قوله تعالیٰ: والله بکل شئ علیم "استعمال المشترک فی معنییه لانه اذا کان بمعنی شائی لایشمل نحو الجمادات عنده، واذا کان بمعنی المشیٔ وجوده لایشمل الواجب تعالیٰ شانه، وفی استعمال المشترک فی معنییه خلاف، ولاخلاف فی الاستدلال بالآیة علی احاطة علمه تعالیٰ (روح المعانی: ...)

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں آیتیں اپنے عموم پر ہیں ان میں کسی استثناء کی ضرورت نہیں یعنی اس طرح کی ضرورت نہیں "کہ اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے سوائے ذات باری تعالیٰ کے" کیونکہ شی بمعنی مشی سرے سے ذات باری تعالیٰ کو شامل نہیں اس لئے ہمیں اس کو ذات مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں۔

(1) وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّاقَالُوْاالشَّیُٔ مَایَصِحّ اَنْ یُوْجَدَوَهُوَ یَعُمُّ الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ اَوْمَایَصِحُّ اَنْ یُعْلَمَ وَیُخْبَرَعَنْهُ فَیَعُمُّ الْمُمْتَنِعَ اَیْضاً.لَزِمَهُمُ التَّخْصِیْصُ بِالْمُمْكِنِ فِیْ الْمَوْضِعَیْنِ بِدَلِیْلِ الْعَقْلِ. (2) وَالْقُدْرَةُ هُوَالتَّمَكُّنُ مِنْ اِیْجَادِالشَّیْئِ.وَقِیْلَ: صِفَةٌ تَقْتَضِی التَّمَكُّنَ.وَقِیْلَ: قُدْرَةُ الْاِنْسَانِ هَیْئَةٌ بِهَایَتَمَكَّنُ مِنَ الْفِعْلِ وَقُدْرَةُ اللّٰهِ تَعَالیٰ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْیِ الْعِجْزِ. (3) وَالْقَادِرُهُوَالَّذِیْ اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ لَمْ یَشَالَمْ یَفْعَلْ،وَالْقَدِیْرُالْفَعَّالُ لِمَایَشَاءُ عَلیٰ مَایَشَاءُ وَلِذَالِکَ قَلَّمَایُوْصَفُ بِهٖ غَیْرُالْبَارِیْ تَعَالیٰ.وَاِشْتِقَاقُ الْقُدْرَةِ مِنَ الْقَدْرِلِاَنَّ الْقَادِرَیُوْقِعُ الْفِعْلَ عَلیٰ مِقْدَارِقُوَّتِهٖ اَوْعَلیٰ مِقْدَارِمَایَقْتَضِیْهِ مَشِیَّتُهٗ. (4) وَفِیْهِ دَلِیْلٌ عَلیٰ اَنَّ الْحَادِثَ حَالَ حُدُوْثِهٖ وَالْمُمْكِنَ حَالَ بَقَائِهٖ مَقْدُوْرَانِ وَاَنَّ مَقْدُوْرَالْعَبْدِمَقْدُوْرُاللّٰهِ تَعَالیٰ لِاَنَّهٗ شَیْءٌ وَكُلَّ شَیْءٍ مَقْدُوْرُاللّٰهِ تَعَالیٰ. (5) وَالظَّاهِرُاَنَّ التَّمْثِیْلَیْنِ مِنْ جُمْلَةِ التَّمْثِیْلَاتِ الْمُؤَلَّفَةِ وَهُوَاَنْ یُشَبَّهَ كَیْفِیَّةٌ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ مَجْمُوْعٍ تَضَامَّتْ اَجْزَاؤُهٗ وَتَلَاصَقَتْ حَتّٰی صَارَتْ شَیْئاًوَاحِداًبِاُخْریٰ مِثْلِهَاكَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: "مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوْاالتَّوْرٰىةَثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا "الآیَةَ فَاِنَّهٗ تَشْبِیْهُ حَالِ الْیَهُوْدِفِیْ جَهْلِهِمْ بِمَامَعَهُمْ مِنَ التَّوْرٰىةِ بِحَالِ الْحِمَارِفِیْ جَهْلِهٖ بِمَایَحْمِلُ مِنْ اَسْفَارِالْحِكْمَةِ. (6) وَالْغَرَضُ مِنْهُمَاتَمْثِیْلُ حَالِ الْمُنَافِقِیْنَ مِنَ الْحَیْرَةِ وَالشِّدَّةِ بِمَایُكَابِدُهٗ مَنْ اِنْطَفَاتْ نَارُهٗ بَعْدَاِیْقَادِهَافِیْ ظُلْمَةٍ اَوْبِحَالِ مَنْ اَخَذَتْهُ السَّمَاءُ فِیْ لَیْلَةٍ مُظْلِمَةٍ مَعَ رَعْدٍقَاصِفٍ وَبَرْقٍ خَاطِفٍ وَخَوْفٍ مِنَ الصَّوَاعِقِ.

ترجمہ:۔اور معتزلہ نے جب کہا کہ شی وہ ہے کہ جس کا موجود ہونا صحیح ہو، اور وہ عام ہے واجب اور ممکن کو۔ یا شی وہ ہے کہ اسے جاننا اور اس سے خبر دینا صحیح ہو اس سے تو یہ عام ہوگی ممتنع کو بھی۔ تو لازم ہے ان کو خاص کرنا ممکن کے ساتھ دونوں جگہوں میں عقل کی دلیل کے ساتھ، اور "القدرة" بمعنی قدرت پانا کسی شی کے ایجاد پر، اور بعض نے کہا ہے کہ ایسی صفت ہے جو تقاضا کرتی ہے قادر ہونے

کا اور بعض نے کہا ہے کہ انسان کی قدرت وہ ہیئت ہے جس کی وجہ سے [illegible]

سے عجز کی نفی کرنے سے، اور قادر وہ ہے کہ اگر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ [illegible]

طرح چاہے اور اسی وجہ سے بہت کم متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے [illegible]

واقع کرتا ہے اپنی قوت کی مقدار پر، یا اس مقدار پر جس کا تقاضا کرتی ہے اس کی مشیت [illegible]

حدوث کی حالت میں اور ممکن اپنی بقاء کی حالت میں دونوں مقدور ہوتے ہیں۔ اور [illegible]

ہے اور ہر شئی مقدور ہے اللہ تعالیٰ کا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں مثالیں جملہ تمثیلات مرکبہ میں سے ہیں [illegible]

کیفیت کو جو اخذ کی ہوئی ہو ایسے مجموعہ سے جو ملے اور جڑے ہوئے ہوں اس کے اجزاء باہم حتیٰ کہ وہ ایک چیز [illegible]

دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے باری تعالیٰ کا قول "مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا" کیونکہ یہ تشبیہ ہے یہود کے حال [illegible]

ان کے جاہل ہونے میں اس شئی سے جو ان کے پاس ہے یعنی تورات، گدھے کے حال کے ساتھ اس کے جاہل ہونے میں اس شئی سے

جس کو وہ اٹھاتا ہے یعنی حکمت کے صحیفے۔ اور غرض ان دونوں سے تشبیہ دینا ہے منافقین کے حیرت اور شدت والے حال کی اس شئی سے

ساتھ جس کو برداشت کرتا ہے وہ شخص جس کی بجھ گئی ہو آگ بعد اس کے جلانے کے اندھیرے میں، یا اس شخص کے حال کے ساتھ جس کو

پکڑ لیا ہو بادل نے اندھیری رات میں سخت آواز والی کڑک کے ساتھ اور اچک لینے والی برق کے ساتھ اور صواعق کے خوف کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں معتزلہ کے مسلک کے مطابق شئی کی دو تعریفیں کی ہیں۔ پھر قدرت کی تین تفسیریں بیان کی ہیں۔ پھر قادر اور قدیر میں فرق بیان کیا ہے۔ پھر قدرت کے مشتق منہ کو بیان کیا ہے اور ماخوذ و ماخوذ منہ میں مناسبت کو بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ سے مستنبط مسائل کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ یہ دونوں مثالیں تمثیلات مرکبہ ہو سکتی ہیں۔

(1) معتزلہ نے شئی کی دو تعریفیں کی ہیں۔ (۱) کہ شئی وہ ہے جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ شئی اس معنی کے اعتبار سے واجب تعالیٰ کو بھی شامل ہے اور ممکن موجود چیزوں کو بھی شامل ہے کیونکہ یہ دونوں فی الحال موجود ہیں اس لئے ان پر شئی کی تعریف صادق ہے۔ اسی طرح شئی اس معنی کے اعتبار سے ممکن معدوم چیزوں کو بھی شامل ہے کیونکہ ان کا موجود ہونا صحیح ہے۔

(۲) کہ شئی وہ ہے جس کا معلوم ہونا صحیح ہو اور جس سے خبر دینا صحیح ہو۔ شئی اس معنی کے اعتبار سے واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم اور ممتنع چاروں کو شامل ہے کیونکہ ان سب کے بارے میں خبر دی جا سکتی ہے مثلاً ان چار میں سے ممتنع کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ "شَرِيْكُ الْبَارِيْ مُمْتَنِعٌ" (باری تعالیٰ کا شریک ممتنع ہے)۔ اس قول میں شریک باری تعالیٰ (جو کہ ممتنع ہے) سے خبر دی ہے اس لئے اس پر اور دیگر تین قسموں پر شئی کی تعریف صادق ہے۔

چونکہ معتزلہ کے نزدیک شئی میں تعمیم ہے ممتنع اور واجب تعالیٰ کو بھی شامل ہے اس لئے ان کے مسلک کے مطابق مذکورہ بالا آیتوں میں "كُلِّ شَيْءٍ" کو صرف ممکنات کے ساتھ مختص کرنا ضروری ہے۔ واجب تعالیٰ اور ممتنع کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے یعنی اللہ تعالیٰ

ممتنع اور واجب تعالیٰ کے سوا ہر شی پر قادر ہیں۔ اور یہ تخصیص بدلیل عقل کرتے ہیں یعنی عقل مقتضی ہے کہ یہاں شی سے واجب تعالیٰ اور ممتنع کو مستثنیٰ کیا جائے۔

ف:۔ معتزلہ کا قول تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق بہت ساری آیتوں اور حدیثوں میں تخصیص اور استثناء کی ضرورت پڑتی ہے۔ جبکہ اشاعرہ کا قول اس تکلف کا محتاج نہیں۔

(2) ''قدیر'' قدرت سے ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے قدرت کی تحقیق کی ہے۔ اور قدرت کی تفسیر میں انہوں تین قول ذکر کیے ہیں۔ (۱) قدرت کسی شی کے ایجاد کرنے پر قادر ہونے کو کہتے ہیں یعنی قدرت مصدری معنی تمکن کو کہتے ہیں۔ (۲) قدرت وہ صفت ہے جو شی پر قادر ہونے کا مقتضی ہو یعنی وہ صفت جو قدرت بمعنی صفت کا مقتضی ہو۔ (۳) قاعدہ ہے کہ جب شی کی اقسام کے لئے کوئی ایسا مفہوم نہ ہو جو اس کی تمام اقسام کو شامل ہو تو اس شی کو پہلے اقسام کی طرف تقسیم کیا جاتا ہے پھر ہر ایک قسم کی الگ تعریف کی جاتی ہے۔ چونکہ قدرت کا ایسا مفہوم نہیں ہے اس لئے پہلے اس کو اقسام کی طرف تقسیم کیا جائے گا۔ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ انسان۔ (۲) قدرتِ باری تعالیٰ۔ قدرتِ انسان اس ہیئت کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان فعل پر قادر ہوتا ہے۔ اور قدرتِ باری تعالیٰ یہ ہے کہ وہ عجز سے پاک ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ ''قدیر'' اور ''قادر'' میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ''قادر'' وہ ہے جو اگر شی کا ایجاد اور عدم ایجاد چاہے تو ایجاد کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔ اور ''قدیر'' وہ ہے جو جس چیز کو چاہے اور جس طرح چاہے اس کو اسی طرح کر ڈالے۔ ''قدیر'' کے معنی میں مبالغہ ہے کیونکہ فعیل وزن میں مبالغہ پایا جاتا ہے جیسے ''رحیم'' اور ''علیم'' میں۔ لہذا ''قدیر'' ابلغ ہے ''قادر'' سے۔ چونکہ ''قدیر'' کا یہ معنی باری تعالیٰ کے سوا کسی اور میں نہیں پایا جاتا ہے اس لئے بہت کم اس کے ساتھ باری تعالیٰ کے سوا کوئی اور متصف ہوتا ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''قدرت'' مشتق ہے ''قدر'' (بمعنی اندازہ کرنا) سے۔ تو قادر کو قادر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی قوت کے اندازہ پر کام انجام دیتا ہے، یا وہ اپنی مشیت اور ارادہ کے تقاضے کے بقدر کام انجام دیتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ''اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' تین باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ (۱) حادث اپنے حدوث کے وقت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے۔ (۲) ممکن اپنی بقاء کے وقت اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے۔ (۳) جتنی چیزیں بندے کی قدرت میں ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں بھی ہیں۔ کیونکہ حادث حالتِ حدوث میں، ممکن حالتِ بقاء میں اور بندہ کا مقدور تینوں شی ہیں اور مذکورہ بالا آیتِ مبارکہ سے ثابت ہوا کہ ہر شی اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے اس لئے مذکورہ تین چیزیں بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تمثیلیں تمثیل مرکب کے قبیل سے ہیں۔ تمثیل کی

دو قسمیں ہیں (۱) تمثیل مرکب (۲) تمثیل مفرد۔ تمثیل مرکب یہ ہے کہ چند باہم متصل اور جڑے ہوئے اُمور کے مجموعہ سے اَخذ کی ہوئی کیفیت کو دوسرے چند ایسے ہی اُمور سے اَخذ کی ہوئی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی جائے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا" [الجمعۃ: ۵] (جن لوگوں پر تورات کا بوجھ ڈالا گیا، پھر انہوں نے اس کا بوجھ نہیں اٹھایا، ان کی مثال اُس گدھے کی سی ہے جو بہت سی کتابیں لادے ہوئے ہو) اس آیت مبارکہ میں تمثیل مرکب ہے وہ اس طرح کہ اس میں یہود اور تورات سے اَخذ کی ہوئی کیفیت کو حمار اور کتب حکمت سے اَخذ کی ہوئی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہرایک کی جانب میں تین اُمور ہیں۔ مشبہ کی جانب میں تین اُمور یہ ہیں، یہود، تورات، یہود کا تورات سے جاہل رہنا۔ ان تین اُمور سے اخذ کی ہوئی کیفیت یہ ہے کہ تورات کو ساتھ لینے کی مشقت کے باوجود یہود کو فائدہ کا حاصل نہ ہونا۔ اور مشبہ بہ کی جانب کے تین اُمور یہ ہے، حمار، کتبِ حکمت، حمار کا ان کتب سے جاہل رہنا۔ ان امور سے اَخذ کی ہوئی کیفیت کتبِ حکمت کو ساتھ لینے کی مشقت کے باوجود حمار کو فائدہ کا حاصل نہ ہونا ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان دو تمثیلوں کو بیان کرنے کی حکمت یہ ہے کہ منافقین کی حیرت اور شدت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس حیرت اور شدت کے ساتھ جس کو وہ شخص برداشت کرتا ہے جو اندھیرے میں آگ جلائے اور وہ بجھ جائے۔ اور یا منافقین کی حیرت اور شدت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس حیرت اور شدت کے ساتھ جس کو وہ شخص برداشت کرتا ہے جس کو ایسے سیاہ بادلوں اور اندھیری رات نے آلیا ہو جن میں شدید رعد اور آنکھوں کو خیرہ کرنے والی بجلی اور خوفِ صواعق بھی ہو۔

ف:۔ یہاں تمثیل مرکب کی صورت یہ ہے کہ مشبہ (منافقین) کی جانب میں تین چیزیں ہیں (۱) جان و مال کی حفاظت کے خیال سے ایمان کو ظاہر کرنا۔ (۲) پھر راز کا کھل جانا جو ان کی دونوں جہانوں کے خسارے کا سبب ہے (۳) اس کی وجہ سے ان کا متحیر اور پریشان ہونا۔ اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی تین اُمور ہیں (۱) روشنی حاصل کرنے کی غرض سے آگ جلانا۔ (۲) آگ کا بجھ جانا (۳) آگ والوں کا متحیر اور پریشان ہونا۔ پس مشبہ کی جانب کے تین اُمور سے اخذ کی ہوئی کیفیت کو تشبیہ دی گئی ہے مشبہ بہ کی جانب کے تین اُمور سے اخذ کی ہوئی کیفیت کے ساتھ۔

(1)ویُمکِنُ جَعلُهامِنْ قَبِیلِ التَّمثِیلِ المُفردِ وهو ان تاخذ اشیاء فرادی تشبهها بامثالها کقولِهِ تعالیٰ: "ومایستوی الاعمیٰ وَالبَصِیرُ وَلاالظُّلمٰتُ ولاالنُّورُ ولاالظِّلُّ ولاالحرُورُ". (2)وقول امرء القیس: کَاَنَّ قُلُوبَ الطَّیرِ رَطباًوَیَابِساً: :لَدَی وَکرِهَاالعُنابُ وِالحشفُ البالیْ (3)بان یشبه فی الاوّل ذوات المنافقین بالمُستوقدین وَاِظهَارُهُمُ الْاِیْمَانَ بِاسْتِیقَادِالنّارِ ومااَنتفعوْابه من حقن الدّماء وسلامة الاموال والاولاد وغیرذالک باضاءة النّارِمَاحَولَ المُستَوقِدِینَ وَزَوَالُ ذالِکَ عَنهُمْ عَلَی القُربِ بِاِهلاکِهِمْ،وبافشاء حالهم وابقاؤهم فی الخسار الدّائم وَالعَذَابِ السَّرمَدِباطفَاءِ نَارِهِمْ وَالذّهَابِ بنُورِهِمْ.(4)وَفِی الثَّانِیْ اَنفُسَهُمْ باصحاب الصّیب وایمانهم المخالط بِالکُفرِوَالخِدَاعِ بِصَیِّبٍ فِیهِ ظُلمٰتٌ وَرَعدٌوَبَرقٌ مِن حَیثُ اِنّه وَاِنْ کَانَ نَافِعاًفِی نَفسِهِ لکنّه لمّاوُجدفی هذه الصُّورة عَادَنَفعُهُ ضَرراً،وَنِفَاقُهُم حذراًمِنْ نِکَایَاتِ المُؤمِنِینَ وَمَایَطرقُونَ بِهِ مَن سِوَاهُمْ مِنَ الکَفَرَةِ بِجَعلِ الاَصَابِعِ فِی الآذانِ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَالمَوتِ مِنْ حَیثُ اَنّه لایَرُدُّمِنْ قَدَرِاللّٰهِ تَعَالیٰ شَیئاًوَلایُخَلِّصُ مِمَّایُرِیدُبِهِمْ مِنَ المَضَارِّ،وَتَحَیّرُهُمْ لِشِدَّةِ الاَمرِوَجَهلِهِمْ بِمَایَاتُونَ وَیَذَرُونَ بِاَنَّهُمْ کُلَّمَاصَادَفُوامِنَ البَرقِ خَفقَةً اِنتَهَزُوهَافُرصَةً مَعَ خَوفِ اَنْ یَخطَفَ اَبصَارَهُمْ فَخَطَوْاخُطیً یَسِیرَةً ثُمَّ اِذَاخَفِیَ وَفَتَرلَمعَانُهُ بَقَوامُتَقَیِّدِینَ لاحَرَاکَ بِهِمْ.

ترجمه:۔اور ممکن ہے اس کو قرار دینا تمثیل مفرد کے قبیل سے،اور وہ یہ کہ آپ لے لے چند اشیاء کو الگ الگ پھر تشبیہ دے ان کو ان کے ہم مثلوں کے ساتھ جیسے باری تعالیٰ کا قول" وَمَایَستَوِی الاَعمیٰ وَالبَصِیرُ وَلاالظُّلُمٰتُ وَلاالنُّورُوَلاالظِّلُّ وَلاالحَرُورُ" اور امرأالقیس کا قول" کَاَنَّ قُلُوبَ الطَّیرِ رَطباًوَیَابِساً: :لَدَی وَکرِهَاالعُنَابُ وَالحَشفُ البَالِیْ" اس طرح کہ تشبیہ دی جائے اول میں منافقین کی ذوات کو مستوقدین کے ساتھ،اور ظاہر کرنا ان کا ایمان کو آگ جلانے کے ساتھ،اور جو فائدہ اٹھایا انہوں نے اس سے یعنی خون کی حفاظت اور اموال اور اولاد کی سلامتی وغیرہ آگ کے روشن کرنے کے ساتھ مستوقدین کے اردگرد،اور اس کے ان سے عنقریب زائل ہونے کو ان کو ہلاک کرنے اور ان کے حال کو فاش کرنے کے ساتھ،اور ان کے باقی رکھنے کو دائمی خسارے میں اور ہمیشہ کے عذاب میں ان کی آگ بجھانے کے ساتھ،اور ان کا نور سلب کرنے کے ساتھ۔اور دوسری میں (تشبیہ دی جائے) ان کے نفوس کو بارش والوں کے ساتھ،اور ان کا اس ایمان کو جو کفر اور دھوکہ کے ساتھ ملا ہوا ہے ایسی بارش کے ساتھ جس میں اندھیرے،کڑک اور بجلی ہو اس طرح سے کہ وہ اگرچہ فی نفسہ نافع ہے لیکن جب پائی جائے اس صورت میں تو ہوجاتا ہے اس کا نفع ضرر،اور ان کے نفاق کو (جو انہوں نے اختیار کیا) مؤمنوں کی تکالیف سے بچنے کے لئے اور جو وہ پہنچاتے ہیں ان کے سوا دیگر کفار کو (تشبیہ دی) انگلیوں کو کانوں میں رکھنے کے ساتھ صواعق کی وجہ سے موت کے ڈر سے،اس طرح کہ نہیں رد کرسکتا اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے کچھ بھی اور نہیں بچا سکتا اس (ضرر) سے جس ضرر کا ارادہ کیا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ،اور ان کے حیران ہونے کو شدت امر کی وجہ سے اور ان کے ان کاموں سے جاہل ہونے کو جن کو وہ کرتے ہیں اور جن کو وہ چھوڑتے ہیں (تشبیہ دی ہے) اس کے

ساتھ کہ وہ جب بھی پاتے ہیں بجلی سے چمک تو غنیمت سمجھتے ہیں اس کو موقع جان کر اس بات کے خوف کے ساتھ کہ اچک لے گی (بجلی) ان کی بینائی کو پس وہ قدم اٹھاتے ہیں تھوڑے قدم، پھر جب بجلی پوشیدہ ہو جائے اور ماند پڑ جائے اس کی چمک، تو وہ باقی رہ جاتے ہیں متقید ہو کر کوئی حرکت نہیں ہوتی ان کے لئے۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں تمثیلات مفردہ بھی ہوسکتی ہیں۔ پھر ہر ایک مثال کی صورت بیان کی ہے۔

(1) اور تمثیل مفرد یہ ہے کہ مشبہ کی جانب میں بھی چند اُمور ہوں اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی۔ پھر ہر ایک جانب کی پہلی شئی کو دوسری جانب کی پہلی شئی کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور دوسری کو دوسری اور تیسری کو تیسری کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا يَسْتَوِى الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ وَلَا الظُّلُمٰتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ" [فاطر:١٩۔٢٠۔٢١] (اور اندھا اور دیکھنے والا برابر نہیں ہو سکتے۔ اور نہ اندھیرے اور روشنی۔ اور نہ سایہ اور دھوپ) دیکھیں جانب مشبہ میں چھ اُمور ہیں، کافر، مؤمن، باطل، حق، ثواب، عقاب۔ اور جانب مشبہ بہ میں بھی چھ اُمور ہیں، اعمیٰ، بصیر، ظلمات، نور، ظل، حرور۔ کافر کو اعمیٰ کے ساتھ تشبیہ دی ہے مؤمن کو بصیر کے ساتھ، باطل کو ظلمات کے ساتھ، حق کو نور کے ساتھ، ثواب کو ظل (سایہ) کے ساتھ اور عقاب کو حرور (دھوپ) کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اس لئے یہ تمثیل مفرد ہے۔

(2) تمثیل مفرد کی دوسری مثال امرئ القیس شاعر کا شعر ہے: "كَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّيْرِ رَطْباً وَيَابِساً:: لَدٰى وَكْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِىْ" (گویا پرندوں کے تازہ اور سوکھے دل باز کے گھونسلے کے ارد گرد عناب ہیں اور ردی کھجور ہیں)۔ دیکھیں جانب مشبہ میں دو چیزیں ہیں، تازہ دل، اور سوکھے دل۔ اور جانب مشبہ بہ میں بھی دو چیزیں ہیں، عناب اور حشف البالی۔ تازہ دلوں کو عناب کے ساتھ اور سوکھے دلوں کو رد ی کھجوروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اس لئے یہ از قبیل تمثیل مفر ہے۔ "الْعُنَّاب" ولایتی بیر جو نہایت سرخ رنگ کا ہوتا ہے۔ "الْحَشَفُ الْبَالِى" پرانی خراب کھجوریں جو پکنے سے پہلے سوکھ جاتی ہیں ان میں نہ گٹھلی ہوتی ہے اور نہ گودا، نہ چھلکی نہ مٹھاس۔

(3) قاضی صاحبؒ نے پہلی مثال میں تمثیل مفرد کی صورت اس طرح بیان کی ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ مشبہ کی جانب کی چار چیزیں یہ ہیں (۱) ذوات المنافقین (۲) ان کا ایمان کو ظاہر کرنا (۳) منافقین کا اس ظاہری ایمان سے اپنی جان کی حفاظت اور مال و اولاد کی سلامتی کا فائدہ لینا (۴) پھر اُن کے ان فوائد کا بہت جلد زائل ہونا ان کو ہلاک کر دینے اور انکا راز فاش کرنے اور ان کو دائمی خسارہ اور ہمیشہ کے عذاب میں چھوڑ دینے سے۔ اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی چار چیزیں ہیں (۱) آگ جلانے والے۔ (۲) آگ جلانا (۳) آگ جلانے والوں کا ارد گرد روشن ہونا (۴) آگ کو بجھا دینا اور ان کے نور کو ختم کر دینا۔ مشبہ کی پہلی چیز کو مشبہ بہ کی پہلی چیز کے ساتھ اور مشبہ کی دوسری چیز کو مشبہ بہ کی دوسری چیز اور تیسری کو تیسری اور چوتھی کو چوتھی کے ساتھ تشبیہ دی، اس لئے یہ تمثیل مفرد ہے۔

(4) اور دوسری مثال میں تمثیل مفرد کی صورت اس طرح بیان کی ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک کی جانب میں چار اُمور ہیں۔ مشبہ کے پہلے اُمر کو مشبہ بہ کے پہلے اُمر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور دوسرے کو دوسرے، تیسرے کو تیسرے اور چوتھے کو چوتھے کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ منافقین کو اصحاب صیب کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان کے کفر اور دھوکہ کے ساتھ ملے ہوئے ایمان کو تشبیہ دی ہے ایسی بارش کے ساتھ جس میں ظلمتیں، رعد اور برق ہوں۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ جیسا کہ بارش فی نفسہ مفید چیز ہے مگر ظلمتوں، رعد اور برق کے ساتھ ہونے کی وجہ سے مفید ہونے کے بجائے مضر بن جاتی ہے، اسی طرح ایمان اگر چہ فی نفسہ مفید چیز ہے مگر کفر اور دھوکہ کا اس کے ساتھ مل جانا اس کو مفید ہونے کے بجائے مضر بنا دیتا ہے۔ اور ان کے نفاق اختیار کرنے کو اس نیت سے کہ مسلمانوں کی تکالیف اور ان مصائب سے بچ جائیں جو مصائب وہ منافقین کے سوا دیگر کفار کو پہنچاتے ہیں، تشبیہ دی ہے اصحاب صیب کے صواعق کی وجہ سے موت کے خوف سے انگلیوں کو کانوں میں رکھنے کے ساتھ۔ وجہ تشبیہ یہ کہ جس طرح کہ اگر صواعق کی وجہ سے موت مقدر ہو تو انگلیوں کو کانوں میں رکھنا اس تقدیر کو رد نہیں کرسکتا اور ان کے ساتھ جس ضرر کا ارادہ کیا گیا ہے اس سے نہیں بچا سکتا اسی طرح منافقین کا نفاق ان کو مسلمانوں کے مصائب سے نہیں بچا سکتا ہے۔ اور شدتِ معاملہ (راز فاش ہونے) کی وجہ سے منافقین کا حیران ہو جانا اور ان کا اس بات سے جاہل ہونا کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں، کو تشبیہ دی ہے اصحاب صیب کے اس حال کے ساتھ کہ جب وہ بجلی کی روشنی پاتے ہیں تو اس کو غنیمت سمجھتے ہیں موقع جان کر، باوجود کہ ان کو خوف ہوتا ہے کہ بجلی ان کی آنکھوں کو اچک لے وہ چند قدم چلتے ہیں پھر جب بجلی بجھ جاتی ہے اور اس کی روشنی میں فتور آتا ہے تو وہ مقید ہو کر رُک جاتے ہیں حرکت نہیں کرتے ہیں یعنی جس طرح کہ اصحاب صیب اس حال میں حیران اور پریشان ہوتے ہیں اسی طرح منافقین بھی حیران اور پریشان ہوتے ہیں۔

(1) وَقِيلَ شُبِّهَ الْإِيمَانُ وَالْقُرْآنُ وَسَائِرُ مَا أُوتِيَ الْإِنْسَانُ مِنَ الْمَعَاوِنِ الَّتِي هِيَ سَبَبُ الْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ بِالصَّيِّبِ الَّذِي بِهِ حَيَاةُ الْأَرْضِ، وَمَا ارْتَبَكَتْ بِهَا مِنْ شُبَهِ الْمُبْطِلَةِ وَاعْتَرَضَتْ دُونَهَا مِنَ الْاِعْتِرَاضَاتِ الْمُشْكِلَةِ بِالظُّلُمَاتِ وَشُبِّهَ مَا فِيهَا مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ بِالرَّعْدِ، وَمَا فِيهَا مِنَ الْآيَاتِ الْبَاهِرَةِ بِالْبَرْقِ وَتَصَامُّهُمْ عَمَّا يَسْمَعُونَ مِنَ الْوَعِيدِ بِحَالِ مَنْ يَهُولُهُ الرَّعْدُ فَيَخَافُ صَوَاعِقَهُ فَيَسُدُّ أُذُنَهُ عَنْهَا مَعَ أَنَّهُ لَا خَلَاصَ لَهُمْ مِنْهَا. وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: "وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ". وَاهْتِزَازُهُمْ لِمَا يَلْمَعُ لَهُمْ مِنْ رُشْدٍ يُدْرِكُونَهُ أَوْ رِفْدٍ يَطْمَحُ إِلَيْهِ أَبْصَارُهُمْ بِمَشْيِهِمْ فِي مَطْرَحِ ضَوْءِ الْبَرْقِ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ وَتَحَيُّرُهُمْ وَتَوَقُّفُهُمْ فِي الْأَمْرِ حِينَ تَعْرِضُ لَهُمْ شُبْهَةٌ أَوْ تَعِنُّ لَهُمْ مُصِيبَةٌ بِتَوَقُّفِهِمْ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ، (2) وَنَبَّهَ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" عَلَى أَنَّهُ تَعَالَىٰ جَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوا بِهَا إِلَى الْهُدَىٰ وَالْفَلَاحِ، ثُمَّ إِنَّهُمْ صَرَفُوهَا إِلَى الْحُظُوظِ الْعَاجِلَةِ وَسَدُّوهَا عَنِ الْفَوَائِدِ الْآجِلَةِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِي يَجْعَلُونَهَا فَإِنَّهُ عَلَى مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ.

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ تشبیہ دی گئی ہے ایمان، قرآن، اور وہ تمام معونتیں (آلاتِ معرفت) جو دی گئی ہیں انسان کو جو سبب ہیں

ابدی زندگی کا اس بارش کے ساتھ جو سبب ہے زمین کی حیات کا، اوران باطل شبہات [illegible]
اعتراضات کو جو پیش آئے ہیں ان امور کے وقت (تشبیہ دی گئی ہے) ظلمتوں کے ساتھ، اور تشبیہ دی گئی [illegible]
آیتوں میں ہیں، اوران میں جو آیات غالبہ موجود ہیں کو (تشبیہ دی گئی ہے) برق کے ساتھ، اوران [illegible]
بنتے ہیں (تشبیہ دی گئی ہے) اس شخص کے حال کے ساتھ جس کو دہشت میں ڈالے رعد [illegible]
بند کر دیتا ہے اپنے کانوں کو اس سے باوجود کہ نہیں ہے خلاصی ان کو اس سے، اور یہی مراد ہے باری تعالیٰ کے قول "وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" سے، اوران کا خوش ہونا بسبب اس چیز کے جو روشن ہوتی ہے ان کے لئے یعنی راہنمائی جس کو [illegible]
اٹھتی ہیں جس کی طرف ان کی آنکھیں (کو تشبیہ دی گئی ہے) ان کے چلنے کے ساتھ بجلی کی روشنی پڑنے کی جگہ میں جب [illegible]
ہو جائے ان کے لئے، اوران کے حیران ہونے اور معاملے میں توقف کرنے کو جب پیش آئے ان کو کوئی شبہہ یا ظاہر ہو جائے ان کے لئے کوئی مصیبت (کو تشبیہ دی گئی ہے) ان کے ٹھہرنے کے ساتھ جب اندھیرا ہو جائے ان پر، اور متنبہ کیا اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" سے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ نے عطاء کی اُن کو سماعت اور بینائی تاکہ وسیلہ بنائیں وہ اس کو ہدایت اور فلاح کا، پھر انہوں نے صرف کیا ان کو جلدی حاصل ہونے والی لذتوں میں، اور روک دیا انہوں نے ان کو ان فوائد سے جو بدیر حاصل ہونے والے ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو بنا دیتا ان کو اس حالت میں جو وہ بناتے ہیں اپنے نفسوں کے لئے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر اس شی پر جو وہ چاہے قادر ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تمثیل ثانی میں تمثیل مفرد ہونے کی ایک اور صورت بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک کی جانب میں سات اُمور ثابت کئے ہیں۔(۱) مشبہ کی جانب میں سات اُموروں میں سے پہلا اُمر ہے ایمان، قرآن، اور وہ تمام معونتیں یعنی آلات معرفت جو انسان کو دئے گئے ہیں اور انسان کی ابدی زندگی کے اسباب ہیں، ان کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب کے پہلے اُمر کے ساتھ، یعنی صیب (بارش یا بادل) کے ساتھ جو زمین کے زندہ ہونے کا سبب ہے۔(۲) اور مشبہ کی جانب میں دوسرا اُمر ہے وہ باطل شبہات جو ان معارف کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور وہ مشکل اعتراضات جو پیش آئے مذکورہ بالا اُمور کے وقت، ان کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب کے دوسرے اُمر یعنی ظلمات کے ساتھ۔(۳) اور مشبہ کی جانب میں تیسرا اُمر قرآن مجید اور دیگر آلات معرفت میں جو وعد اور وعید ہیں، ان کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب میں رعد کے ساتھ۔(۴) اور مشبہ کی جانب میں چوتھا اُمر قرآن مجید اور دیگر آلات معرفت میں جو آیات ظاہرہ اور غالبہ ہیں، ان کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب میں برق کے ساتھ۔(۵) اور مشبہ کی جانب میں پانچواں اُمر ان کا بہرا بننا ان وعیدوں کے سننے سے، اس کو تشبیہ دی ہے اس شخص کے ساتھ جو رعد کو سنے اور اس کے صواعق کے خوف سے کانوں کو بند کر دے۔ اگرچہ رعد کی تیز آواز سے کانوں کو بند کرنا خلاصی کا سبب نہیں بن سکتا جیسا کہ قرآنی وعیدوں سے کانوں کو بند کرنا عذاب سے بچانے کا سبب نہیں بن سکتا۔ اللہ تعالیٰ

نے اپنے ارشاد ''وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ '' سے یہی بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کے لحاظ سے سب کو محیط ہے اگر وہ کسی کا مواخذہ کرنا چاہے تو وہ کسی حال میں اس سے بچ نہیں سکتا۔(۶) اور مشبہ کی جانب میں چھٹا اَمر منافقین کا خوش ہو جانا جس وقت کہ رشد اور ہدایت ان کے لئے ظاہر ہو جائے اور وہ اس کو پالیں، یا کوئی ایسا عطیہ (غنیمت، فیء) ظاہر ہو جائے جس کی طرف ان کی آنکھیں اٹھتی ہیں، اس کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب میں اس کے ساتھ کہ جب بھی برق کی روشنی پڑے تو وہ اس روشنی پڑنے کی جگہ میں چلنا شروع کر دے۔(۷) اور مشبہ کی جانب میں ساتواں اَمر یہ ہے کہ منافقین کا حیران ہو جانا اور رُک جانا اس وقت جب ان کو کوئی شبہ درپیش ہو جائے یا ان کو کوئی مصیبت درپیش ہو جائے، اس کو تشبیہ دی ہے مشبہ بہ کی جانب میں اس کے ساتھ کہ جب اندھیرا ہو جائے تو مستوقدین (آگ جلانے والے) رُک جاتے ہیں۔

ف:۔''دُوْنَهَا'' بمعنی ''عِنْدَهَا''۔''اَلَّذِیْ هِیَ سَبَبُ حَيَاةِ الْاَبَدِيَةِ ''اور''اَلَّذِیْ بِهٖ حَيَاةُ الْاَرْض '' سے مشبہ اور مشبہ بہ کے اَمرِ اول میں وجہ شبہ کا بیان ہے۔ اور وعد، وعید اور رعد میں وجہ شبہ یہ ہے کہ رعد ایک طرح سے بارش کی علامت ہے اس لئے وعد اور رعد میں مشابہت ہے مگر دوسری طرف اپنی تیز آواز کی وجہ سے ڈراتا بھی ہے اس طرح اس میں وعید کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَلَوْشَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ ''اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں اس لئے دی تھیں تا کہ وہ ان کے ذریعہ ہدایت اور فلاح تک پہنچ جائیں لیکن انہوں نے ان کو دنیوی فوائد حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا اور اخروی فوائد سے ان کو بند رکھا تو گویا اخروی فوائد کے اعتبار سے انہوں نے اپنے ان حواس کو معطل کر کے خود کو فاقد الحواس بنایا، تو عدلِ باری تعالیٰ کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ان کے حواس کو حقیقۃً معطل کر دیتے (کیونکہ وہ ہر شئی پر قادر ہے) جس طرح کہ خود وہ ان کو اخروی اُمور سے معطل رکھنا چاہتے تھے کیونکہ انہوں نے ان حواس کی قدر نہ کی اور ان کا شکریہ ادا نہیں کیا، مگر کسی ایسی حکمت کی وجہ سے جس کو اللہ ہی جانتا ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت ان حواس کے ضائع ہونے کے ساتھ متعلق نہ ہوئی اور ان کو ضائع نہ کیا جیسا کہ اصحابِ صیب کے اسماع اور ابصار کو ضائع نہیں کیا باوجودِ کہ ان کے ضائع ہونے کے اسباب (رعد کی تیز آواز، خیرہ کن بجلی) موجود تھے، مگر کسی حکمت کے لئے باری تعالیٰ کی مشیت ان کو ضائع کرنے کے ساتھ متعلق نہ ہوئی اس لئے ضائع بھی نہ ہوئے۔

﴿یٰأَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ﴾ (1) لَمَّا عَدَّدَ فِرَقَ الْمُکَلَّفِیْنَ وَ ذَکَرَ خَوَاصَّھُمْ وَ مَصَارِفَ أُمُوْرِھِمْ (2) أَقْبَلَ عَلَیْھِمْ بِالْخِطَابِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِلْتِفَاتِ ھَزًّا لِلسَّامِعِ وَ تَنْشِیْطًا لَّہٗ وَ اھْتِمَامًا بِأَمْرِ الْعِبَادَةِ وَ تَفْخِیْمًا لِشَأْنِھَا وَ جَبْرًا لِکُلْفَةِ الْعِبَادَةِ بِلَذَّةِ الْمُخَاطَبَةِ. (3) وَیَا حَرْفٌ وُضِعَ لِنِدَاءِ الْبَعِیْدِ، وَقَدْ یُنَادٰی بِہِ الْقَرِیْبُ تَنْزِیْلًا لَہٗ مَنْزِلَةَ الْبَعِیْدِ إِمَّا لِعَظَمَتِہٖ کَقَوْلِ الدَّاعِیْ: یَارَبِّ وَیَا اللّٰہُ، وَھُوَ أَقْرَبُ إِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ أَوْ لِغَفْلَتِہٖ وَسُوْءِ فَھْمِہٖ أَوْ لِلْاِعْتِنَاءِ بِالْمَدْعُوِّ لَہٗ وَزِیَادَةِ الْحَثِّ عَلَیْہِ (4) وَھُوَ مَعَ الْمُنَادٰی جُمْلَةٌ مُفِیْدَةٌ لِأَنَّہٗ نَائِبٌ مَنَابَ فِعْلٍ. (5) وَأَیُّ جُعِلَ وُصْلَةً إِلٰی نِدَاءِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ فَإِنَّ إِدْخَالَ یَا عَلَیْہِ مُتَعَذِّرٌ لِتَعَذُّرِ الْجَمْعِ بَیْنَ حَرْفَیِ التَّعْرِیْفِ فَإِنَّھُمَا کَمِثْلَیْنِ وَأُعْطِیَ حُکْمَ الْمُنَادٰی وَأُجْرِیَ عَلَیْہِ الْمَقْصُوْدُ بِالنِّدَاءِ وَصْفًا مُوَضِّحًا (6) وَالْتُزِمَ رَفْعُہٗ إِشْعَارًا بِأَنَّہُ الْمَقْصُوْدُ. (7) وَأُقْحِمَتْ بَیْنَھُمَا ھَاءُ التَّنْبِیْہِ تَأْکِیْدًا وَتَعْوِیْضًا عَمَّا یَسْتَحِقُّہٗ أَیُّ مِنَ الْمُضَافِ إِلَیْہِ (8) وَإِنَّمَا کَثُرَ النِّدَاءُ عَلٰی ھٰذِہِ الطَّرِیْقَةِ فِی الْقُرْاٰنِ لِاسْتِقْلَالِہٖ بِأَوْجُہٍ مِنَ التَّأْکِیْدِ. وَکُلُّ مَا نَادَی اللّٰہُ لَہٗ عِبَادَہٗ مِنْ حَیْثُ أَنَّھَا أُمُوْرٌ عِظَامٌ مِنْ حَقِّھَا أَنْ یَتَفَطَّنُوْا لَھَا وَیُقْبِلُوْا بِقُلُوْبِھِمْ عَلَیْھَا وَأَکْثَرُھُمْ عَنْھَا غَافِلُوْنَ حَقِیْقٌ بِأَنْ یُنَادٰی لَہٗ بِالْآکَدِ الْأَبْلَغِ.

ترجمہ:۔ [اے لوگو عبادت کرو اپنے رب کی] جب شمار کیا اللہ تعالیٰ نے مکلفین کے فرقوں کو اور ذکر کیا ان کے خواص اور انجام ان کے امور کا، تو متوجہ ہوئے ان پر خطاب کے ساتھ علی سبیل الالتفات سامع کو خوش کرنے کے لئے اور نشاط پیدا کرنے کے لئے اس میں اور اہتمام کرنے کے لئے اُمر عبادت کا اور عظمتِ شان ظاہر کرنے کے لئے عبادت کی اور جبیرہ کرنے کے لئے عبادت کی مشقت کا، لذتِ خطاب کے ساتھ۔ اور یاء حرف ہے وضع کیا گیا ہے بعید کی نداء کے لئے اور کبھی آواز دی جاتی ہے اس کے ذریعہ قریب کو اتارتے ہوئے اس قریب کو بمنزلہ بعید کے، یا تو اس کی عظمت کے لئے جیسے دعاء کرنے والے کا قول "یَارَبِّ وَیَااللّٰہ" حالانکہ وہ زیادہ قریب ہے داعی کو شہ رگ سے، یا اس کی (قریب کی) غفلت اور بدفہمی کی وجہ سے، اور کبھی توجہ دینے کے لئے مدعولہ کو اور زیادہ ابھارنے کے لئے اس پر۔ اور وہ (یاء) منادی کے ساتھ مفید جملہ ہوتا ہے کیونکہ قائم مقام ہے فعل کا۔ اور "اَیّ" کو وسیلہ بنایا گیا ہے معرف باللام کی نداء کا کیونکہ داخل کرنا یاء کا اس پر متعذر رہے بوجہ متعذر ہونے کے دو حروفِ تعریف کو جمع کرنا کیونکہ یہ دونوں دو ہم شکلوں کی طرح ہیں، اور اس کو دیا گیا منادی کا حکم اور جاری کر دیا گیا اس پر مقصود بالنداء ایسا وصف بنا کر جو وضاحت کرنے والا ہے اس کی۔ اور التزام کیا گیا اس کے رفع کا یہ بتلانے کے لئے کہ یہی مقصود ہے، اور زائد کیا گیا ان دونوں کے درمیان ہاء تنبیہ کو تاکید کے لئے اور عوض بنانے کے لئے اس سے جس کا "اَیّ" مستحق ہے یعنی مضاف الیہ کا۔ اور کثیر ہے نداء اس طریقہ پر قرآن مجید میں بوجہ مستقل ہونے اس کے کئی طرح کی تاکید کے ساتھ۔ اور ہر وہ اُمر جس کے لئے نداء کی ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس حیثیت سے کہ وہ عظیم امور ہیں ان کا حق یہ ہے کہ لوگ سمجھیں ان کو اور متوجہ ہو جائیں اپنے دلوں کے ساتھ ان پر حالانکہ ان کے اکثر ان سے غافل ہیں (وہ اُمور) حقدار ہیں اس کے کہ نداء کی جائے اس کے لئے سب سے زیادہ مؤکد اور سب سے زیادہ بلیغ طریقے سے۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر یا حرف نداء کی تحقیق کی ہے اور اس کے ساتھ ''ایّ'' اور ''ھاء'' بڑھانے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر قرآن مجید میں نداء کے لئے بکثرت لفظ ''یاایُّھا'' اختیار کرنے کی وجہ ذکر کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے مکلف بندوں کے تین فرقوں (یعنی مخلص مسلمان، سرعام کفر کرنے والے، اور منافقین) کو شمار کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک فرقے کے خواص کو بھی ذکر کیا۔ مسلمانوں کے خواص کو ''اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الخ'' میں بیان کیا اور سرعام کفر کرنے والوں کے خواص کو ''اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَاءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ الخ'' میں بیان کیا، اور منافقین کے خواص کو ''وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ آمَنَّا الخ'' میں بیان کیا ہے۔

اسی طرح باری تعالیٰ نے ہر ایک فرقے کے مصارف یعنی انجام کو بھی بیان کیا مثلاً مؤمنوں کا انجام سعادۃ الدارین ''اُولٰئِکَ عَلٰی ھُدًی مِّنْ رَّبِّھِمْ وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' میں بیان کیا ہے۔ اور کفار مجاہرین (سرعام کفر کرنے والے) کا انجام شقاوۃ الدارین ''خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ وَعَلٰی سَمْعِھِمْ وَعَلٰی اَبْصَارِھِمْ غِشَاوَۃٌ'' اور ''وَلَھُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ'' میں بیان کیا ہے۔ اور منافقین کا انجام شقاوۃ الدارین ''وَلَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ بِمَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ'' اور ''اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَۃَ بِالْھُدٰی'' میں بیان کیا ہے۔

(2) ان اُمور کو بیان کرنے کے بعد اب باری تعالیٰ علی سبیل الالتفات ان کی طرف متوجہ ہو کر مخاطِب ہوا یعنی اب تک غائب کے صیغے ذکر کرنے کے بعد اب خطاب کے صیغوں سے ان کو مخاطب کیا جا رہا ہے۔ غائب سے خطاب کی طرف التفات کرنے کے قاضی صاحبؒ نے تین نکتے بیان کئے ہیں (۱) ایک یہ کہ سامع میں حرکت اور نشاط پیدا کرنا ہے کیونکہ مسلسل ایک ہی اسلوب پر کلام چلانے سے سامع اُکتا جاتا ہے اور اندازِ کلام کو مثلاً غائب سے مخاطب کی طرف بدلنے سے سامع میں حرکت آجاتی ہے اور وہ کلام کو کان لگا کرسننے کے لئے بیدار ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہاں باری تعالیٰ نے اسلوب کلام کو بدل کر تینوں فرقوں کو خطاب کے صیغوں سے مخاطب کیا۔

(۲) اس التفات میں دوسرا نکتہ اُمرِ عبادت کی اہمیت اور عظمتِ شان کو بیان کرنا ہے کیونکہ اُہم اُمور کو کسی واسطہ کے بغیر بیان کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عبادت کو خطاب کے صیغوں سے ذکر کرنے سے عبادت کی اہمیت اور عظمت کی طرف اشارہ ہے۔ (۳) چونکہ عبادت میں تکلیف اور مشقت ہوتی ہے کیونکہ عبادت طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہوتی ہے اس مشقت کو کم کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر کسی واسطہ کے براہ راست مخاطب بنانے کا اعزاز بخشا۔ پس عبادت کی مشقت کا جبیرہ مخاطب بنانے کی لذت سے کر دیا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''یا'' حرف نداء منادیٰ بعید کو آواز دینے کے لئے وضع ہوا ہے۔ یہ علامہ زمخشریؒ کی رائے ہے کہ یا حرف نداء بعید کے لئے موضوع ہے قریب میں اس کا استعمال کسی نکتے کی وجہ سے مجازاً ہوتا ہے۔ پھر کبھی نکتہ یہ ہوتا ہے کہ منادیٰ کی عظمت کی وجہ سے منادیٰ قریب کو بعید کے درجہ میں اتار کر یا حرف نداء سے پکارتے ہیں جیسے: ''یَارَبِّ، یَااَللّٰہُ'' باوجودیکہ اللہ تعالیٰ ہر انسان کو اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ اور کبھی منادیٰ غافل یا بدفہم ہوتا ہے اس غفلت اور سوء فہم کو حائل سمجھ کر منادیٰ کو بعید کے

درجہ میں اتار دیا جاتا ہے اور یاء حرف نداء سے آواز دی جاتی ہے۔ اور کبھی منادیٰ کو جس بات کی طرف بلایا جاتا ہے اس کو توجہ سے ... اس کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے اور منادیٰ کو اس پر ابھارنے کے لئے یعنی یہ بتانا چاہتا ہے کہ مدعو بات کی شان بہت عالی ہے جو مخاطب منادیٰ سے یہ بعید ہے کہ وہ اس کا حق ادا کر دے، پس گویا مخاطب اس سے غافل ہے اس لئے یا حرف نداء سے اس کو آواز دی جاتی ہے۔

علامہ ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ یا مطلق نداء کے لئے ہے قریب اور بعید دونوں میں حقیقت ہے۔ قاضی صاحب نے زمخشری کے قول کو ترجیح دی ہے اس لئے صرف ان کے قول کو ذکر کیا ہے اور قریب کے لئے استعمال ہونے کی توجیہ بیان کی ہے چنانچہ کہا: ''وَقَدْ يُنَادَى بِهِ الْقَرِيبُ تَنْزِيْلًا لَهُ مَنْزِلَةَ الْبَعِيْدِ إِمَّا لِعَظَمَتِهِ الخ''۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یا حرف نداء منادیٰ کے ساتھ ملکر جملہ مفیدہ ہے، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کلام مفیدہ نہ ہو کیونکہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ حرف اور اسم سے ملکر کلام مفید نہیں بنتا ہے۔ مگر چونکہ یا حرف نداء فعل ''اَدْعُوْ'' کے قائم مقام ہے لہٰذا یہ فعل اور اسم سے مرکب کلام شمار ہوتا ہے، اسم اور حرف سے مرکب نہیں۔ لہٰذا ''یَازَیْدُ'' قائم مقام ہے ''اَدْعُوْ زَیْدًا'' کا۔

(5) سوال یہ ہے کہ ''یَـا اَیُّهَـا النَّـاسُ'' میں منادیٰ ''اَلنَّـاسُ'' ہے پھر لفظ ''اَیْ'' کیوں بڑھا دیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ''اَلنَّاسُ'' پر یا حرف نداء کا دخول ممتنع ہے کیونکہ دو حروف تعریف (یاء اور الف لام) کا جمع ہونا لازم آتا ہے جو کہ ممتنع ہے۔

اور یاء اگرچہ تعریف کے لئے موضوع نہیں کیونکہ جب اندھا کسی غیر معین شخص کو ''یَـا رَجُلًا خُـذْ بِیَـدِیْ'' کہہ دے تو ''رَجُلًا'' معرفہ نہ ہوگا۔ لیکن جب اس سے کسی معین کا قصد کیا جائے تو پھر یاء تعریف کے لئے ہوگی، اسی لئے قاضی صاحبؒ نے یاء اور الف لام کو ''مِثْلَیْن'' نہیں کہا بلکہ ''کَـمِثْلَیْن'' کہا۔ پس معرف باللام پر یاء حرف نداء کو داخل کرنے کے لئے ''اَیْ'' کو وسیلہ بنایا ہے اور مقصود بالنداء (اَلـنَّـاسُ) کو اس پر صفت موضحہ کے طور پر جاری کر دیا یعنی ''اَلـنَّـاسُ'' کو اس کے لئے صفت موضحہ بنا دیا کیونکہ ''اَیْ'' میں ابہام ہے اس ابہام کے ازالہ کے لئے ''اَلـنَّـاسُ'' کو اس کے لئے صفت موضحہ بنا دیا۔ صفتِ موضحہ وہ ہے جو موصوف کے ابہام کو دور کر کے اس کی وضاحت کرتی ہو۔

(6) سوال یہ ہے کہ منادیٰ کی صفت اگر معرف باللام ہو تو اس میں رفع اور نصب دونوں جائز ہیں جیسے: ''یَـا زَیْدُ الْـعَـاقِـلُ وَالْـعَـاقِـلَ''۔ مگر یہاں ''اَلـنَّـاسُ'' میں صفت معرف باللام ہونے کے باوجود صرف رفع جائز ہے؟ قاضی صاحبؒ نے ''وَالْتُزِمَ رَفْعُهٗ'' سے جواب دیا کہ یہاں ''اَلنَّاسُ'' کے رفع کو لازمی قرار دینے سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ مقصود بالنداء اب بھی ''اَلنَّاسُ'' ہی ہے گویا اصل منادیٰ ''اَلنَّاسُ'' ہی ہے اور ''اَلنَّاسُ'' معرفہ ہے اور منادیٰ جب معرفہ ہو تو اس کو مرفوع پڑھنا لازم ہے۔

(7) سوال یہ ہے کہ ''اَیْ'' موصوف اور ''اَلـنَّـاسُ'' صفت کے درمیان ہاءِ تنبیہ کو کیوں بڑھا دیا ہے حالانکہ موصوف اور صفت کے درمیان فاصل کا آنا درست نہیں؟ جواب:۔ کہ موصوف اور صفت کے درمیان فاصل اجنبی کا آنا درست نہیں۔ جبکہ ہاءِ تنبیہ اجنبی نہیں کیونکہ نداء کی تاکید ہے اور ''اَیْ'' اسم ہے متعدد کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے ''اَیُّهُـمَـا، اَیُّهُم'' پس ''اَیْ'' جس مضاف الیہ کا مستحق

ہے ہا تنبیہ اس کا عوض ہے اس لئے یہ [illegible] ہے۔

(8) سوال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ندا کے لئے لفظ یاایھا [illegible]
صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنے بندوں کو جن باتوں کی طرف بلایا ہے وہ
باتیں (توحید، رسالت، معاد وغیرہ) انتہائی عظیم امور ہیں ان امور کا حق یہ ہے کہ ان کو سمجھا جائے اور ان کی طرف دل سے توجہ
ہو جائے۔ جبکہ حال یہ ہے کہ اکثر لوگ ان اُمورِ عظام سے غافل ہیں اس لئے مناسب یہ ہے کہ بندوں کو ان امور کی طرف انتہائی
تاکید اور مبالغہ کے ساتھ بلایا جائے اور نداء کے طریقوں میں یہ طریقہ (یاایُّھا والا طریقہ) کئی طرح کی تاکید کے ساتھ مستعمل ہے تین
وجوہِ تاکید صرف اس طریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ (۱) ایک تو اس میں حرف نداء ''یــاء'' کو اختیار کیا ہے جو نداءِ بعید کے لئے موضوع ہے
اور بعید کے لئے موضوع حرف کو منادیٰ قریب میں استعمال کرنے میں مدعولہ شی پر ابھارنے کی تاکید پائی جاتی ہے۔ (۲) دوسری
تاکید یہ کہ ہاء حرف تنبیہ کے ساتھ نداء کی تاکید کی گئی ہے۔ (۳) تیسری وجہ تاکید یہ کہ لفظ ''ای'' اور اس کی صفتِ موضحہ میں توضیح بعد
الابہام اور تکرار منادیٰ پایا جاتا ہے جس میں تاکید کا ہونا ظاہر ہے۔

ف:۔ ''کل مانادی الله له '' مبتداء ہے اور ''حقیق'' اس کی خبر ہے۔ اور ''من حیث '' جار مجرور متعلق ہے ''حقیق بان ینادی
لــه'' کے ساتھ۔ ''لــه'' کی ضمیر مجرور ''ما'' کی طرف راجع ہے۔ اسی طرح ''انها'' کی ضمیر بھی ''ما'' کی طرف راجع ہے، باقی اس
ضمیر کو مونث اسلئے لایا ہے کہ ''ما'' اُمورِ عظام سے عبارت ہے جو بتاویل جماعت مؤنث ہے۔

(1) وَالْجُمُوْعُ وَاَسْمَاؤُهَا الْمُحَلَّاةُ بِاللَّامِ لِلْعُمُوْمِ حَيْثُ لَاعَهْدَ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ صِحَّةُ الْاِسْتِثْنَاءِ مِنْهَا (2) وَالتَّاكِيْدُ بِمَا يُفِيْدُ الْعُمُوْمَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" وَاسْتِدْلَالُ الصَّحَابَةِ بِعُمُوْمِهَا شَايِعًا وَذَائِعًا (3) فَالنَّاسُ يَعُمُّ الْمَوْجُوْدِيْنَ وَقْتَ النُّزُوْلِ لَفْظًا وَمَنْ سَيُوْجَدُ لِمَا تَوَاتَرَ مِنْ دِيْنِهٖ ﷺ اَنَّ مُقْتَضٰى خِطَابِهٖ وَاَحْكَامِهٖ شَامِلٌ لِلْقَبِيْلَتَيْنِ ثَابِتٌ اِلٰى قِيَامِ السَّاعَةِ اِلَّا مَا خَصَّهُ الدَّلِيْلُ. (4) وَمَا رُوِيَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْحَسَنِ اَنَّ كُلَّ شَيْءٍ نَزَلَ فِيْهِ يَا اَيُّهَا النَّاسُ فَمَكِّيٌّ وَيَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَمَدَنِيٌّ، اِنْ صَحَّ رَفْعُهُ فَلَا يُوْجِبُ تَخْصِيْصَهُ بِالْكُفَّارِ (5) وَلَا اَمْرَهُمْ بِالْعِبَادَةِ فَاِنَّ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ هُوَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ بَدْءِ الْعِبَادَةِ وَالزِّيَادَةِ فِيْهَا وَالْمُوَاظَبَةِ عَلَيْهَا. (6) فَالْمَطْلُوْبُ مِنَ الْكُفَّارِ هُوَ الشُّرُوْعُ فِيْهَا بَعْدَ الْاِتْيَانِ بِمَا يَجِبُ تَقْدِيْمُهُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَالْاِقْرَارِ بِالصَّانِعِ فَاِنَّ مِنْ لَوَازِمِ وُجُوْبِ الشَّيْءِ وُجُوْبَ مَا لَا يَتِمُّ اِلَّا بِهٖ، وَكَمَا اَنَّ الْحَدَثَ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فَالْكُفْرُ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ الْعِبَادَةِ بَلْ يَجِبُ رَفْعُهُ وَالْاِشْتِغَالُ بِهَا عَقِيْبَهُ وَمِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِزْدِيَادُهُمْ وَثَبَاتُهُمْ عَلَيْهَا. (7) وَاِنَّمَا قَالَ رَبَّكُمْ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُوْجِبَ لِلْعِبَادَةِ هُوَ الرُّبُوْبِيَّةُ.

ترجمہ:۔ اور جموع اور اسماء جموع جو معرف باللام ہوں عموم کے لئے ہوتے ہیں وہاں جہاں کوئی معہود نہ ہو، اور دلالت کرتا ہے اس

پر استثناء کا صحیح ہونا ان سے، اور تاکید ایسے الفاظ کے ساتھ جو مفید ہیں عموم کو جیسے باری تعالیٰ کا قول "فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ"، اور صحابہ کرامؓ کا استدلال ان کے عموم سے شائع اور ذائع ہے۔ پس "اَلنَّاس" عام ہے لفظاً ان لوگوں کو جو موجود تھے بوقت نزول اور ان کو جو عنقریب موجود ہوں گے کیونکہ تواتر سے حضور علیہ السلام کا قول ثابت ہے کہ آپ کے خطاب اور احکام کا مقتضیٰ شامل ہے دونوں قسم کے لوگوں کو، ثابت ہے قیام قیامت تک مگر وہ جس کو خاص کر دے دلیل۔ اور وہ حدیث جو مروی ہے علقمہ اور حسن سے کہ ہر وہ آیت جس میں نازل ہوا "یَااَیُّهَا النَّاس" تو وہ مکی ہے اور جس میں "یَااَیُّهَا الَّذِیْنَ" ہو وہ مدنی ہے، اگر صحیح ثابت ہو اس کا مرفوع ہونا، تو بھی نہیں واجب کرتی اس کی تخصیص کو کفار کے ساتھ اور نہ حکم کرنا ان کو عبادت کا کیونکہ مامور بہ قدر مشترک ہے ابتداء عبادت اور زیادتی عبادت اور عبادت پر دوام میں، پس مطلوب کفار سے شروع فی العبادۃ ہے ان امور کو بجالانے کے بعد جن کی تقدیم واجب ہے یعنی معرفت اور صانع کا اقرار کیونکہ وجوب شی کے لوازم میں سے ہے وجوب ان چیزوں کا کہ تام نہیں ہوتی شی ان کے بغیر، اور جیسا کہ حدث مانع نہیں وجوب صلوۃ سے پس کفر مانع نہیں وجوب عبادت سے بلکہ واجب ہے اس کو دفع کرنا اور مشغول ہونا عبادت کے ساتھ اس کے بعد، اور مؤمنوں سے (مطلوب ہے) عبادت کی زیادتی اور ثابت قدم رہنا ہے اس پر۔ اور کہا "رَبَّكُمْ" تنبیہ کرنے کے لئے اس بات پر کہ عبادت کا موجب وہ ربوبیت ہی ہے۔

تشریح: ۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ جمع اور اسم جمع معرف باللام میں تعریف عموم اور استغراق کے لئے ہوتی ہے۔ پھر اپنے اس دعوے کے تین دلائل ذکر کیے ہیں۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ یہ خطاب "یَااَیُّهَا النَّاس" اُس وقت موجود اور آئندہ آنے والے دونوں قسم کے لوگوں کو شامل ہے۔ پھر حضرت علقمہؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے قول سے اشکال پیش کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ پھر لفظِ "رَبّ" اختیار کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جمع اور اسم جمع جب معرف باللام ہو تو اگر تعریف عہد خارجی کے لئے نہ ہو تو پھر جنس کے بجائے استغراق پر محمول ہوگی کیونکہ افراد کا اعتبار کئے بغیر نفس حقیقت پر حکم کرنا بہت کم مستعمل ہے لہذا تعریف استغراق پر محمول ہوگی۔ قاضی صاحبؒ نے اس کے تین دلائل ذکر کیے ہیں (۱) کہ ایسے معارف سے استثناء صحیح ہے اور مستثنیٰ میں اصل مستثنیٰ متصل ہے اور مستثنیٰ متصل میں مستثنیٰ منہ عام ہوتا ہے مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہوتا ہے لہذا مستثنیٰ منہ (جو کہ معرف باللام ہے) کی تعریف استغراق پر محمول ہوگی۔

(2)۔(۲) ایسے معارف کی تاکید ان الفاظ سے صحیح ہے جو عموم اور استغراق پر دلالت کرتے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ"۔ "اَلْمَلٰئِكَةُ" جمع معرف باللام ہے "كُلُّهُمْ" اس کی تاکید ہے جو عموم اور استغراق پر دلالت کرتا ہے۔ اور تاکید اسی شی کو مستحکم کرتی ہے جس کا فائدہ متبوع دیتا ہے تو اگر "اَلْمَلٰئِكَةُ" میں عموم نہ ہو تو "كُلُّهُمْ" اس کے لئے تاکید نہیں بن سکے گا کیونکہ "كُلُّهُمْ" عموم پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) صحابہ کرامؓ کا ایسی جمع کے استغراق پر اجماع ہے نبی

کریم ﷺ کے اس دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد صحابہ کرامؓ میں خلافت کے بارے میں اختلاف ہوا، انصار نے کہا ...
ہمارا اپنا امیر ہوگا تمہارا اپنا امیر ہوگا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ... کہ ... نبی ﷺ نے فرمایا "الائمة من قریش" ...
قریش میں سے ہوں گے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے "الائمة" (جمع معرف باللام) کو استغراق پر محمول کیا کہ تمام امام قریش ...
ہوں گے کسی اور خاندان سے امام نہ ہوگا اس پر صحابہ کرامؓ نے انکار نہیں فرمایا بلکہ ان کے ساتھ اتفاق کیا۔ لہذا یہ صحابہ کرامؓ کا ...
پر اجماع شمار ہوگا کہ جمع معرف باللام کی تعریف استغراق پر محمول ہے۔

ف:۔ جمع وہ ہے جو تین یا زیادہ پر دلالت کرے اور اسم جمع وہ ہے جو تین یا زیادہ پر دلالت کرے اور ایسے وزن پر ہو جو ... میں پایا جاتا ہو، پھر خواہ اس کے لئے واحد ہو یا نہ ہو جیسے: رہط، قوم، ناس وغیرہ۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دلائل سے ثابت ہوا کہ اسم جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہذا "**یَاۤ اَیُّهَا النَّاسُ**" میں لفظ "**اَلنَّاسُ**" اسم جمع معرف باللام ہے استغراق پر محمول ہے یعنی لفظی اعتبار سے یہ نزول قرآن کے وقت موجود تمام لوگوں کو شامل ہے اور بعد میں آنے والوں کو معنیٰ "قرینہ" خارجیہ کی وجہ سے شامل ہے اور وہ قرینہ خارجیہ نبی ﷺ کا فرمان ہے جو تواتر سے منقول ہے کہ "**حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ**" (کہ میرا ایک فرد کو حکم کرنا پوری جماعت کو حکم ہے) معلوم ہوا کہ شرعی خطاب اور شرعی احکام کا مقتضی موجود اور غیر موجود تمام لوگوں کو قیامت تک شامل ہے یعنی شریعت کی جانب سے تمام لوگوں سے شرعی احکام کو بجالانے کا تقاضا ہے۔ البتہ جن لوگوں کی شرعی دلیل تخصیص کردے کہ ان سے حکم بجالانے کا تقاضا نہیں تو وہ مستثنیٰ ہیں جیسا کہ دلائل سے ثابت ہے کہ شرعی خطاب بچے، مجنون اور سوئے ہوئے کو شامل نہیں۔

(4) سوال یہ ہے کہ حضرت علقمہؒ اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ جن آیتوں میں "**یَاۤ اَیُّهَا النَّاسُ**" ہے وہ آیتیں مکی ہیں یعنی ان سے مکہ مکرمہ کے کفار کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور جن آیتوں میں "**یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ**" ہے وہ مدنی ہیں یعنی ان سے مدینہ منورہ کے لوگوں کو خطاب ہے۔ تو ان کے اس قول سے تو ثابت ہوتا ہے کہ "**یَاۤ اَیُّهَا النَّاس**" میں "**اَلنَّاسُ**" (باوجود کہ معرف باللام ہے) عام نہیں ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ اول تو یہ روایت مرفوع نہیں ممکن ہے کہ یہ ان دو حضرات پر موقوف ہو۔ اور اگر اس کا رفع ثابت ہو جائے تو بھی اس سے کفار کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مکہ مکرمہ میں صرف مشرکین نہیں رہتے تھے بلکہ مسلمان بھی رہتے تھے۔

(5) سوال یہ ہے کہ حضرت علقمہؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے قول کے مطابق "**یَاۤ اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا**" میں جو عبادت کرنے کا اُمر کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ عبادت کرنے کا اُمر کر کے عبادت کا مطالبہ خاص کر کفار سے کیا گیا ہے کیونکہ مسلمان تو پہلے سے عبادت کرتے تھے ان کو عبادت کرنے کا اُمر کر کے عبادت کا مطالبہ درست نہیں ورنہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی؟ جواب یہ ہے کہ اُمر بالعبادت اس بات کا مقتضی نہیں کہ مخاطب صرف کفار ہوں کیونکہ "**اُعْبُدُوْا**" میں مامور بہ (عبادت) احداثِ عبادت اور عبادت

میں زیادتی ومواظبت دونوں کو شامل ہے پس کفار سے احداثِ عبادت مطلوب ہے اور مسلمانوں سے عبادت میں زیادتی اور عبادت پر مواظبت مطلوب ہے، اس لئے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہیں آتی۔

(6) باقی یہ سوال کہ کفار تو عبادت کرنے کے اہل نہیں کیونکہ عبادت سے پہلے باری تعالیٰ کی معرفت اور صانع عالم کا اقرار ضروری ہے جبکہ ان کو یہ حاصل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ کفار سے شروع فی العبادت کا مطالبہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عبادت سے پہلے جو معرفت باری تعالیٰ اور اقرار صانع ضروری ہے پہلے وہ بجالاؤ پھر عبادت شروع کرو کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو شئی واجب ہے اس کے وجوب کے لوازم میں سے یہ بھی ہے کہ جن اُمور کے بغیر یہ شئی تام نہیں ہوتی وہ اُمور بھی واجب ہیں جیسا کہ وجوب صلوۃ سے پہلے طہارت کا حصول ضروری ہے نماز بغیر طہارت کے تام نہیں لہذا وجوب نماز سے پہلے طہارت حاصل کرنا ضروری ہے کہ پہلے طہارت حاصل کرو پھر نماز پڑھو اسی طرح کفار پر وجوب عبادت سے پہلے معرفت باری تعالیٰ ضروری ہے لہذا ان کو عبادت کا اُمر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ **پہلے معرفت حاصل کرو پھر عبادت کرو۔ پس جس طرح کہ بے وضوئی نماز کے واجب ہونے سے مانع نہیں اسی طرح کفر وجوب عبادت سے مانع نہیں بلکہ کفر کو رفع کرنا اور اس کے بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہے۔ اور مؤمنوں سے عبادت میں زیادتی اور عبادت پر دوام مطلوب ہے۔**

ف:۔ اس بات میں احنافؒ اور شوافعؒ کا اختلاف ہے کہ آیا کفار عبادات کے مخاطب ہیں یا نہیں؟ شوافعؒ کے نزدیک مخاطب ہیں۔ احنافؒ کے نزدیک کفار ایمان کے مخاطب ہیں اعمال کے مخاطب نہیں۔ مگر اس اختلاف کا ثمرہ دنیا میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ شوافعؒ بھی اس کے قائل نہیں کفار حالتِ کفر میں عبادات بجالائیں اور یا مسلمان ہونے کے بعد ان کی قضاء کریں۔ بلکہ ثمرہ آخرت میں ظاہر ہوگا وہ اس طرح کہ احنافؒ کے نزدیک کفار کو صرف کفر کی سزا دی جائے گی اور شوافعؒ کے نزدیک کفر اور ترکِ عبادات دونوں کی سزا دی جائے گی۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اُعْبُدُوْا رَبَّكُمْ" میں لفظ "رَبّ" (بمعنی تربیت کرنے والا) سے اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ وجوبِ عبادت کی علت تربیت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی عبادت اس لئے واجب ہے کہ انہوں نے انسانیت کی تربیت کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا مبدأ اشتقاق اس حکم کے لئے علت ہوتا ہے۔ یہاں حکم عبادت ربّ پر مرتب ہے اور ربّ مشتق ہے اور اس کا مبدأ اشتقاق ربوبیت اور تربیت ہے لہذا ثابت ہوا کہ حکم عبادت کی علت ربوبیت اور تربیت ہے۔

﴿الَّذِیْ خَلَقَكُمْ﴾ (1) صِفَةٌ جَرَتْ عَلَیْهِ تَعَالٰی لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْلِیْلِ، (2) وَیَحْتَمِلُ التَّقْیِیْدَ وَالتَّوْضِیْحَ اِنْ اُخْتُصَّ الْخِطَابُ بِالْمُشْرِكِیْنَ وَاُرِیْدَ بِالرَّبِّ اَعَمُّ مِنَ الرَّبِّ الْحَقِیْقِیِّ وَالْآلِهَةِ الَّتِیْ یُسَمُّوْنَهَا اَرْبَابًا. (3) وَالْخَلْقُ اِیْجَادُ الشَّیْءِ عَلٰی تَقْدِیْرٍ وَاسْتِوَاءٍ وَاَصْلُهُ التَّقْدِیْرُ یُقَالُ خَلَقَ النَّعْلَ اِذَا قَدَّرَهَا وَسَوَّاهَا بِالْمِقْیَاسِ.

ترجمہ:۔ [وہ ذات جس نے پیدا کیا تم کو] یہ صفت ہے جو جاری ہوئی ہے اللہ تعالیٰ پر تعظیم اور تعلیل کے لئے، اور احتمال رکھتا ہے

تقیید اور توضیح کا اگر خاص کر لیا جائے خطاب کو مشرکین کے ساتھ اور مراد لیا جائے رب سے عام ربِّ حقیقی اور ان معبو... کا اور

نام رکھتے ہیں ارباب۔ اور خلق ایجاد ہے شی کی اندازے اور برابری کے ساتھ، اور اصل اس کی اندازہ ... خلق

النَّعْلَ '' جب اندازہ کرلے اس کو اور برابر کرلے اس کو سانچے سے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' صفت ہے باری تعالیٰ کی تعظیم اور تعلیل کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اس میں صفت مقیدہ اور موضحہ ہونے کا بھی احتمال ہے۔ پھر '' خَلَق '' کا لغوی اور عرفی معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' میں ''اَلَّذِیْ'' موصول صفت ہے اور ''خلقکم'' موصول سے ... ہے جس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔ اور اگر ''النَّاس'' سے فرق ثلاثہ (مسلمان، کفار مجاہرین اور منافقین) مراد ہوں تو یہ صفت ... رب تعالیٰ پر اس کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے جاری کی گئی ہے۔ نیز یہ صفت برائے تعلیل رب تعالیٰ پر جاری کی گئی ہے یعنی اس بات کی علت بیان کی ہے کہ باری تعالیٰ تمہارا رب (تربیت کرنے والا) کیوں ہے؟ ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' سے بتادیا کہ انہوں نے تمہیں اور تم سے پہلے سب کو پیدا کیا ہے اس لئے وہ تمہارا مالک اور رب ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' صفت برائے تقیید و توضیح ہو۔ اگر ''النَّاس'' سے خاص کر مشرکین مراد ہوں۔ اس لئے کہ لفظ ربّ ان کے ہاں معبودِ حقیقی اور ان کے ان آلہہ جن کو وہ ربّ کہتے تھے سب کو شامل ہے۔ ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' نے ربّ کے اس عام معنی کی تخصیص کردی کہ عبادت اس ربّ کی کرو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دوسروں کی نہیں۔ لہٰذا یہ صفت تقیید اور ازالۂ التباس کے لئے ہے یعنی ان کے باطل گمان کے مطابق جو وہ سمجھتے تھے کہ ربّ کا اطلاق معبودِ حقیقی اور ان کے باطل خداؤں سب پر ہوتا ہے لہٰذا یہ معلوم نہیں کہ لفظ ربّ سے ان میں سے کون مراد ہے ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' نے اس التباس کا ازالہ کر کے وضاحت کردی کہ ربّ سے معبودِ حقیقی مراد ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ لفظ ''خَلَق'' کا معنی بیان کرتے ہیں کہ شی کو اندازہ سے اور برابر پیدا کرنے کو '' خَلَق '' کہتے ہیں۔ یہ لفظ خلق کا عرفی معنی ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اصل لغوی معنی تقدیر اور اندازہ ہے۔ عرب ''خَلَقَ النَّعْلَ'' اس وقت کہتے ہیں جب جوتے کو اندازے سے بنائے اور سانچہ سے برابر کردے۔

﴿وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ﴾(1) مُتَنَاوِلٌ کُلَّ مَایَتَقَدَّمُ الْاِنْسَانَ بِالذَّاتِ اَوْبِالزَّمَانِ. (2) مَنْصُوْبٌ مَعْطُوْفٌ عَلَی الضَّمِیْرِ الْمَنْصُوْبِ فِیْ خَلَقَکُمْ، (3) وَالْجُمْلَةُ اُخْرِجَتْ مَخْرَجَ الْمُقَرِّ عِنْدَهُمْ اِمَّا لِاعْتِرَافِهِمْ بِهٖ کَمَاقَالَ: "وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ"، "وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" اَوْلِتَمَکُّنِهِمْ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ بِاَدْنٰی نَظَرٍ. (4) وَقُرِئَ مَنْ قَبْلَکُمْ عَلٰی اِقْحَامِ الْمَوْصُوْلِ الثَّانِیْ بَیْنَ الْاَوَّلِ وَصِلَتِهٖ تَاکِیْدًا کَمَا اَقْحَمَ جَرِیْرٌ فِیْ قَوْلِهٖ: یَاتَیْمُ تَیْمَ عَدِیٍّ لَااَبَالَکُمْ. تَیْمًا الثَّانِیْ بَیْنَ الْاَوَّلِ وَمَااُضِیْفَ اِلَیْهِ.

ترجمہ:۔[اوران کو جوتم سے پہلے تھے] یہ شامل ہے ہر اس شئی کو جو مقدم ہے انسان سے ذات کے اعتبار سے یا زمانے کے اعتبار سے۔ منصوب ہے معطوف ہے اس ضمیر منصوب پر جو ''خلقکم'' میں ہے۔ اور جملہ نکالا گیا ہے اس بات کی جگہ جو ثابت ہے ان کے ہاں، یا تو ان کے اعتراف کی وجہ سے اس کے ساتھ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ''، ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ'' یا ان کا قادر ہونا خالقیتِ باری تعالیٰ کے جاننے پر معمولی غور سے۔ اور پڑھا گیا ہے ''مَنْ قَبْلَكُمْ'' زیادہ کرنے کی بناء پر موصولِ ثانی کو موصولِ اول اور اس کے صلہ کے درمیان تاکید کے لئے جیسا کہ زیادہ کیا ہے جریر شاعر نے اپنے قول ''يَاتَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا اَبَا لَكُمْ'' میں تیم ثانی تیم اول اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''مِنْ قَبْلِكُمْ'' کی تعمیم کو بیان کیا ہے۔ پھر اس کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر ایک شاذ قرأۃ اور اس کی توجیہ کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' ہر اس شئی کو شامل ہے جو انسان سے مقدم ہو خواہ بالذات مقدم ہو (بالذات مقدم وہ ہے جس میں مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو جیسے: ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت سے مقدم ہے) یا زمانے کے لحاظ سے مقدم ہو (زمانی مقدم وہ ہے کہ مقدم ایسے زمانہ میں موجود ہو جس میں مؤخر نہ ہو جیسے باپ کو بیٹے پر تقدم زمانی حاصل ہے)۔

سوال یہ ہے کہ ''اَلَّذِيْنَ'' تو ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے جبکہ آپ نے اس کا معنیٰ ''ہر اس شئی'' سے کیا ہے اور مطلب یہ لیا ہے کہ ''وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' سے ہر وہ شئی مراد ہے جو انسان سے مقدم ہو جیسے آسمان، زمین، حیوانات اور نباتات وغیرہ؟۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ''اَلَّذِيْنَ'' ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے یعنی ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر غلبہ دے کر سب کے لئے لفظ ''اَلَّذِيْنَ'' کو استعمال کیا۔

ف:۔حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: اس آیت میں ''خَلَقَكُمْ'' کے ساتھ ''اَلَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' کا اضافہ کر کے ایک تو یہ بتلا دیا کہ تم اور تمہارے آباء واجداد یعنی تمام بنی نوع انسان کا خالق وہی پروردگار ہے، دوسرے صرف ''مِنْ قَبْلِكُمْ'' کا ذکر فرمایا ''مِنْ بَعْدِكُمْ'' یعنی بعد میں پیدا ہونے والے لوگوں کا ذکر نہیں کیا، اس میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ امتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے بعد کوئی دوسری امت یا دوسری ملت نہیں ہوگی، کیونکہ خاتم النبیین ﷺ کے بعد نہ کوئی نبی مبعوث ہوگا نہ اس کی کوئی جدید امت ہوگی۔ (معارف القرآن:۱/۱۳۴)

(2) قاضی صاحبؒ اعراب بیان فرما رہے ہیں کہ ''اَلَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' جملہ محل نصب میں واقع ہے کیونکہ یہ ''خَلَقَكُمْ'' کی ''كُمْ'' ضمیر پر عطف ہے اور ''كُمْ'' ضمیر بناء بر مفعولیت منصوب ہے اس لئے معطوفہ جملہ بھی منصوب ہے، تقدیری عبارت ہے ''وَخَلَقَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' پھر ''مِنْ قَبْلِكُمْ'' جار و مجرور اپنے مقدر متعلق کے ساتھ مل کر ''اَلَّذِيْنَ'' کے لئے صلہ ہے تقدیری عبارت ہے ''وَخَلَقَ الَّذِيْنَ خُلِقُوْا مِنْ قَبْلِكُمْ''۔

(3) سوال یہ ہے کہ ماقبل میں آپ نے ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ'' کو ''رَبّ'' کے لئے صفت بنایا ہے جو کہ صحیح نہیں کیونکہ صفت اس کو بنایا جاسکتا ہے جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہو، یہاں ''یَاأَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا الخ'' کے مخاطب کفار بھی ہیں وہ رب کے خالق ہونے کو نہیں جانتے تھے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اس جملہ کو اس بات کے طور پر نکالا گیا ہے جو بات ان کفار کے ہاں مقرر اور ثابت تھی وہ بات ان کا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو جاننا ہے یعنی کفار بھی باری تعالیٰ کو خالق جانتے تھے البتہ وہ عبادت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ بتوں کو شامل کرتے تھے، جیسا کہ خود ان کے اعتراف سے ثابت ہے کہ وہ باری تعالیٰ کو خالق مانتے تھے کما قال تعالیٰ ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ'' [الزخرف: ۸۷] (اور اگر تم ان لوگوں سے پوچھو کہ اُن کو کس نے پیدا کیا ہے؟ تو وہ ضرور یہی کہیں گے: اللہ!) اور ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ'' [لقمان: ۲۵] (اور اگر ان سے پوچھو کہ وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے؟ تو وہ ضرور یہ کہیں گے کہ: اللہ!)۔ اور یا مطلب یہ ہے کہ ان کے لئے باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو جاننا کوئی مشکل کام نہیں تھا ادنیٰ غور وفکر سے ان کے لئے یہ جاننا ممکن تھا پس ان کے تمکن علم کو علم کے درجہ میں اتار دیا جیسا کہ کبھی عالم کو جاہل کے درجہ میں اُتار دیا جاتا ہے جب وہ علم کے مقتضا پر عمل نہیں کرتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ نے ایک شاذ قرأۃ کو ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ''مِنْ قَبْلِكُمْ'' کو ''مَنْ قَبْلَكُمْ'' پڑھا جائے یعنی ''مَنْ'' موصولہ ہو ''مِنْ'' جارہ نہ ہو۔

سوال یہ ہے کہ اس قرأۃ کے مطابق ''اَلَّذِیْنَ'' اور ''مَنْ'' دو موصول جمع ہو گئے ہیں اور صلہ ''قَبْلَكُمْ'' ایک ہے، تو وہ اگر موصول اول کا صلہ ہے تو ثانی کا صلہ نہیں اور اگر ثانی کا صلہ ہے تو اول کا صلہ نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ''قَبْلَكُمْ'' موصول اول کا صلہ ہے، موصول ثانی کو موصول اول اور اس کے صلہ کے درمیان اول کی تاکید کے لئے داخل کیا گیا ہے پس ثانی گویا بعینہ اول ہے لہذا اسے صلہ کی ضرورت نہیں۔ جس کی نظیر جریر کا یہ شعر ہے: ''يَا تَيْمُ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمْ :: لَا يُلْقِيَنَّكُمْ فِيْ سَوْءَةٍ عُمَرُ'' (اے تیم عدی کی اولاد تم کسی شریف کی اولاد نہیں، ہرگز نہ ڈالے تم کو برائی میں عمر)۔ ''تَيْمُ'' ثانی کو ''تَيْمُ'' اول اور اس کے مضاف الیہ (عدی) کے درمیان میں تاکید کے لئے داخل کر دیا ہے پس گویا ثانی بعینہ اول ہے اس لئے اسے اول اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان داخل کر دیا ہے حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان فصل جائز نہیں۔

ف:۔ یہ شعر جریر نے اس وقت کہا تھا جس وقت کہ عمر تیمی نے اس کی ھجو کا ارادہ کیا تھا جریر کو پتہ چلا تو عمر کے قبیلہ تیم کو مخاطب کیا کہ عمر کو میری ھجو سے روک دو ورنہ اگر جواب کے لئے میرا منہ کھل گیا تو تمہارے لئے پریشانی کا سبب ہوگا۔

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾(1)حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ اُعْبُدُوْا كَاَنَّهُ قَالَ: اُعْبُدُوْا رَبَّكُمْ رَاجِيْنَ اَنْ تَنْخَرِطُوْا فِيْ سِلْكِ الْمُتَّقِيْنَ الْفَائِزِيْنَ بِالْهُدٰى وَالْفَلَاحِ الْمُسْتَوْجِبِيْنَ لِجِوَارِ اللّٰهِ تَعَالٰى. نَبَّهَ بِهٖ عَلٰى اَنَّ التَّقْوٰى مُنْتَهٰى دَرَجَاتِ السَّالِكِيْنَ(2)وَهُوَ التَّبَرِّيْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَى اللّٰهِ،(3)وَاَنَّ الْعَابِدَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَغْتَرَّ بِعِبَادَتِهٖ وَيَكُوْنَ ذَا خَوْفٍ وَرَجَاءٍ. كَمَا قَالَ تَعَالٰى: "يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا" "يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ"،(4)اَوْ مِنْ مَفْعُوْلِ خَلَقَكُمْ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهٗ خَلَقَكُمْ وَمَنْ قَبْلَكُمْ فِيْ صُوْرَةِ مَنْ يُرْجٰى مِنْهُ التَّقْوٰى لِتَرَجُّحِ اَمْرِهٖ بِاجْتِمَاعِ اَسْبَابِهٖ وَكَثْرَةِ الدَّوَاعِيْ اِلَيْهِ.(5)وَغَلَّبَ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلَى الْغَائِبِيْنَ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى عَلٰى اِرَادَتِهِمْ جَمِيْعًا.(6)وَقِيْلَ: تَعْلِيْلٌ لِلْخَلْقِ اَيْ خَلَقَكُمْ لِكَيْ تَتَّقُوْا كَمَا قَالَ: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ" وَهُوَ ضَعِيْفٌ اِذْ لَمْ يَثْبُتْ فِي اللُّغَةِ مِثْلُهٗ.

ترجمہ:۔[شاید کہ تم تقوی اختیار کرو] یہ حال ہے اس ضمیر سے جو''اُعْبُدُوْا''میں ہے گویا یوں کہا، عبادت کرو اپنے رب کی امید رکھتے ہوئے کہ پروئے جاؤ گے تم ان متقین کی لڑی میں جو کامیاب ہیں ہدایت اور فلاح کے ساتھ جو حقدار ہیں اللہ تعالیٰ کے قرب کے۔ تنبیہ کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ کہ تقویٰ انتہاء ہے درجاتِ سالکین کی اور وہ براءت کا اظہار کرنا ہے ہر اس شی سے جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف (رجوع کرکے)۔ اور یہ کہ عابد کو چاہئے کہ وہ دھوکہ نہ ہو اپنی عبادت کے ساتھ اور رہے خوف اور امید والا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا''يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا''اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔ یا (یہ حال ہے)''خَلَقَكُمْ''کے مفعول اور جو اس پر معطوف ہے سے بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تم کو اور وہ جو تم سے پہلے گذرے ہیں اس شخص کی صورت میں جس سے امید رکھی جاتی ہے تقویٰ کی بوجہ راجح ہونے کے تقویٰ کے امر کا بسبب اس کے اسباب کے جمع ہونے کے اور دواعی کی کثرت کی اس کی طرف۔ اور غالب کردیا مخاطبین کو غائبین پر لفظ میں اور معنی کے اعتبار سے مراد ہیں وہ سب کے سب۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تعلیل ہے تخلیق کی یعنی تمہیں پیدا کیا ہے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا''وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ''اور یہ ضعیف ہے کیونکہ ثابت نہیں ہے لغت میں اس طرح۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں''لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ''کی دو طرح سے ترکیب بیان کی ہے۔ درمیان میں بعض سوالات کا جواب دیا ہے۔ پھر بعض کا قول ذکر کیا ہے کہ''لعلّ''یہاں''کَيْ''کے معنی میں ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اس جملہ کی پہلی ترکیب اس طرح کی ہے کہ یہ جملہ حال ہے اور اس کے ذوالحال میں دو احتمال ہیں (ا) کہ اس کا ذوالحال''اُعْبُدُوْا''کی ضمیر ہے۔ سوال یہ ہے کہ''لعلّ''ترجی کے لئے موضوع ہے باری تعالیٰ کے حق میں تو ترجی محال ہے کیونکہ وہ علام الغیوب ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ترجی کبھی متکلم کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی مخاطب کی طرف سے ہوتی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے اپنے قول''اُعْبُدُوْا رَبَّكُمْ رَاجِيْنَ اَنْ تَنْخَرِطُوْا فِيْ سِلْكِ الْمُتَّقِيْنَ''(تم اپنے رب کی عبادت کرو اس حال میں کہ اُمید کرنے والے ہو کہ تم پروئے جاؤ گے متقین کی لڑی میں) سے اشارہ کیا ہے کہ یہاں ترجی مخاطبین کی طرف سے ہے اللہ تعالیٰ کی

طرف سے نہیں ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ''الفائزین بالھدی'' سے سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ بات شروع سے عبادت کی غایت وہ چیز ذکر ہو جو ان کے لئے لذیذ ہو یعنی ثواب کو غایت بناتے نہ وہ چیز جو ان سے شاق ہو یعنی تقویٰ اختیار کرنا۔ اگر چہ مرجع تقویٰ کا بھی ثواب ہی ہے؟ جواب یہ ہے کہ ماقبل میں ان متقین کا حال اور مرتبہ معلوم ہو چکا ہے ... اور فلاح کے ساتھ کامیاب ہونے والے ہیں لہذا متقین سے مراد ہدایت اور فلاح کے ساتھ کامیاب لوگ ہیں۔ ظاہر ہے ... میں تقویٰ اختیار کرنے کی بڑی ترغیب ہے اسلئے اسی پر اکتفاء کیا گیا ثواب کا ذکر نہیں کیا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ'' میں دو نکتوں کی طرف اشارہ ہے (۱) ایک یہ تقویٰ (التقویٰ ... سوا لخلوق سے اعراض کرنا اور اللہ کی طرف متوجہ ہونا) کسی سالک (اللہ تعالیٰ کا قرب چاہنے والا) کے سلوک کا ... اگر تقویٰ سے بڑھ کر کوئی اور درجہ ہوتا تو عابد کو اسی درجہ کے امیدوار ہونے کو کہا جاتا۔ اور دوسرا نکتہ یہ نکلتا ہے کہ عابد اپنی عبادت کردہ کو نہ ہو بلکہ خوف اور امید کے درمیان رہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا'' [السجدة ۱۶] (وہ اپنے رب کو خوف اور امید کی حالت میں پکارتے ہیں) یعنی اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔

(4) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''خَلَقَكُمْ'' کے مفعول یعنی ''كُمْ'' ضمیر اور جو اس پر معطوف ہے یعنی ''وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ'' حال ہے اس صورت میں معنیٰ ہوگا ''اللہ تعالیٰ نے تمہیں پیدا کیا ہے اور وہ جو تم سے پہلے گذرے ہیں اور حال یہ ہے کہ تم اور وہ سب ... کی صورت میں ہو جس سے تقویٰ کی اُمید کی جاتی ہے۔ کیونکہ امر تقویٰ کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ تقویٰ کے اسباب (ظاہری اور باطنی نعمتیں اور دلائل عقلیہ) اور اس کے دواعی (وعدے اور وعیدیں) موجود اور مجتمع ہیں اس لئے تم سے تقویٰ کی اُمید کی جاتی ہے۔

یہاں پھر وہی سوال وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو علام الغیوب ہیں ان کے حق میں تو ترجی محال ہے پھر یہاں ترجی کرنے والا کون ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ترجی نہ متکلم کی جانب سے ہے اور نہ مخاطب کی جانب سے، بلکہ ہر اس شخص کی طرف سے ہے جو مخاطبین اور ان سے پہلے گذرے ہوئے لوگوں سے تقویٰ کی اُمید رکھ سکتا ہے۔

(5) سوال یہ ہے کہ جس طرح کہ باری تعالیٰ نے مخاطبین کی ایسی صورت میں تخلیق کی ہے کہ ان سے تقویٰ کی امید کی جاتی ہے اسی طرح مخاطبین سے پہلے اور مخاطبین کے بعد قیامت تک آنے والے سب کی ایسی صورت میں تخلیق کی گئی ہے کہ ان سے تقویٰ کی امید کی جاسکتی ہے۔ تو ''لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ'' سے مخاطبین کی تخصیص کی تو کوئی وجہ نہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا ''لَعَلَّكُمْ وَاِيَّاهُمْ كَائِنُوْنَ مِنْ اَهْلِ التَّقْوٰى''؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں کلام تغلیب پر مبنی ہے یعنی لفظ میں مخاطبین کو غائبین پر غلب دیا ہے اور معنیٰ کے اعتبار سے مخاطبین اور غائبین سب مراد ہیں۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ'' علت ہے ''خَلَقَكُمْ'' کی یعنی تمہار

گئی اس لئے کی ہے تاکہ تم متقی بن جاؤ، جس طرح کہ یہ مضمون باری تعالیٰ نے اس ارشاد "وما خلقت الجن والانس
الا لیعبدون "[الذاریات:۵۶] (اور میں جنات اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے تاکہ وہ میری عبادت [illegible]
"لعل" اس صورت میں "کی" کے معنی ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ "لعل" [illegible] معنی
میں حقیقت ہے تو یہ درست نہیں اس لئے کہ اہل لغت سے "لعلّ" بمعنی "کی" منقول نہیں، اور اگر کہا جائے کہ یہ اس کا مجازی معنی ہے
تو بھی درست نہیں کیونکہ مجازی معنی اس وقت لیا جاتا ہے جس وقت کہ حقیقی معنی متعذر ہو جبکہ یہاں "لعلّ" کا حقیقی معنی متعذر نہیں۔

(1) وَالْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى اَنَّ الطَّرِيْقَ اِلَىٰ مَعْرِفَةِ اللّٰهِ تَعَالىٰ وَالْعِلْمِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَاسْتِحْقَاقِهِ لِلْعِبَادَةِ النَّظْرُ فِىْ صُنْعِهِ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِاَفْعَالِهِ، (2) وَاَنَّ الْعَبْدَ لَا يَسْتَحِقُّ بِعِبَادَتِهِ عَلَيْهِ ثَوَابًا فَاِنَّهَا لَمَّا وَجَبَتْ عَلَيْهِ شُكْرًا لِمَا عَدَّدَهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمِ السَّابِقَةِ فَهُوَ كَاَجِيْرٍ اَخَذَ الْاَجْرَ قَبْلَ الْعَمَلِ.

ترجمہ:۔ اور یہ آیت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت کے علم اور اس کے استحقاق عبادت کا طریقہ غور وفکر کرنا ہے اس کی کاریگری میں اور استدلال کرنا ہے اس کے افعال سے۔ اور (اس بات پر دلالت کرتی ہے) کہ بندہ مستحق نہیں ہوتا ہے اپنی عبادت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر ثواب کا کیونکہ عبادت جب واجب ہے اس پر بطور شکران انعامات سابقہ کی وجہ سے جو شمار کرائے ہیں اللہ تعالیٰ نے اس پر تو بندہ اس مزدور کی طرح ہے جس نے اجرت لی ہو عمل سے پہلے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مذکورہ آیت مبارکہ سے مستنبط دو باتوں کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت سے دو باتیں مستنبط ہوتی ہیں، ایک یہ کہ باری تعالیٰ کی معرفت، وحدانیت اور مستحق عبادت ہونے کا علم حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال اور صنعت گریوں میں غور وفکر کیا جائے کیونکہ باری تعالیٰ نے "اُعْبُدُوْا رَبَّكُمْ" میں رب کی عبادت کرنے کا حکم دیا، پھر رب کی صفت کے طور پر "اَلَّذِيْ خَلَقَكُمْ" کو ذکر کیا اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف کی وضاحت اور معرفت کا ذریعہ ہوتی ہے بشرطیکہ پہلے صفت میں غور وفکر کیا جائے لہٰذا باری تعالیٰ کی صفت خالقیت وغیرہ میں غور وفکر کرنے سے باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح مذکورہ غور وفکر سے باری تعالیٰ کی وحدانیت بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ تخلیق وغیرہ صفات باری تعالیٰ کے سوا کسی اور ذات میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ نیز اس سے باری تعالیٰ کا مستحق عبادت ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جس ذات نے بندہ کو عدم کی ظلمت سے وجود کی طرف نکالا اور پھر دنیا کے اس گھر میں اسے اس ناز سے بسایا کہ جس میں اس کو اس کے وہ تمام ضروریات مہیا کی ہیں جن کی اسے زندگی گذارنے کے لئے ضرورت ہے تو ایسی ذات یقیناً تعظیم اور عبادت کا مستحق ہوگی۔ "اَلْاِسْتِدْلَالُ بِاَفْعَالِهِ" عطف تفسیری ہے "اَلنَّظْرُ فِىْ صُنْعِهِ" کے لئے کیونکہ باری تعالیٰ کی صنعت گری میں غور کرنے کا یہی مطلب ہے کہ اس کے افعال سے استدلال کیا جائے۔

ف:۔ وجودِ باری تعالیٰ کے چند دلائل امام فخر الدین رازیؒ نے تفسیر کبیر جلد ا صفحہ ۹۷ تا ۱۰۰ میں بیان کئے ہیں جو قابل دید ہیں۔ اور شرک

کی صورتیں اوران کی تردید صفحہ ۱۱۲ اور ۱۱۳ میں بیان کی ہے۔

(2) دوسری بات یہ مستنبط ہوتی ہے کہ بندہ کا اپنی عبادت کی وجہ سے باری تعالیٰ پرحق ثواب ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہاں باری تعالیٰ نے اپنے چند احسانات کوگن کر کے ذکر کیا ہے کہ میں تمہاری تربیت کرنے والا ہوں، تمہاری تخلیق میں نے کی ہے اور تمہارے لئے زمین کوفرش میں نے بنایا ہے اور آسمان کو چھت بنایا ہے اور آسمان سے پانی اتارا ہے الخ ظاہر ہے کہ بندہ پران احسانات کا شکریہ واجب ہے اوراس شکریہ میں بندہ جتنی بھی عبادت کرے اس سے ان احسانات کا شکریہ بھی ادانہیں ہوسکتا (بلکہ اگر بندہ اپنے ایک عضو میں غوروفکر کرے کہ باری تعالیٰ نے اسے کس باریکی سے تخلیق کیا ہے اوراس میں قوت اورحس کس مناسب مقدار میں رکھا ہے تو اسے معلوم ہوجائے گا کہ بندہ اس ایک عضو کا شکریہ بھی ادانہیں کرسکتا) پھروہ مزید اجرت کا مستحق کس طرح ہوگا؟ لہذا بندہ ایسا ہے جیسا کہ وہ مزدور جس نے کام کرنے سے پہلے اپنی مزدوری لے لی ہو، ظاہر ہے کہ کام کرنے کے بعد مزید اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

﴿اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً﴾ (1) صِفَةٌ ثَانِیَةٌ اَوْمَدْحٌ، مَنْصُوْبٌ اَوْمَرْفُوْعٌ، اَوْمُبْتَدَأٌ خَبَرُہٗ فَلَاتَجْعَلُوْا. (2) وَجَعَلَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْعَامَةِ یَجِیْئُ عَلٰی ثَلَاثَةِ اَوْجُهٍ بِمَعْنَی صَارَ وَطَفِقَ فَلَایَتَعَدّٰی، کَقَوْلِهٖ: فَقَدْجَعَلَتْ قُلُوْصُ بَنِیْ سُهَیْلٍ:: مِنَ الْاَکْوَارِ مَرْتَعُهَاقَرِیْبٌ. (3) وَبِمَعْنَی اَوْجَدَفَیَتَعَدّٰی اِلٰی مَفْعُوْلٍ وَاحِدٍ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ، وَبِمَعْنٰی صَیَّرَ وَیَتَعَدّٰی اِلٰی مَفْعُوْلَیْنِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَجَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً، (4) وَالتَّصْیِیْرُیَکُوْنُ بِالْفِعْلِ تَارَةً وَبِالْقَوْلِ وَالْعَقْدِ اُخْرٰی. (5) وَمَعْنٰی جَعْلِهَافِرَاشاً اَنْ جَعَلَ بَعْضَ جَوَانِبِهَابَارِزًاظَاهِرًاعَنِ الْمَاءِ مَعَ مَافِیْ طَبْعِهٖ مِنَ الْاِحَاطَةِ بِهَاوَصَیَّرَهَامُتَوَسِّطَةً بَیْنَ الصَّلَابَةِ وَاللَّطَافَةِ حَتّٰی صَارَتْ مُهَیَّاَةً لِاَنْ یَقْعُدُوْاوَیَنَامُوْاعَلَیْهَا کَالْفِرَاشِ الْمَبْسُوْطِ، (6) وَذَالِکَ لَایَسْتَدْعِیْ کَوْنَهَامُسَطَّحَةً لِاَنَّ کُرِیَّةَ شَکْلِهَامَعَ عِظَمِ حُجْمِهَاوَاتِّسَاعِ جِرْمِهَالَاتَأبَی الْاِفْتِرَاشَ عَلَیْهَا کَالْجَبَلِ.

ترجمہ:۔[وہ ذات جس نے بنایا ہے تمہارے لئے زمین کو بچھونا] صفتِ ثانی ہے یامدح ہے، منصوب ہے یامرفوع، یامبتداء ہے اس کی خبر''فَلَاتَجْعَلُوْا'' ہے۔ اور''جَعَلَ'' افعالِ عامہ میں سے آتا ہے تین طریقوں پر، بمعنیٰ''صَارَ''اور''طَفِقَ'' پس متعدی نہ ہوگا جیسے شاعر کا شعر''فَقَدْجَعَلَتْ قُلُوْصُ بَنِیْ سُهَیْلٍ:: مِنَ الْاَکْوَارِ مَرْتَعُهَاقَرِیْبٌ''۔ اور بمعنیٰ''اَوْجَدَ'' پس متعدی ہوگا ایک مفعول کی طرف جیسے باری تعالیٰ کا قول''وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ''۔ اور بمعنیٰ''صَیَّرَ'' پس متعدی ہوگا دومفعولوں کی طرف جیسے باری تعالیٰ کا قول''وَجَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً''۔ اور تصییر ہوتی ہے کبھی فعل کے ساتھ اور کبھی قول اوراعتقاد کے ساتھ، اوراس کوفراش بنانے کا معنی ہے کہ کردیا ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی بعض جانبوں کوظاہر پانی سے باوجودکہ اس کی طبیعت میں گھیرنا ہے اس کو، اور بنادیا ہے اس کو سختی اور نرمی کے درمیان، یہاں تک کہ ہوگئی وہ قابل اس کی کہ بیٹھ جائیں اور سوجائیں لوگ اس پر جیسے فرش بچھایا ہوا۔ اور یہ تقاضانہیں کرتا کہ ہووہ پلیٹ نما، کیونکہ گیندنما ہونا اس کی شکل کا اس کی بڑی جسامت کے ساتھ اور وسیع ہونے اس کے جسم کے، مانع نہیں لیٹنے سے اس پر

جیسا کہ پہاڑ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا'' کی ترکیب بیان کی ہے۔ پھر لفظ ''جَعَلَ'' کی تحقیق کی ہے کہ یہ افعال عامہ میں سے ہے اور تین طرح مستعمل ہے۔ پھر بتایا ہے کہ تصییر [illegible] سے بھی ہوتی ہے اور قول واعتقاد سے بھی۔ پھر زمین کے فرش ہونے کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) ''رَبَّکُمْ'' کی پہلی صفت ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ'' ہے اور دوسری صفت ''اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا'' ہے۔ اس صفت میں بھی دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ یہ صفت تعظیم اور تعلیل کے لئے ہو اور ممکن ہے کہ یہ صفت تقییدی ہو [illegible] ہو سکتی ہے کہ بناء برمدح منصوب ہو فعل مقدر کے لئے مفعول ہو تقدیری عبارت اس طرح ہو ''اَمْدَحُ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الخ'' اور [illegible] مرفوع ہو مبتدأ مقدر کے لئے خبر ہو ''اَیْ هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الخ''۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جملہ مبتدأ ہو اور ''فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا'' اس کے لئے خبر ہو۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: وما اوردمن انه يلزم على هذا الوجه التوسط بين العصا ولحائها، فان "الذى جعل لكم الارض" موصول بربكم صفة له. يجاب عنه بأن القطع يهون الفصل وان كان هناك اتصال معنوى، وان جعل "الذى جعل" مبتدأ. خبره "لاتجعلوا" كاديزول الاشكال ويرتفع المقال، ومع هذا الاشك فى مرجوحية هذا الوجه وان أشعر كلام مولانا البيضاوى بأرجحيته (روح المعانى: ۱/۲۵۲)

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''جَعَلَ''، ''فَعَلَ'' اور ''حَصَلَ'' وغیرہ کی طرح افعال عامہ میں سے ہے۔ فعل عام وہ ہے جس سے کوئی فعل خاص خالی نہ ہو یعنی تمام افعال خاصہ (مثلاً ضرب، قیام، ذھاب وغیرہ) کے ضمن میں پایا جاتا ہو اور ''جَعَلَ'' ایسا ہی ہے۔ اور ''جَعَلَ'' تین طرح استعمال ہوتا ہے۔ (۱) بمعنی افعال مقاربہ استعمال ہوتا ہے مثلاً کبھی ''صَارَ'' (ہوگیا) اور کبھی ''طَفِقَ'' (شروع ہوا) کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں یہ مفعول بہ کی طرف متعدی نہیں ہوتا بلکہ اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے جیسے شاعر کے شعر: ''فَقَدْ جَعَلَتْ قُلُوْصُ بَنِیْ سُهَیْلٍ :: مِنَ الْاَکْوَارِ مَرْتَعُهَا قَرِیْبٌ'' (ہوگئے بنو سہیل کے گلہ کے اونٹ کہ ان کی چراگاہ قریب ہوگئی) میں ''جَعَلَتْ''، بمعنی ''صَارَتْ'' ہے ''قُلُوْصُ بَنِیْ سُهَیْلٍ'' اس کا اسم ہے اور ''مِنَ الْاَکْوَارِ'' حال ہے ''قُلُوْص'' سے، اور ''مَرْتَعُهَا قَرِیْبٌ'' مبتدأ با خبر ملکر ''جَعَلَتْ'' کے لئے خبر ہے۔

ف:۔ افعال مقاربہ وہ ہیں جو خبر کے مضمون کے قریب الحصول ہونے پر دلالت کرے۔ پھر نحات نے یہ اصطلاح بنائی ہے کہ وہ افعال جو اپنے فاعل کے مضمونِ خبر میں شروع ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان کو بھی افعال مقاربہ میں شمار کیا ہے جیسے ''صار'' اور ''طفق''۔

(3)۔ (۲) اور ''اَوْجَدَ'' (ایجاد کیا) کے معنی میں آتا ہے اس صورت میں یہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ﴾ [الانعام: ۱] (اور اندھیریاں اور روشنی بنائی) میں ''جَعَلَ'' فعل اور اس میں ''هُوَ'' ضمیر اس

کا فاعل ہے اور''الظُّلُمَات وَالنُّوْر'' معطوف با معطوف علیہ ملکر اس کا مفعول بہ ہے۔(۳) اور''صَیَّرَ'' کے معنی میں آتا ہے اس صورت میں یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿جَعَلَ لَكُمُ الأرضَ فِرَاشاً﴾[البقرة:۲۲] میں''جَعَلَ'' فعل بمعنی''صَیَّرَ'' ہے اور اس میں''ھو'' ضمیر اس کا فاعل ہے اور''لکم'' جار ومجرور''جعل'' کے ساتھ متعلق ہے اور''الأرْضَ'' مفعول اول ہے اور''فِرَاشاً'' مفعول ثانی ہے۔''صَیَّرَ''''تصییر'' سے ہے بمعنی شی کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل کرنا۔ آیت مبارکہ میں''جَعَلَ'' بمعنی''صَیَّرَ'' ہے۔

(4) تصییر (شی کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل کرنا) کبھی فعل کے ذریعہ ہوتی ہے جیسے:''صَیَّرْتُ الثَّوبَ قَمِیصاً'' (میں نے کپڑے کو قمیص بنادیا)، اور کبھی تصییر قول اور اعتقاد کے ذریعہ ہوتی ہے جیسے: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثاً﴾[الزخرف:۱۹] (اور انہوں نے فرشتوں کو جو خدائے رحمان کے بندے ہیں، مؤنث بنادیا ہے) یعنی مشرکین فرشتوں کو مونث کہتے ہیں یا فرشتوں کے موٴنث ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں۔

(5) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ''جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً'' کا معنی یہ ہے کہ زمین کے بعض اطراف کو پانی سے اوپر کرکے ظاہر کردیا ہے حالانکہ پانی کی طبیعت یہ ہے کہ وہ زمین کو اپنے اندر ڈبا کر کے گھیر لیتا ہے۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کو یہ منظور تھا کہ زمین کا کچھ حصہ خشک رہے تاکہ اس پر خشکی میں رہنے والے حیوانات زندگی گذار سکیں اس لئے اس کے بعض اطراف کو زمین سے اوپر کرکے ظاہر کردیا۔ اسی طرح یہ بھی باری تعالیٰ کا احسان ہے کہ زمین کو نہ اتنا سخت بنایا ہے کہ اس سے پیداوار حاصل کرنا ممکن نہ ہو اور نہ اتنی نرم کہ اس پر بیٹھا اور پھرا نہ جاسکے بلکہ متوسط بنایا ہے حتی کہ وہ اب اس قابل ہے کہ بچھے ہوئے بچھونے کی طرح اس پر بیٹھا جائے اور اس پر سویا جائے۔

(6) بعض حضرات نے جو لفظ''فِرَاش'' سے یہ سمجھا ہے کہ زمین مسطح ہے گول (گیند کی طرح) نہیں ہے کیونکہ''فِرَاش'' ہونے اور کروی شکل پر ہونے میں منافات ہے: قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ قول درست نہیں کیونکہ زمین کا کرہ کی شکل پر ہونے اور فراش ہونے میں کوئی منافات نہیں اس لئے کہ زمیں کا حجم بہت بڑا ہے اور اس کا جسم انتہائی وسیع ہے اس لئے اس کا کرہ کی شکل پر ہونا اس کے فراش ہونے کے منافی نہیں، دیکھیں پہاڑ کی سطح بالکل سیدھی نہیں ہوتی لیکن پھر بھی اس سے فراش کا کام لیا جاسکتا ہے۔

﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾(1) قُبَّةً مَضْرُوْبَةً عَلَيْكُمْ(2) وَالسَّمَاءُ اِسْمُ جِنْسٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْمُتَعَدِّدِ كَالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ، وَقِيْلَ: جَمْعُ سَمَاءَةٍ(3) وَالْبِنَاءُ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ الْمَبْنِيُّ بَيْتاً كَانَ اَوْقُبَّةً اَوْ خِبَاءً وَمِنْهُ بَنَى عَلَى اِمْرَاَتِهِ لِاَنَّهُمْ كَانُوا اِذَا تَزَوَّجُوا ضَرَبُوا عَلَيْهَا خِبَاءً جَدِيْداً.

ترجمہ:۔ [اور بنایا آسمان کو چھت] یعنی گنبد نما ہے جو تان دیا گیا ہے تم پر. اور''اَلسَّمَاء'' اسم جنس ہے بولا جاتا ہے

واحد اور متعدد پر جیسے دینار اور درہم۔ اور بعض نے کہا جمع ہے "سَمَاءَۃٌ" کی۔ اور "بناء" مصدر ہے نام رکھا گیا ہے بنائی ہو چیز کا خواہ وہ کمرہ ہو یا گنبد ہو یا خیمہ ہو، اور اسی سے "بَنٰی عَلٰی اِمْرَاَتِہٖ" ہے کیونکہ عرب جب نکاح کرتے تو تان لیتے تھے اس عورت پر نیا خیمہ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "بِنَاء" کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر لفظ "اَلسَّمَاء" کے بارے میں دو قول ذکر کئے ہیں۔ پھر لفظ "بِناء" کی صیغوی تحقیق کی ہے کہ مصدر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "بِنَاء" کا معنیٰ "قُبَّۃ" سے کیا یعنی آسمان کو گول خیمہ نما بنا دیا ہے، اصل میں یہ تشبیہ بلیغ ہے یعنی مشبہ بہ سے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اصل عبارت اس طرح ہے "جَعَلَ السَّمَاءَ کَالْقُبَّۃِ الْمَضْرُوْبَۃِ عَلَیْکُمْ" یعنی آسمان کو گنبد نما بنا دیا ہے جو تم پر تان دیا گیا ہے۔

(2) لفظ "اَلسَّمَاء" کے بارے میں دو قول ہیں۔(۱) کہ "اَلسَّمَاء" اسم جنس ہے قلیل اور کثیر سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے: "اَلدِّیْنَار" اور "اَلدِّرْھَم"۔ اور باری تعالیٰ کے ارشاد "وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْیَا" میں "اَلسَّمَاء" سے ایک آسمان مراد ہے اور "ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ فَسَوّٰھُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" میں "اَلسَّمَاء" سے ساتوں آسمان مراد ہیں۔ یہاں بھی "اَلسَّمَاء" سے ساتوں آسمان مراد ہیں۔(۲) "اَلسَّمَاء" کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جمع ہے "سَمَاءَۃٌ" کی جیسا کہ "عَبَاء" جمع ہے "عَبَاءَۃٌ" کی۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "بِنَاء" مصدر ہے مفعول "مَبْنِی" کے معنی میں ہے۔ فِعال وزن بمعنی مفعول عربی کلام میں بکثرت مستعمل ہے جیسے "مِھَاد" بمعنی "مَمْھُوْد"، "بِسَاط" بمعنی "مَبْسُوْط"۔ پھر بناء بمعنی مبنی (بناء کردہ شیٔ) عام ہے خواہ کمرہ ہو، یا گنبد ہو اور یا خیمہ ہو۔ اسی سے عربوں کا قول "بَنٰی عَلٰی اِمْرَاَتِہٖ" ہے (اس نے اپنی بیوی کے ساتھ شب زفاف منائی، اپنی بیوی کے ساتھ جمع ہو گیا) شب زفاف منانے کو بناء اس لئے کہتے ہیں کہ عرب جب نکاح کرتے تو عورت پر نیا خیمہ لگا دیتے تھے۔

﴿وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِہٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّکُمْ﴾ (1) عَطْفٌ عَلٰی جَعَلَ (2) وَخُرُوْجُ الثِّمَارِ بِقُدْرَۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَمَشِیْئَتِہٖ وَلٰکِنْ جَعَلَ الْمَاءَ الْمَمْزُوْجَ بِالتُّرَابِ سَبَبًا فِیْ اِخْرَاجِھَا وَمَادَّۃً لَّھَا کَالنُّطْفَۃِ لِلْحَیْوَانِ بِاَنْ اَجْرٰی عَادَتَہٗ بِاِفَاضَاتِ صُوَرِھَا وَکَیْفِیَّاتِھَا عَلَی الْمَادَّۃِ الْمَمْزُوْجَۃِ مِنْھُمَا اَوْ اَبْدَعَ فِی الْمَاءِ قُوَّۃً فَاعِلَۃً وَفِی الْاَرْضِ قُوَّۃً قَابِلَۃً یَتَوَلَّدُ مِنْ اِجْتِمَاعِھِمَا اَنْوَاعُ الثِّمَارِ، (3) وَھُوَ قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یُّوْجِدَ الْاَشْیَاءَ کُلَّھَا بِلَا اَسْبَابٍ وَمَوَادٍّ کَمَا اَبْدَعَ نُفُوْسَ الْاَسْبَابِ وَالْمَوَادِّ وَلٰکِنْ لَہٗ فِیْ اِنْشَائِھَا مُدَرَّجًا مِّنْ حَالٍ اِلٰی حَالٍ صَنَائِعَ وَحِکَمًا یُّجَدِّدُ فِیْھَا لِاُولِی الْاَبْصَارِ عِبَرًا وَّسُکُوْنًا اِلٰی عَظِیْمِ قُدْرَتِہٖ لَیْسَ ذٰلِکَ فِیْ اِیْجَادِھَا دَفْعَۃً.

ترجمہ:۔ [اور نازل کیا آسمان سے پانی پس نکالا اس کے ذریعہ پھلوں میں سے رزق تمہارے لئے] یہ عطف ہے "جَعَلَ" پر۔ اور پھلوں کا نکلنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ان کی مشیت سے ہے لیکن بنا دیا وہ پانی جو ملا ہوا ہو مٹی کے ساتھ سبب پھلوں کے

اخراج کا اور مادہ ہے ان کا جیسے نطفہ حیوان کے لئے۔ اس طرح کہ جاری کیا اپنی عادت کو ان کی صورتوں اور ان کی کیفیات کا فیضان کرنے کے ساتھ اس مادہ پر جو مرکب ہے ان دونوں سے۔ یا پیدا کی پانی میں قوتِ فاعلی اور زمین میں قوتِ قبولیت پیدا ہوتے ہیں ان دونوں کے اجتماع سے طرح طرح کے پھل۔ اور وہ قادر ہیں اس بات پر کہ پیدا کردے تمام اَشیاء کو بغیر اسباب اور مواد کے جیسا کہ پیدا کیا خود اسباب اور مادوں کو مگر ان کے لئے اَشیاء کو پیدا کرنے میں تدریجاً ایک حال سے دوسرے حال تک صنعتیں اور حکمتیں ہیں تجدید کرتی ہیں اس میں بصیرت والوں کے لئے عبرتوں کی اور اطمینان کی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت کی طرف نہیں ہے یہ بات اَشیاء کو دفعۃً ایجاد کرنے میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ نحوی ربط بیان کیا ہے۔ پھر خروجِ ثمرات میں مؤثر کے بارے میں اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ پھر پھلوں کی تدریجی تخلیق کی حکمت بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ الخ" معطوف ہے "جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا" پر، پہلا "اَلَّذِیْ" کے لئے صلہ بعد صلہ ہے۔

(2) اس میں اختلاف ہے کہ پھلوں کے نکلنے میں مؤثر اسباب یعنی پانی اور مٹی ہیں یا ذات باری تعالیٰ ہے۔ اکثر متکلمین کی رائے یہ ہے کہ پانی اور مٹی مؤثر حقیقی نہیں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اس کی قدرت اور مشیت سے پھلوں کا ظہور ہوتا ہے۔ البتہ مٹی کے ساتھ ملا ہوا پانی پھلوں کے اخراج کا ظاہری سبب اور مادہ ہے جیسا کہ نطفہ حیوان کے لئے ظاہری سبب اور مادہ ہے، یعنی باری تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ وہ پانی اور مٹی سے ملے ہوئے مادے پر صورتوں اور کیفیتوں (لذتوں اور رنگوں) کا فیضان فرماتے ہیں۔

بعض متکلمین اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ پھلوں کے نکلنے میں مؤثر حقیقی اسباب ہیں یعنی باری تعالیٰ نے پانی میں قوت فاعلی (اَثر کرنے کی قوت) اور مٹی میں قبولیت (انفعال) کی قوت رکھی ہے جن کے اجتماع سے مختلف النوع پھل پیدا ہوتے ہیں۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **فالأسباب مؤثرة بقوی اودعها الله تعالیٰ فیها ولکن باذنه واذالم یأذن وحال بینها وبین التاثیر لم تؤثر کمایرشدک الی ذالک قوله تعالیٰ "وماهم بضارین به من أحد الاباذن الله" ولو لم یکن فی هذه الأسباب قوی أودعها العزیز الحکیم لماقال سبحانه: "یانار کونی برداً وسلاماً علی ابراهیم" اذ ماالفائدة فی القول وهی لیس فیها قوة الاحراق وانما الاحراق منه تعالیٰ بلاواسطة ولو کان الامر کماذکروا لکان للنار أن یقول: الٰهی ماأودعتنی شیئاً ولامنحتنی قوة وماأنا الا کیدشلاء الخ (روح المعانی: ۱/۲۵۶)**

ف:۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: غور کیجئے کہ زمین کا کھودنا، اس میں ہل چلانا، اس میں سے جھاڑ جھنکاڑ کو دُور کرنا، اس میں کھاد ڈال کر زمین کو نرم کرنا جو کاشتکاروں کا ابتدائی کام ہے، اس کا حاصل اس کے سوا کیا ہے کہ بیج یا گٹھلی کے اندر سے جو نازک کونپل قدرتِ خداوندی سے نکلے گی زمین کی سختی یا کوئی جھاڑ جھنکاڑ اس کی راہ میں حائل نہ ہو جائیں، بیج میں سے

کونپل نکالنے اور اس میں پھول پتیاں پیدا کرنے میں اس بے چارے کاشتکار کی محنت کا کیا دخل ہے۔

اسی طرح کاشتکار کا دوسرا کام زمین میں بیج ڈالنا، پھر اس کی حفاظت کرنا، پھر جو کونپل نکلے اس کی [illegible] اور جانوروں سے حفاظت کرنا ہے، اس کا حاصل اس کے سوا کیا ہے کہ قدرتِ خداوندی سے پیدا ہونے والے کونپلوں کو ضائع ہونے سے بچایا جائے، ان سب کاموں کو کسی درخت کے نکلنے یا پھلنے پھولنے میں بجز رفع موانع کے اور کیا دخل ہے؟

برق و بھاپ کے پوجنے والے دانایانِ یورپ اگر اس حقیقت کو سمجھ لیں تو انہیں معلوم ہو جائے کہ برق اور بھاپ سے آگے بھی کوئی حقیقت ہے، اور حقیقی پاور اور طاقت نہ برق میں ہے نہ بھاپ میں، بلکہ سب طاقتوں اور قوتوں کا سرچشمہ اسی ذات حق تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، جس نے یہ برق اور بھاپ پیدا کیے، اس کو سمجھنے کے لئے بصیرت چاہئے، اور جس نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا وہ دنیا میں کتنا ہی دانشمند و فلاسفر کہلاتا ہو مگر اس کی مثال اس دیہاتی بیوقوف کی سی ہے جو کسی ریلوے اسٹیشن پر پہنچا اور دیکھا کہ گارڈ کے ہاتھ میں دو جھنڈیاں سرخ اور سبز ہیں، سبز کے دکھلانے سے ریل چلنے لگتی ہے، اور سرخ جھنڈی دکھلانے سے ریل تھم جاتی ہے، یہ دیکھ کر وہ ان جھنڈیوں ہی کو ڈنڈوت کرنے لگے، اور سمجھے کہ یہ جھنڈیاں ہی طاقت کی مالک ہیں کہ اتنی بڑی تیز رفتار پہاڑ کی طرح بوجھل گاڑی کو چلانا اور روکنا ان کا کام ہے، جس طرح دنیا اس دیہاتی پر ہنستی ہے کہ اس جاہل کو یہ خبر نہیں کہ جھنڈیاں محض علامت ہیں اور کام درحقیقت ڈرائیور کا ہے، کہ وہ ریل کو چلاتا ہے اور روکتا ہے، بلکہ اس کا بھی نہیں مشین کے کل پرزوں کا ہے، اور جس نے ذرا نگاہ کو اور گہرا کر لیا تو اُسے نظر آ جاتا ہے کہ درحقیقت اس کا چلانا نہ ڈرائیور کا کام ہے، نہ انجن کے کل پرزوں کا، بلکہ اصل طاقت اس اسٹیم کی ہے جو انجن کے اندر پیدا ہو رہی ہے، اسی طرح ایک موحد انسان ان سب عقلمندوں پر ہنستا ہے کہ حقیقت کو تم نے بھی نہیں پایا، فکر و نظر کی منزل ابھی اور آگے ہے، ذرا نگاہ کو تیز کرو اور غور سے کام لو، تو معلوم ہوگا کہ اسٹیم اور آگ و پانی بھی کچھ نہیں، طاقت و قوت صرف اس ذات کی ہے جس نے آگ اور پانی پیدا کیے ہیں، اور اسی کی مشیت و امر کے ماتحت یہ سب چیزیں اپنی ڈیوٹی ادا کر رہی ہیں: خاک و باد و آب و آتش بندہ اند:: با من وتو مردہ، باحق زندہ اند۔ (معارف القرآن: ا/۱۳۵ و ۱۳۸)

(3)سوال یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ مؤثر حقیقی ذات باری تعالیٰ ہے اور وہ اسباب کے بغیر مسببات کو پیدا کر سکتا ہے جیسا کہ خود اسباب کو بغیر اسباب اور اشیاء کے مادوں کو بغیر مادہ کے پیدا کیا ہے تو ذات باری تعالیٰ تو اس پر بھی قادر ہے کہ اُشیاء کو یکبارگی پیدا کر دے مگر انہوں نے اسباب اور مادوں کا سلسلہ جاری کیا ہے اور اُشیاء کو پیدا کر کے تدریجاً ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لے جاتا ہے تو اس میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ ہے کہ اُشیاء کو تدریجاً ایک حالت سے دوسری حالت پر لے جانے میں باری تعالیٰ کی بڑی نعمتیں اور حکمتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ بصیرت والوں کے لئے عبرت کا سامان پیدا کرتا ہے اور اپنی عظیم الشان قدرت کا اُنس اور اطمینان دلاتا ہے، اور مخلوق کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ کام میں جلد بازی نہیں کرنی چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمتیں یکبارگی پیدا کرنے میں نہیں ہیں۔ ''صنائع'' جمع ہے ''صنیعة'' کی بمعنی نعمت۔ اور ''سکون'' بمعنی اُنس اور اطمینان۔

(1)وَمِنَ الْاُوْلیٰ لِلْاِبْتِدَاءِ سَوَاءٌ اُرِیْدَبِالسَّمَاءِ السَّحَابُ فَاِنَّ مَاعَلَاکَ سَمَاءٌ اَوِالْفَلَکُ(2)فَاِنَّ الْمَطَرَیَبْتَدِیُٔ مِنَ السَّمَاءِ اِلیٰ السَّحَابِ وَمِنْهُ اِلیٰ الْاَرْضِ عَلٰی مَادَلَّتْ عَلَیْهِ الظَّوَاهِرُ،(3)اَوْمِنْ اَسْبَابٍ سَمَاوِیَّةٍ تُثِیْرُالْاَجْزَاءَ الرَّطْبَةَ مِنْ اَعْمَاقِ الْاَرْضِ اِلیٰ جَوِّ الْهَوَاءِ تَنْعَقِدُسَحَابًامَاطِرًا.(4)وَمِنَ الثَّانِیَةُ لِلتَّبْعِیْضِ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالیٰ:فَاَخْرَجْنَابِهٖ ثَمَرَاتٍ،وَاِکْتِنَافِ الْمُنَکَّرَیْنِ لَهٗ اَعْنِیْ مَاءً وَرِزْقًاکَاَنَّهٗ قَالَ:وَاَنْزَلْنَامِنَ السَّمَاءِ بَعْضَ الْمَاءِ فَاَخْرَجْنَابِهٖ بَعْضَ الثَّمَرَاتِ لِیَکُوْنَ بَعْضَ رِزْقِکُمْ وَهٰکَذَاالْوَاقِعُ اِذْلَمْ یَنْزِلْ مِنَ السَّمَاءِ اَلْمَاءُ کُلُّهٗ وَلَااَخْرَجَ بِالْمَطَرِ کُلَّ الثَّمَرَاتِ وَلَاجَعَلَ کُلَّ الْمَرْزُوْقِ ثِمَارًا.(5)اَوْلِلتَّبْیِیْنِ وَرِزْقًامَفْعُوْلٌ بِمَعْنَی الْمَرْزُوْقِ کَقَوْلِکَ:اَنْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ اَلْفًا.

ترجمه:۔اور پہلا''مِنْ ''ابتداء کے لئے ہے برابر ہے کہ سماء سے مراد سحاب ہو کیونکہ جو چیز تیرے اوپر ہے وہ آسمان ہے،یافلک مراد لے کیونکہ بارش کی ابتداء ہوتی ہے آسمان سے بادل کی طرف،اور بادل سے زمین کی طرف جیسا کہ اس پر دلالت کرتی ہیں ظاہری نصوص۔یاابتداء ہوتی ہے ایسے اسباب سماویہ سے جواڑاتے ہیں تر اجزاء کو زمین کی گہرائیوں سے ہوا کی فضاء کی طرف،پس بن جاتا ہے بادل برسنے والا۔اور دوسرا''مِنْ ''تبعیض کے لئے بدلیل ارشاد باری تعالیٰ''فَاَخْرَجْنَابِهٖ ثَمَرَاتٍ ''۔اور دونکروں کے گھیرنے کی وجہ سے اس کو(مِنْ کو)یعنی''مَاءً ''اور''رِزْقًا ''۔گویا یوں کہا:''اور ہم نے نازل کیا آسمان سے بعض پانی،پس نکالا اس کے ذریعہ بعض پھل،تاکہ ہو یہ بعض رزق تمہارا''۔اور اسی طرح واقع بھی ہے،کیونکہ نہیں اتارا اللہ تعالیٰ نے آسمان سے تمام پانی،اور نہیں نکالا بارش کے ذریعہ تمام پھل،اور نہیں بنایا ہے تمام مرزوق پھلوں کو۔یا''مِنْ ''تبیین کے لئے ہے اور''رِزْقًا ''مفعول بہ بمعنی مرزوق ہے جیسا کہ تیرا قول''اَنْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ اَلْفًا ''۔

تشریح:۔آیت مبارکہ میں دومرتبہ''مِنْ ''ذکر ہے قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں دونوں کی تحقیق کی ہے۔

(1)قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں دو''مِنْ ''ہیں۔ان میں سے پہلا''مِنْ ''ابتدائیہ ہے خواہ''السماء''سے مراد بادل ہو یا فلک ہو۔سوال یہ ہے کہ بادل کو سماء کیوں کہا گیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ''سماء''ماخوذ ہے''سموّ''سے اور''سموّ''ہر اس شئ کو کہتے ہیں جو آپ سے اوپر ہو اور آپ پر سایہ افگن ہو اسی وجہ سے کمرہ کی چھت کو بھی''سماء''کہتے ہیں۔مگر عرف میں لفظ''سماء''فلک کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ بلندی کی انتہاء پر ہے۔یہاں آیت مبارکہ میں''السماء''سے مراد بادل بھی ہوسکتا ہے اور فلک بھی ہوسکتا ہے۔

(2)سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تو مشاہدہ ہے کہ بارش بادل سے برستی ہے لہٰذا''اَلسَّمَاء''بمعنی بادل کی صورت میں''مِن''ابتدائیہ میں کوئی خفاء نہیں آیت مبارکہ کا معنی ہوگا''اللہ تعالیٰ نے نزول پانی کی ابتداء بادل سے کی ہے''۔لیکن''اَلسَّمَاء''کو فلک کے معنی میں لینے کی صورت میں آیت مبارکہ کا معنی ہوگا کہ''اللہ تعالیٰ نے نزول پانی کی ابتداء آسمان سے کی ہے''ظاہر ہے کہ یہ معنی مشاہدہ کے خلاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ نصوص کے ظاہر سے بادل کا مبدأ ہونا بھی معلوم ہوتا ہے جیسے [illegible]

[illegible] یخرج من خلاله ''ترى الودق يخرج من خلاله'' [النور ۴۳] (کیا تم نے نہیں [illegible]

[illegible] جوڑ دیتا ہے، پھر انہیں تہہ بر تہہ گھٹا میں تبدیل کر دیتا ہے، پھر تو دیکھے [illegible]

[illegible] اور فلک کا مبدأ ہونا بھی معلوم ہوتا ہے جیسے ''أنزل من السماء ماء'' [illegible]

[illegible] جس سے اللہ تعالیٰ حیوانات کے ارزاق اتارتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو حکم فرماتا ہے پس جتنا چاہے پانی [illegible]

[illegible] آسمان کی طرف، یہاں تک کہ دنیا کے آسمان تک اتارتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہوا کو حکم فرماتا ہے [illegible]

[illegible] دیتی ہے اور بادل چھلنی کی طرح ہے، اور بادل کو حکم فرماتا ہے کہ پانی کو چھان دو وہ اس کو چھان دیتا ہے [illegible]

[illegible] اترتا ہے اور اس کو اپنی جگہ رکھ دیتا ہے پس آسمان سے پانی نہیں اترتا ہے مگر معلوم پیمانے اور وزن کے ساتھ مگر طوفان نوح میں [illegible]

[illegible] نے پانی اتارا تھا''۔ پس ان نصوص سے معلوم ہوا کہ بارش کی ابتداء آسمان سے بالواسطہ ہوتی ہے اور بادل سے بلاواسطہ ہوتی ہے

لہذا دونوں کو پانی کے نزول کا مبدأ کہنا صحیح ہے۔

(3) ''أَوْمِنْ أَسَبَابِ سَمَاوِيَةٍ'' معطوف ہے ''مِنَ السَّمَاءِ'' پر۔ یہ مذکورہ بالا سوال کا دوسرا جواب ہے یعنی بارش کی ابتداء یا تو آسمان سے بادل کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا اور یا آسمانی اسباب (یعنی سورج وغیرہ) سے ابتداء ہوتی ہے کیونکہ آسمانی اسباب تر اجزاء (بخارات) کو زمین کی گہرائی سے ہوا کے میدان کی طرف لے جاتے ہیں جہاں برسنے والا بادل بن جاتا ہے جس سے بارش برسنا شروع ہو جاتا ہے۔ پس بظاہر اگرچہ اس صورت میں بارش کی ابتداء بادل سے ہے مگر بادل بننے اور اس سے بارش کے برسنے کی ابتداء دراصل آسمانی اسباب (یعنی سورج کی تپش وغیرہ) سے ہوئی ہے لہذا اس صورت میں بھی بارش کی ابتداء آسمان سے شمار ہوگی۔

ف: علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **والمراد من السماء جهة العلو او السحاب وارادة الفلك المخصوص بناء على الظواهر غير بعيدة نظراً الى قدرة الملك القادر جل جلاله وسمت عن مدارك العقل افعاله، الا ان الشائع ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبرارى أثارت من البحار بخاراً رطباً ومن البرارى يابساً، فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قوياً اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف، فالمجتمع سحاب والمتقاطر مطر، وان كان قويا كان ثلجاً وبرداً، وقد لا ينعقد ويسمى ضباباً. وفى كل شئ له آية: تدل على انه واحد. وعلى هذا يراد بالنزول من السماء نشوؤه من اسباب سماوية وتأثيرات اثيرية فهي مبدأ مجازى له الخ** (روح المعانی: ۱/۲۵۴)

(4) اور دوسرا ''مِـــــــنْ'' یا تو تبعیضیہ ہے۔ اس کے قاضی صاحبؒ نے تین دلائل ذکر کئے ہیں۔ (۱) قرآن مجید کی بعض آیتیں دیگر بعض کے لئے تفسیر ہوتی ہیں پس دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فَأَخْرَجَ بِهِ ثَمَرَاتٍ''۔ ''ثَمَرَات'' جمع قلت ہے

اور ثمرہ ذکر ہے اس طرح کی جمع [illegible] ہے [illegible] فاخرج بہ بعض الثمرات [illegible] دوسری آیت سے معلوم ہوا کہ یہاں "فاخرج بہ من الثمرات" میں من [illegible] الثمرات [illegible] سے بعض ثمرات مراد ہیں۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ "من" [illegible] اور اس سے بعد بھی نکرہ "رزقاً" ہے اور یہ دونوں نکرہ [illegible] [illegible] موافق ہو۔ پس آیت مبارکہ کا معنی ہوگا کہ "ہم نے آسمان سے بعض پانی اتارا، پس ہم نے اس کے ذریعہ بعض پھل نکالے [illegible] تمہارا بعض رزق ہو"۔ (۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ "من" کو تبعیضیہ قرار دینا واقعہ کے بھی مطابق ہے [illegible] اللہ تعالیٰ نے آسمان سے سارا پانی نہیں اتارا ہے اور نہ بارش سے دنیا کے تمام پھل نکالے ہیں اور نہ مخلوق کا کل رزق پھل ہے۔ لہٰذا واقع [illegible] کا تقاضا بھی یہی ہے کہ "من" تبعیضیہ ہو۔

(5) اور یا دوسرا "مِنْ" بیانیہ ہے اور "رزقاً" بمعنی مرزوق "اخرج" کا مفعول بہ ہے۔ یہاں "رِزق" میں اس اعتبار سے ابہام ہے کہ معلوم نہیں کہ یہ "رِزق" کس جنس سے ہے؟ "مِنَ الثَّمَرَات" سے اس ابہام کو دور کیا کہ یہ "رِزق" پھلوں کی جنس سے ہے۔ یاد رہے کہ یہاں بیان (مِنَ الثَّمَرَات) کو مبیَّن (رِزقاً) سے مقدم کر دیا ہے جیسا کہ آپ کے قول: "اَنفَقتُ مِنَ الدَّراهِم الفاً" (میں نے ہزار خرچ کئے یعنی دراہم) میں بیان "مِنَ الدَّراهِم" کو مبیَّن "الفاً" سے مقدم کیا ہے۔

(1) وَاِنَّمَا سَاغَ الثَّمَرَات وَالْمَوْضِعُ مَوْضِعُ الْكَثْرَةِ لِاَنَّهُ اَرَادَ بِالثَّمَرَاتِ جَمَاعَةَ الثَّمَرَةِ الَّتِي فِي قَوْلِكَ: اَدْرَكَتْ ثَمَرَةَ بُسْتَانِهِ، وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةُ مَنْ قَرَاَمِنَ الثَّمَرَةِ عَلَى التَّوْحِيْدِ اَوْلِاَنَّ الْجُمُوْعَ يَتَعَاوَرُ بَعْضُهَا مَوْقِعَ بَعْضٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَعُيُوْنٍ، وَقَوْلِهِ: ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ، اَوْلِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ مُحَلَّاةً بِاللَّامِ خَرَجَتْ عَنْ حَدِّ الْقِلَّةِ. (2) وَلَكُمْ صِفَةُ رِزْقًا اِنْ اُرِيْدَ بِهِ الْمَرْزُوْقُ وَمَفْعُوْلُهُ اِنْ اُرِيْدَ بِهِ الْمَصْدَرُ كَاَنَّهُ قَالَ: رِزْقًا اِيَّاكُمْ.

ترجمہ:۔ اور جائز ہوا لفظ "ثمرات"، حالانکہ مقام مقام کثرت ہے کیونکہ مراد لیا ہے اس سے ثمرہ کی جماعت، وہ جو تیرے قول "اَدْرَكَتْ ثَمَرَةَ بُسْتَانِهِ" میں ہے، اور تائید کرتی ہے اس شخص کی قراۃ جو پڑھتا ہے "مِنَ الثَّمرَةِ" واحد کے صیغہ کے ساتھ۔ یا اس لئے کہ جمع کے صیغے بعض بعض کی جگہ میں آتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول "كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَعُيُوْنٍ" اور باری تعالیٰ کا قول "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ"۔ یا اس لئے کہ جب یہ جمع معرف باللام تھی تو نکل گئی حدِ قلت سے۔ اور "لَكُمْ" صفت ہے "رِزقاً" کی اگر مراد ہو اس سے مرزوق، اور اس کا مفعول ہے اگر مراد ہو اس سے مصدر، گویا یوں کہا "رِزْقًا اِيَّاكُمْ"۔

تشریح:۔ آیت مبارکہ میں "اَلثَّمَرَات" جمع قلت کو ذکر کیا ہے حالانکہ موقع جمع کثرت کو ذکر کرنے کا ہے قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس کی تین توجیہات بیان کی ہیں۔ پھر لفظِ "لَكُمْ" کی ترکیبی حیثیت کو بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ "اَلثَّمَرَات" جمع قلت کا صیغہ کیوں ذکر کیا ہے؟ جس کا اطلاق تین سے دس تک پر ہوتا ہے حالانکہ یہ موقع

جمع کثرت کا تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو زمین سے صرف تین سے [illegible]

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے تین جواب دیے ہیں۔ (۱) [illegible]

پھل مراد نہیں بلکہ اس سے مراد پھلوں کی ایک جماعت ہے [illegible]

"اَدْرَكَتْ ثَمَرَةُ بُسْتَانِهِ" (اس کے باغ کے پھل پک گئے) [illegible]

پھل نہیں ہوتا لہٰذا اس کے تحت مختلف اجناس اور انواع داخل ہیں۔ [illegible]

الثَّمَرَةِ "مفرد ہے جس سے پھلوں کی جماعت مراد ہے۔ پس جس قراءۃ میں "الثمرات" جمع [illegible]

"ثَمَرَةٌ" کے تحت مختلف اجناس وانواع داخل ہیں۔

(۲) کہ جمع قلت اور کثرت کے صیغے ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا [illegible]

تَرَكُوا مِنْ جَنّٰتٍ وَعُيُوْنٍ "[الدخان: ۲۵] (وہ کتنے سارے باغات اور چشمے چھوڑ گئے) دیکھیں یہاں "جنات" جمع قلت [illegible]

کثرت کی جگہ میں استعمال ہوئی ہے کیونکہ فرعونیوں نے تین سے دس تک باغات تو نہیں چھوڑے تھے بلکہ بہت سارے چھوڑے

تھے۔ اور باری تعالیٰ کے ارشاد "ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ "[البقرۃ: ۲۲۸] (تین حیض) میں "قُرُوْءٍ" جمع کثرت ہے مگر لفظ "ثلاثۃ" سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ جمع قلت کے معنی میں مستعمل ہے کیونکہ "ثَلٰثَةَ" کی تمیز ہمیشہ جمع قلت آتی ہے۔ پس ما نحن فیہ میں بھی "الثَّمَرَاتِ" جمع

قلت بمعنی جمع کثرت ہے۔

(۳) کہ جمع قلت اور کثرت میں فرق اس وقت ہے کہ نکرہ ذکر ہو، اور اگر مقام مبالغہ میں معرفہ بلام جنس ہو تو دونوں استغراق

پر محمول ہیں اور دونوں میں فرق نہ ہوگا اس طرح جمع قلت حدِ قلت سے نکل کر حدِ کثرت میں داخل ہو جاتی ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر "رِزْقًا" بمعنی مرزوق ہو تو "لَكُمْ" اس کے لئے صفت ہوگا "أی

مَرْزُوْقًا كَائِنًا لَّكُمْ"۔ اور اگر "رِزْقًا" مصدری معنی میں ہو تو پھر "لَكُمْ" اس کے لئے مفعول بہ ہوگا گویا یوں کہا "رِزْقًا إِيَّاكُمْ"۔

☆ ☆ ☆

﴿فَلَاتَجْعَلُوا اللّٰهَ اَنْدَادًا﴾ (1 متعلق باعبدوا على انه نهى معطوف عليه او نفى منصوب باضمار ان جواب له او بلعل (2 على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فى قوله تعالى "لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع" الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة. (3 او المعنى ان تتقوا فلاتجعلوا الله اندادا، (4 او بالذى جعل لكم ان استانفت به على انه نهى وقع خبرا على تاويل مقول فيه لاتجعلوا، والفاء لِلسَّبَبِيَّةِ اُدْخِلَتْ عَلَيْهِ لِتَضَمُّنِ الْمُبْتَدَا مَعْنَى الشَّرْطِ، وَالْمَعْنَى اَنَّ مَنْ خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام يَنْبَغِىْ اَنْ لَايُشْرَكَ بِهِ، (5) وَالنِّدُّ الْمِثْلُ الْمَنَاوِىْ قَالَ جَرِيْرٌ: "اَتَيْمًا تَجْعَلُوْنَ اِلَىَّ نِدًّا :: وَمَاتَيْمٌ لِذِىْ حَسَبٍ نَدِيْدُ" مِنْ نَدَّنُدُوْدًا اِذَانَفَرَ، وَنَادَدْتُ الرَّجُلَ خَالَفْتُهُ خُصَّ بِالْمُخَالِفِ الْمُمَاثِلِ فِى الذَّاتِ كَمَا خُصَّ الْمُسَاوِىْ بِالْمُمَاثِلِ فِى الْقَدْرِ، (6) وَتَسْمِيَةُ مَايَعْبُدُهُ الْمُشْرِكُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْدَادًا وَمَازَعَمُوْا اَنَّهَا تُسَاوِيْهِ فِىْ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَلَا اَنَّهَا تُخَالِفُهُ فِىْ اَفْعَالِهِ لِاَنَّهُمْ لَمَّا تَرَكُوْا عِبَادَتَهُ اِلٰى عِبَادَتِهَا وَسَمَّوْهَا آلِهَةً شَابَهَتْ حَالُهُمْ حَالَ مَنْ يَعْتَقِدُ اَنَّهَا ذَوَاتٌ وَاجِبَةٌ بِالذَّاتِ قَادِرَةٌ عَلٰى اَنْ تَدْفَعَ عَنْهُمْ بَاْسَ اللّٰهِ وَتَمْنَحَهُمْ مَالَمْ يُرِدِاللّٰهُ بِهِمْ مِنْ خَيْرٍ، فَتَهَكَّمَ بِهِمْ وَشَنَّعَ عَلَيْهِمْ بِاَنْ جَعَلُوْا اَنْدَادًا لِمَنْ يَمْتَنِعُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ نِدٌّ. (7) وَلِهٰذَا قَالَ مُوَحِّدُ الْجَاهِلِيَّةِ زَيْدُبْنُ عَمْرِوبْنِ نُفَيْلٍ: "اَرَبًّا وَاحِدًا اَمْ اَلْفَ رَبٍّ :: اَدِيْنُ اِذَاتُقُسِّمَتِ الْاُمُوْرُ :: تَرَكْتُ اللَّاتَ وَالْعُزّٰى جَمِيْعًا :: كَذَالِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيْرُ.

ترجمہ:۔[پس تم مت بناؤ اللہ تعالیٰ کے لئے شریک] متعلق ہے ''اُعْبُدُوْا'' کے ساتھ اس بناء پر کہ یہ نہی ہے جو معطوف ہے اس پر۔ یا نفی ہے منصوب ہے بتقدیر ''اَنْ'' کے ساتھ جواب ہے اس کا (اُعْبُدُوْا کا)۔ یا (منصوب ہے) ''لَعَلَّ'' کی وجہ سے اس بناء پر کہ ''تَجْعَلُوْا'' کا نصب ''فاطلع'' کے نصب کی طرح ہے باری تعالیٰ کے قول ''لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ'' ملحق کرتے ہوئے اس کو چھ چیزوں کے ساتھ کیونکہ ''لَعَلَّ'' شریک ہے ان اشیاء کے ساتھ اس بات میں کہ غیر موجب ہے، اور معنی یہ ہے کہ اگر تم خدا سے ڈرتے ہو تو نہ بناؤ اللہ تعالیٰ کا شریک۔ یا (متعلق ہے) ''اَلَّذِیْ جَعَلَ'' کے ساتھ اگر تو مستانفہ بنائے اس کو اس بناء پر کہ یہ نہی ہے واقع ہے خبر ''مَقُوْلٌ فِیْهِ لَاتَجْعَلُوْا'' کی تاویل پر، اور فاء سببیت کے لئے ہے داخل کر دیا گیا ہے ''لَاتَجْعَلُوْا'' پر بوجہ متضمن ہونے مبتداء کے شرط کے معنی کو، اور معنی یہ ہے کہ جس نے خاص کیا ہے تم کو ان بڑی نعمتوں اور عظیم آیتوں کے ساتھ چاہئے کہ شریک نہ بنایا جائے اس کے ساتھ۔ اور ''نِد'' ہمسر مخالف کو کہتے ہیں جریر شاعر نے کہا ''اَتَیْمًا تَجْعَلُوْنَ اِلَیَّ نِدًّا :: وَمَاتَیْمٌ لِذِیْ حَسَبٍ نَدِیْدُ'' ماخوذ ہے ''نَدَّنُدُوْدًا'' سے جب کوئی چیز بدک جائے، اور ''نَادَدْتُ الرَّجُلَ'' کا معنی ہے میں نے اس کی مخالفت کی۔ خاص کیا گیا اس مخالف کے ساتھ جو مماثل ہو ذات میں جیسا کہ خاص کیا گیا ''مُسَاوِیْ'' رتبہ میں مماثل کے ساتھ۔ اور نام رکھنا انداد ان چیزوں کا جن کی عبادت کرتے تھے مشرکین اللہ تعالیٰ کے سوا حالانکہ وہ گمان نہیں کرتے تھے کہ وہ مساوی ہیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کی ذات اور اس کی صفات میں اور نہ یہ کہ وہ مخالفت کرتے ہیں اس کی اس کے افعال میں، کیونکہ جب انہوں نے

ترک کردی اللہ تعالیٰ کی عبادت ان کی عبادت کے لئے اور نام رکھا ان کا ''آلھہ'' [illegible]
اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ (بت) ایسی ذوات ہیں جو بالذات واجب ہیں قادر ہیں [illegible]
اور عطاء کردیں ان کو وہ جس کا ارادہ نہیں کیا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے یعنی خیر [illegible]
کی بسبب اس کے کہ بنائے انہوں نے اس اللہ کے لئے انداد کہ ممتنع ہے کہ ہو اس کے لئے [illegible]
موحد زید بن عمرو بن نفیل ''اَرَبّاً وَاحِداً اَمْ اَلْفَ رَبٍّ : اَدِیْنُ اِذَا تُقُسِّمَتِ الْاُمُوْرُ : تَرَکْتُ اللَّاتَ وَالْعُزّٰی جَمِیْعاً کَذَالِکَ
یَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِیْرُ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً'' کا ماقبل کے ساتھ تین طرح [illegible] کیا ہے۔ پھر لفظ ''نِدّ'' کا عرفی اور لغوی معنی بیان کیا ہے۔ پھر عرفی معنی پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا تعلق ''اُعْبُدُوْا'' کے ساتھ ہے۔ تعلق سے مطلق تعلق مراد ہے خواہ معطوف معطوف علیہ کا تعلق ہو یا جواب اور ذی جواب کا تعلق ہو، پھر خواہ اَمر کا جواب ہو یا ''لَعَلَّ'' کا جواب ہو۔ پھر قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''فَلَا تَجْعَلُوْا'' یا تو نہی ہے اور یا نفی ہے۔ اگر نہی ہے تو یا تو ماقبل اَمر (اُعْبُدُوْا) پر معطوف ہے اور یا یہ جملہ نفی ہے ''اَنْ'' مقدر کی وجہ سے منصوب ہے اور ''اُعْبُدُوْا'' کا جواب ہے تقدیری عبارت ''یَا اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ .... فَاَنْ لَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً'' ہے۔ اور یا ''اَنْ'' مقدر کی وجہ سے منصوب ہے اور ''لَعَلَّ'' کے ساتھ اس کا تعلق اور ''لَعَلَّ'' کا جواب ہے تقدیری عبارت ہے ''لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ......... فَاَنْ لَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً''۔

(2) سوال یہ ہے کہ ''لَعَلَّ'' ان چھ چیزوں میں سے نہیں جن کے بعد ''اَنْ'' مقدر ہوتا ہے (یعنی اَمر، نہی، نفی، استفہام، تمنی اور عرض) جس کی وجہ سے ایسا فعل مضارع منصوب ہوتا ہے جس پر فاء سببیہ داخل ہو، پھر ''لَعَلَّ'' کے بعد ''اَنْ'' مقدر کیسا مانا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ''لَعَلَّ'' کو بھی ان چھ چیزوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰی اِلٰهِ مُوْسٰی'' [المؤمن: ۳۶۔۳۷] (تا کہ میں اُن راستوں تک پہنچوں۔ جو آسمانوں کے راستے ہیں، پھر میں موسیٰ کے خدا کو جھانک کر دیکھوں) میں ''لَعَلَّ'' کو ان چھ چیزوں کے ساتھ ملحق کر دیا ہے اسی لئے ''فَاطَّلِعَ'' سے پہلے ''اَنْ'' مقدر مانا ہے جس کی وجہ سے ''فَاطَّلِعَ'' منصوب ہے۔ باقی ''لَعَلَّ'' کو ان چھ چیزوں کے ساتھ ملحق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب غیر موجب ہیں یعنی ان کا مضمون یقینی نہیں ہوتا ہے۔

(3) چونکہ ''فَلَا تَجْعَلُوْا'' میں فاء سببیہ ہے جس کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ فاء سے پہلے شرط ہو اور فاء کا مابعد جزاء ہو۔ پس ''لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ'' کے ساتھ تعلق کی صورت میں معنی ہوگا ''اِنْ تَتَّقُوْا فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً''۔ یعنی تیسرا احتمال یہ ہے کہ

(4) ''اَوْ بِالَّذِیْ جَعَلَ لَکُمْ'' معطوف ہے ماقبل میں ''بِاُعْبُدُوْا'' پر اور یا ''بِلَعَلَّ'' پر۔

''فَلَاتَجْعَلُوْا'' کا تعلق ''الّذی جعل لکم الارض فراشا'' کے ساتھ ہے اس طرح ''الّذی جعل لکم الا...
... ''الّذی جعل لکم الخ'' ہے اور ''فلاتجعلوا'' نہی ہے اور ''الّذی جعل لکم الخ'' سے ...
مستانفہ ہو اور مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہو۔ اور ''فلاتجعلوا'' ...

سوال یہ ہے کہ ''فلاتجعلوا'' نہی ہے اور نہی انشاء ہے اور انشاء کا خبر بنانا صحیح نہیں پھر اس کو ''الّذی جعل لکم الخ'' کے لئے خبر کیسے بنایا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ''فلاتجعلوا الخ'' تاویلی خبر ہے تقدیری عبارت ہے ''الّذی جعل لکم الارض فراشا مقول فِیْ حَقِهٖ لَاتَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا''۔ ''مَقُوْلٌ'' اسم مفعول ہے اور ''فی حقه'' اس کا متعلق ہے اور ''لاتجعلوا'' اس کا نائب فاعل ہے یہ مجموعہ خبر ہے ''اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الخ'' کے لئے۔ ''فَلَاتَجْعَلُوْا'' کی فاء سببیہ ہے خبر پر فاء اس لئے داخل کی گئی ہے کہ مبتدا شرط کے معنی کو متضمن ہے گویا خبر جزاء ہے اس لئے اس پر فاء کو داخل کیا ہے۔ اب معنی ہوگا کہ ''جس ذات نے تمہیں ان بڑی نعمتوں اور آیتوں کے ساتھ گھیر لیا ہے اور مختص کیا ہے چاہئے کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کیا جائے''۔

(5) ''اَنْدَاد'' جمع ہے ''نِدّ'' کی۔ ''نِدّ'' کہتے ہیں ہمسر مخالف کو۔ جیسا کہ جریر شاعر کا شعر ہے: ''اَتَیْمًا تَجْعَلُوْنَ اِلَیَّ نِدًّا:: وَمَاتَیْمٌ لِذِیْ حَسَبٍ نَدِیْدٌ''۔ (کیا تیمیوں کو تم میرے ہمسر ٹھہراتے ہو، حالانکہ تیمی کسی بھی شریف کے ہمسر نہیں)۔ ''نَدَّ، نُدُوْدًا'' سے ہے جب کوئی چیز بدک جائے۔ ''نَادَدْتُ الرَّجُلَ'' جب تو اس کی مخالفت کرے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''نِدّ'' ایسے مخالف کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جو ذات میں مماثل ہو، جیسا کہ ''مُسَاوِیْ'' خاص کر اس کو کہتے ہیں جو مقدار میں مماثل ہو۔

(6) سوال یہ ہے کہ مشرکین تو اللہ تعالیٰ کے سوا اپنے جن معبودوں (بتوں) کی عبادت کرتے تھے وہ تو یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے کہ ان کے معبود اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذات اور صفات میں مساوی ہیں اور نہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان کے معبود اللہ تعالیٰ کی افعال میں مخالفت کرتے ہیں بلکہ وہ تو یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے معبود اللہ تعالیٰ کے حضور میں ہماری شفاعت کریں گے پس ان کے معبودوں کو ''اَنْدَاد'' کہنا کیسا صحیح ہوگا؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے معبودوں کو ''اَنْـــدَاد'' استعارہ تمثیلیہ کے طور پر کہا ہے کہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی عبادت کو اپنے معبودوں کی عبادت کے لئے چھوڑ دیا اور اپنے معبودوں کو ''آلهـه'' کہنے لگے، تو ان کے حال کو تشبیہ دی اس شخص کے حال کے ساتھ جو یہ عقیدہ رکھے کہ ان کے معبود واجب بالذات ہیں اور اللہ تعالیٰ اگر ان پر کوئی مصیبت لانا چاہے تو ان کے معبود اس کو دفع کرنے پر قادر ہیں اور اللہ تعالیٰ اگر ان کو کوئی خیر نہ پہنچانا چاہے تو ان کے معبود اس خیر کے پہنچانے پر قادر ہیں، پھر مشبہ (مشرکین کے حال) کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جن سے مشبہ بہ (مذکورہ شخص کے حال) کو تعبیر کیا جاتا ہے اور بطورِ تہکم واستہزاء ان سے کہا ''فَلَاتَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا''۔ نیز جب ''اَنْدَاد'' کو لفظ جمع کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے ان کی مزید تشنیع ہوگئی کہ جس ذات کا ایک مماثل ممنوع ہے اس کے بہت سارے مماثل کیسے ہوسکتے ہیں۔ لفظ ''مناوی'' مخالف فی الافعال کو کہتے ہیں۔ ''وشنع علیهم'' لطف ...

تفسیری ہے "فتهكم بهم" کے لئے۔

(7) جولوگ متعدد خداؤں کے قائل تھے ان سے استہزاء اور تشنیع کے لئے [illegible]
کہا تھا "اَرَبًّا وَاحِدًا اَمْ اَلْفَ رَبٍّ: اَدِيْنُ اِذَا تُقُسِّمَتِ الْاُمُوْرُ تَرَكْتُ اللَّاتَ وَالْعُزّٰى جَمِيْعًا كَذٰلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيْرُ" (کیا میں ایک خدا یا ہزار خداؤں کی عبادت کروں؟ جب امور تقسیم ہیں [illegible]) تو میں نے لات اور عزی (یہ دو دورِ جاہلیت کے بت ہیں) سب کو چھوڑ دیا عقلمند آدمی ایسا ہی کرتا ہے)۔ "الف رب" [illegible] کثرت مراد ہے

ف:۔ زید بن عمرو بن نفیل جاہلیت کے دور میں بھی توحید پر قائم تھے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے کہ نبوت ملنے سے پہلے نبی ﷺ کی ایک مرتبہ ان سے ملاقات ہوگئی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو کھانے کے لئے گوشت پیش کیا تھا انہوں نے کھانے سے انکار کیا تھا اور کہا تھا: کہ میں ایسے جانور کا گوشت نہیں کھاتا جس کو تم اپنے بتوں کے نام ذبح کرتے ہو۔ البتہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت کھاتا ہوں۔

﴿وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (1) حَالٌ مِنْ ضَمِيْرِ فَلَاتَجْعَلُوْا وَمَفْعُوْلُ تَعْلَمُوْنَ مَطْرُوْحٌ اَیْ وَحَالُكُمْ اَنَّكُمْ مِنْ اَهْلِ الْعِلْمِ وَالنَّظْرِ وَاِصَابَةِ الرَّاْیِ فَلَوْ تَاَمَّلْتُمْ اَدْنٰی تَاَمُّلٍ اِضْطَرَّ عَقْلُكُمْ اِلٰی اِثْبَاتِ مُوْجِدٍ لِّلْمُمْكِنَاتِ مُتَفَرِّدٍ بِوُجُوْبِ الذَّاتِ مُتَعَالٍ عَنْ مُشَابَهَةِ الْمَخْلُوْقَاتِ، (2) اَوْ مَنْوِیٌّ وَهُوَ اَنَّهَا لَاتُمَاثِلُهٗ وَلَاتَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَايَفْعَلُهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَالِكُمْ مِنْ شَیْءٍ" (3) وَعَلٰی هٰذَا فَالْمَقْصُوْدُ مِنْهُ التَّوْبِيْخُ وَالتَّثْرِيْبُ لَاتَقْيِيْدُ الْحُكْمِ وَقَصْرُهٗ عَلَيْهِ، فَاِنَّ الْعَالِمَ وَالْجَاهِلَ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْعِلْمِ سَوَاءٌ فِی التَّكْلِيْفِ. (4) وَاعْلَمْ اَنَّ مَضْمُوْنَ الْآيَتَيْنِ هُوَ الْاَمْرُ بِعِبَادَةِ اللّٰهِ وَالنَّهْیُ عَنِ الْاِشْرَاكِ بِهٖ تَعَالٰی وَالْاِشَارَةُ اِلٰی مَاهُوَ الْعِلَّةُ وَالْمُقْتَضٰی. وَبَيَانُهٗ اَنَّهٗ رَتَّبَ الْاَمْرَ بِالْعِبَادَةِ عَلٰی صِفَةِ الرُّبُوْبِيَّةِ اِشْعَارًا بِاَنَّهَا الْعِلَّةُ لِوُجُوْبِهَا ثُمَّ بَيَّنَ رُبُوْبِيَّتَهٗ بِاَنَّهٗ تَعَالٰی خَالِقُهُمْ وَخَالِقُ اُصُوْلِهِمْ وَمَايَحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ فِیْ مَعَاشِهِمْ مِنَ الْمُقِلَّةِ وَالْمُظِلَّةِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَلَابِسِ، فَاِنَّ الثَّمْرَةَ اَعَمُّ مِنَ الْمَطْعُوْمِ وَالرِّزْقَ اَعَمُّ مِنَ الْمَاْكُوْلِ وَالْمَشْرُوْبِ. ثُمَّ لَمَّاكَانَتْ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الَّتِیْ لَايَقْدِرُ عَلَيْهَا غَيْرُهٗ شَاهِدَةً عَلٰی وَحْدَانِيَّتِهٖ رَتَّبَ تَعَالٰی عَلَيْهَا النَّهْیَ عَنِ الْاِشْرَاكِ بِهٖ.

ترجمہ:۔ [حالانکہ تم جانتے ہو] یہ حال ہے "فَلَاتَجْعَلُوْا" کی ضمیر سے، اور "تَعْلَمُوْنَ" کا مفعول متروک ہے، یعنی تمہارا حال یہ ہے کہ تم اہل علم، اہل نظر اور اہل رائے ہو پس اگر تم غور کرو تھوڑا سا غور تو مجبور ہو جائے گی تمہاری عقل ممکنات کے موجد کے اثبات کی طرف، جو مستقل ہے وجوبِ ذات کے ساتھ، عالی ہے مخلوق کی مشابہت سے۔ یا (تَعْلَمُوْنَ کا مفعول) منوی ہے اور وہ مفعول "اَنَّهَا لَاتُمَاثِلُهٗ وَلَاتَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَايَفْعَلُهٗ" ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَالِكُمْ مِنْ شَیْءٍ"۔ اور اسی بناء پر مقصود اس سے توبیخ اور عار دلانا ہے نہ کہ حکم کو مقید کرنا اور اس کو منحصر کرنا قید پر، کیونکہ عالم اور وہ جاہل جو قادر ہو علم پر برابر ہیں مکلف

ہونے میں۔ جان لو کہ مضمون دونوں آیتوں کا یہ ہے [illegible] اللہ تعالیٰ کی عبادت کا [illegible] اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک [illegible]
اور اشارہ ہے اس چیز کی طرف جو علت اور مقتضی ہے۔ [illegible] اللہ تعالیٰ کی عبادت [illegible] صفت ربوبیت
بتانے کے لئے کہ یہ صفت علت ہے وجوب عبادت کی [illegible] بیان [illegible] اللہ تعالیٰ خالق ہیں ان کا [illegible] اصول (آباء
واجداد) کا اور ان چیزوں کا کہ جن کی طرف وہ محتاج ہیں اپنی زندگی گذارنے میں [illegible] آسمان اور [illegible] چیزیں [illegible]
چیزیں۔ کیونکہ ثمرہ عام ہے مطعوم سے اور رزق عام ہے ماکول اور مشروب سے۔ پھر [illegible] جو [illegible] ہیں [illegible] ان [illegible]
تعالیٰ کے سوا، شاہد ہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر، مرتب کیا اللہ تعالیٰ نے ان پر نہی اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانے سے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں نحوی ارتباط کو بیان کیا ہے۔ پھر ''تَعْلَمُوْنَ'' کے مفعول کے بارے میں [illegible] کئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا مفعول متروک ہے لہذا یہ فعل لازم کے درجہ میں ہے اور اس کے مطابق آیت کا معنی بیان کیا ہے۔ [illegible] کا مفعول منوی ہے۔ پھر اس دوسرے احتمال پر وارد شدہ ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر گذشتہ دو آیتوں کا خلاصہ اور ان میں [illegible] کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ ترکیب بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ''وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' حال ہے ''لاتَجْعَلُوْا'' کی ضمیر مرفوع (انتم) سے۔ اور ''تعلمون'' کے مفعول بہ میں دو احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ اس کا مفعول بہ بالکلیہ متروک ہے یعنی نہ مقدر ہے اور نہ منوی ہے بعد [illegible] فعل کو لازم کے درجہ میں اتار دیا گیا ہے صرف اتصاف الفاعل بالفعل کا قصد کیا گیا ہے تاکہ اس اتصاف میں مبالغہ پیدا ہو۔ [illegible] ہوگا ''تم اللہ کے ساتھ شریک مت ٹھہراؤ حالانکہ تم اہل علم، اہل نظر اور صحیح رائے کے مالک ہو پس اگر تم معمولی غور و فکر کرلو تو تم [illegible] مجبور ہو جائے گی ایسی ذات کے اثبات کی طرف جو ممکنات کو پیدا کرنے والی ہے اور واجب بالذات ہونے کے ساتھ منفرد ہے اور مخلوقات کی مشابہت سے عالی اور منزہ ہے''۔

(2)۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''تَعْلَمُوْنَ'' کا مفعول مقدر منوی ہے تقدیری عبارت ہے ''وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اَنَّهَا لَاتُمَاثِلُهُ وَلَاتَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَایَفْعَلُهُ'' (حالانکہ تم جانتے ہو کہ تمہارے بت اللہ تعالیٰ کے مماثل نہیں اور نہ ان کاموں پر قادر ہیں جن کو اللہ کرتے ہیں)۔ ''اَنَّهَا لَاتُمَاثِلُهُ الخ'' مفعول بہ ہے۔ قاضی صاحبؒ نے ''وَلَاتَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَایَفْعَلُهُ'' سے اشارہ کیا ہے کہ یہ بھی ''تعلمون'' کے مفعول کا حصہ ہے اسی لئے اس پر استشہاد کے طور پر باری تعالیٰ کے ارشاد ''هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَالِكُمْ مِنْ شَيْءٍ'' [الروم:۴۰] (کیا تمہارے شرکاء میں سے کوئی ہے جو ان کاموں میں سے کوئی کام کر سکے) کو نقل کیا ہے جس میں مفعول بہ کے اس حصہ کا مضمون پایا جا رہا ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ ''تَعْلَمُوْنَ'' کا مفعول مقدر مان کر اس کو ''لاتَجْعَلُوْا'' کے لئے حال بنانا صحیح نہیں کیونکہ حال ذوالحال کے لئے بمنزلہ قید کے ہوتا ہے اور قید کے انتفاء سے مقید کا انتفاء لازم آتا ہے تو حال بنانے کی صورت میں مطلب ہوگا کہ ''اللہ تعالیٰ کے ساتھ

کسی کو شریک مت ٹھہراؤ اس حال میں کہ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں'۔ تو اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ اگر تم نہیں جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مماثل نہیں تو پھر تمہارے لئے ''لَاتَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً'' کا حکم نہیں حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مماثل نہ ہونے کو جاننے والا اور ایسا جاہل جو اس بات کو جاننے پر قدرت رکھتا ہو (بچہ اور مجنون سے احتراز ہے) کہ اللہ کے لئے مماثل نہیں دونوں مکلف ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے شریک نہ ٹھہرائیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ مفعول کو مقدر ماننے اور پھر جملہ کو ''لَاتَجْعَلُوْا'' سے حال بنانے سے مقصود ''لَاتَجْعَلُوْا'' کے حکم کو مقید کرنا اور اس کو حالت علم پر مقصور کرنا نہیں ہے کہ مذکورہ بالا خرابی لازم آئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مماثل نہ ہونے کو جاننے والا اور ایسا جاہل جو اس بات کو جاننے پر قدرت رکھتا ہو کہ اللہ کے لئے مماثل نہیں دونوں مکلف ہیں بلکہ مقصود اس سے مشرکین کو ڈانٹنا اور ملامت کرنا ہے کہ تمہیں شرم نہیں آتی کہ جانتے ہوئے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہو۔ یاد رہے کہ احناف ''مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک جو حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہو تو وہ حکم تحقق قید کے وقت ثابت ہوگا مگر انتفاء قید سے حکم کی نفی ثابت نہیں مانتے بلکہ کلام کو اس سے خالی سمجھتے ہیں۔ پس احناف آیت مبارکہ کو ہر حال میں توبیخ اور ملامت پر حمل کرتے ہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ نے گذشتہ دو آیتوں ''یَااَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ'' سے ''فَلَاتَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' تک کا مضمون اور خلاصہ بیان کیا ہے کہ ان دو آیتوں میں تین چیزوں کو بیان کیا ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانے سے نہی۔ (۳) گذشتہ دو باتوں کی علت اور مقتضی کی طرف اشارہ کرنا۔ تفصیل ان کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ''اُعْبُدُوْا رَبَّکُمْ'' سے اپنے بندوں کو عبادت کا حکم کیا، یہ پہلی چیز ہے۔ پھر عبادت کے اَمر (اُعْبُدُوْا) کو صفت ربوبیت (رَبَّکُمْ) پر مرتب فرمایا ہے جس سے اشارہ کیا کہ صفت ربوبیت (تربیت کرنے کی صفت) وجوب عبادت کی علت ہے یعنی باری تعالیٰ کی عبادت اس لئے واجب ہے کہ انہوں نے کائنات کی تربیت کی ہے (یہ تیسری چیز کا بیان ہے)۔ پھر ''اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ الخ'' سے اس تیسری چیز یعنی تربیت کی تفصیل بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تخلیق کی ہے اور تمہارے اصول کی تخلیق کی ہے اور جن چیزوں کو تم زندگی میں محتاج ہو ان کی تخلیق کی ہے یعنی تمہارا بوجھ اٹھانے والی زمین اور تم پر سایہ کرنے والے آسمان کی تخلیق کی ہے کماقال تعالیٰ ''جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً'' اور تمہاری خوراک اور لباس کی تخلیق کی ہے کماقال تعالیٰ ''فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّکُمْ'' باری تعالیٰ کا یہ قول خوراک، لباس، ماکولات اور مشروبات سب کو شامل ہے کیونکہ ثمرات مطعومات اور ملبوسات دونوں کے لئے مستعمل ہے اور رزق ماکولات اور مشروبات دونوں کو شامل ہے۔ ظاہر ہے کہ کائنات کی تخلیق اور ان کے لئے مطعومات، ملبوسات، ماکولات، مشروبات کے بندوبست کرنے پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور قادر نہیں اس لئے باری تعالیٰ کے یہ افعال باری تعالیٰ کی واحدانیت کے گواہ ہیں لہذا باری تعالیٰ کی وحدانیت ثابت ہوگئی۔ اس لئے اس پر نہی عن الشرک کو مرتب کرکے کہا ''فَلَاتَجْعَلُوْا لِلّٰہِ اَنْدَاداً وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' یہ مذکورہ بالا تین چیزوں میں سے دوسری چیز کا بیان ہوا۔

(1)وَلَعَلَّهُ سُبْحَانَهُ اَرَادَمِنَ الآيَةِالْاَخِيرَةِ،مَعَ مَادَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُوَسِيْقَ فِيْهِ الْكَلَامُ،اَلْاِشَارَةَ اِلٰى تَفْصِيْلِ خَلْقِ الْاِنْسَانِ وَمَاافَاضَ تَعَالٰى عَلَيْهِ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالصِّفَاتِ عَلٰى طَرِيْقَةِ التَّمْثِيْلِ،فَمَثَّلَ الْبَدَنَ بِالْاَرْضِ وَالنَّفْسَ بِالسَّمَاءِ وَالْعَقْلَ بِالْمَاءِ .وَمَاافَاضَ تَعَالٰى عَلَيْهِ مِنَ الْفَضَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّةِ الْمُحَصَّلَةِ بِوَاسِطَةِ اِسْتِعْمَالِ الْعَقْلِ لِلْحَوَاسِ وَازْدِوَاجِ الْقُوَى النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ بِالثَّمَرَاتِ الْمُتَوَلِّدَةِ مِنْ اِزْدِوَاجِ الْقُوَى السَّمَاوِيَّةِ الْفَاعِلَةِ وَالْاَرْضِيَّةِ الْمُنْفَعِلَةِ بِقُدْرَةِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ(2)فَاِنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًاوَبَطْنًاوَلِكُلِّ حَدٍّمُطَّلَعًا.

ترجمہ:۔اور شاید کہ اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا آخری آیت سے ان معانی کے ساتھ ساتھ جن پر دال ہے ظاہر کلام،اور جن کے بارے میں لایا ہے کلام،اشارہ کرنے کا انسان کی تخلیق کی تفصیل کی طرف،اور ان امور کی طرف (اشارہ کرنے کا) جن کا فیضان کیا اللہ تعالیٰ نے اس پر یعنی معانی اور صفات کی طرف بطریقہ تمثیل۔پس تشبیہ دی بدن کو زمین کے ساتھ اور نفس کو آسمان کے ساتھ اور عقل کو پانی کے ساتھ اور جو فیضان کیا اس پر فضائل علمیہ اور نظریہ کا جو حاصل ہوتے ہیں بواسطہ استعمال کرنے عقل کے حواس کو اور نفسانی قوتوں اور بدنی قوتوں کے ملنے کو (تشبیہ دی ہے) ان ثمرات کے ساتھ جو پیدا ہوتے ہیں آسمان کی فعلی قوتوں اور زمین کی انفعالی قوتوں کے ملنے سے فاعل مختار کی قدرت سے کیونکہ ہر آیت کے لئے ظاہر ہے اور باطن ہے اور ہر حد کو معلوم کرنے کی راہ ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں گذشتہ آیتِ کریمہ کا اہل تصوف کے مذاق کے مطابق مطلب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آخری آیت یعنی ''اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً'' کے ظاہری معانی تو وہ ہیں جو ہم نے بیان کئے جن کے لئے یہ کلام چلایا گیا ہے،ان ظاہری معانی کے ساتھ ساتھ شاید اللہ تعالیٰ نے اس سے انسان کی تخلیق اور اس پر جن معانی اور صفات کا فیضان کیا ہے ان کی تفصیل کی طرف تمثیل کے طور اشارہ کیا ہو یعنی یہ کہا جا رہا ہو کہ اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے تمہارے بدنوں کو پھیلا دیا ہے اور ان پر نفس کے آسمانوں کی چھت بنائی ہے اور ان آسمانوں سے عقل کا پانی برسایا ہے جس کے ذریعہ زمین بدن سے تسلیم،اعمال صالحہ،اور علوم نظریہ کے پھل نکالے گئے ہیں جو ارواح کے لئے بمنزلہ رزق کے ہیں۔پس بدن کو زمین کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور نفس کو آسمان کے ساتھ اور عقل کو پانی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور جو اس پر ایسے عملیہ اور علمیہ فضائل کا فیضان کیا گیا ہے جو عقل کے حواس کو استعمال کرنے سے اور قوی جسمانیہ و روحانیہ سے حاصل ہوتے ہیں ان کو تشبیہ دی ہے ان ثمرات کے ساتھ جو آسمانی قوت فاعلیہ اور زمینی قوت منفعلہ سے فاعلِ مختار کی قدرت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

(2) باقی اس معنی کا احتمال اس لئے ہے کہ ہر آیت کا ایک ظاہری معنی ہے اور ایک باطنی معنی ہے۔لہٰذا ہو سکتا ہے کہ مذکورہ بالا اس آیت کا باطنی معنی ہو۔حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ''لِکُلِّ آيَةٍ مِنْهُ ظَهْرٌوَبَطْنٌ وَلِكُلِّ وَاحِدٍمُطَّلَعٌ'' ہر آیت کے لئے ایک ظاہری معنی ہے اور ایک باطنی معنی،اور ہر ایک کو معلوم کرنے کی راہ ہے۔پھر ظاہری معنی کو جاننے کی راہ عربیت کی تعلیم،شان نزول،ناسخ و منسوخ کی معرفت وغیرہ ہے اور باطنی معنی جاننے کی راہ تصفیہ نفس،اعضاء کو اتباع ظاہر میں تھکا دینے کی ریاضتیں ہیں کما قال

علیہ السلام: ''مَنْ عَمِلَ بِمَاعَلِمَ وَرَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی عِلْمَ مَالَايَعْلَمُ''۔

ف:۔ ''مَعَ مَادَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ وَسِيْقَ فِيْهِ الْكَلَامُ'' سے قاضی صاحب نے ان ملحدوں پر رد کیا ہے جو سمجھتے ہیں کہ آیتوں سے ظاہری معانی مقصود نہیں بلکہ باطنی اسرار پر مطلع ہونا مقصود ہے، ظاہری معانی ان باطنی اسرار تک پہنچانے کا راستہ ہے جب اسرار پر مطلع ہونے کے بعد ظاہری احکام شرعیہ کی تکلیف ساقط ہو جاتی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہری معانی پر عمل کرنا واجب ہے ان کے ساتھ ساتھ باطنی معانی کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے۔

﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِمَّانَزَّلْنَاعَلٰى عَبْدِنَافَاْتُوْابِسُوْرَةٍ﴾(2) لَمَّاقَرَّرَوَحْدَانِيَّتَهُ تَعَالٰى وَبَيَّنَ الطَّرِيْقَ الْمُوْصِلَ اِلَى الْعِلْمِ بِهَاذَكَرَعَقِيْبَهُ مَاهُوَالْحُجَّةُ عَلٰى نُبُوَّةِمُحَمَّدٍﷺ وَهُوَ الْقُرْآنُ الْمُعْجِزُبِفَصَاحَتِهِ الَّتِيْ بَذَّتْ فَصَاحَةَ كُلِّ مِنْطِيْقٍ وَاِفْحَامِهِ مَنْ طُوْلِبَ بِمُعَارَضَتِهِ مِنْ مَصَاقِعِ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعُرْبَاءِ(2) مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَاِفْرَاطِهِمْ فِي الْمُضَادَّةِ وَالْمُضَارَّةِ، وَتَهَالُكِهِمْ عَلَى الْمُعَازَةِ وَالْمُعَارَةِ وَعَرَّفَ مَايُتَعَرَّفُ بِهِ اِعْجَازُهُ وَيُتَيَقَّنُ اَنَّهُ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ كَمَايَدَّعِيْهِ.(3) وَاِنَّمَاقَالَ: مِمَّانَزَّلْنَالِاَنَّ نُزُوْلَهُ نَجْمًافَنَجْمًابِحَسْبِ الْوَقَائِعِ عَلٰى مَاتَرٰى عَلَيْهِ اَهْلُ الشِّعْرِوَالْخِطَابَةِ مِمَّايُرِيْبُهُمْ. كَمَاحَكَى اللّٰهُ عَنْهُمْ فَقَالَ: وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْالَوْلَانُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةًوَّاحِدَةً. فَكَانَ الْوَاجِبُ تَحَدِّيْهِمْ عَلٰى هٰذَاالْوَجْهِ اِزَاحَةً لِلشُّبْهَةِ وَاِلْزَامًالِلْحُجَّةِ(4) وَاَضَافَ الْعَبْدَاِلٰى نَفْسِهِ تَعَالٰى تَنْوِيْهًابِذِكْرِهِ وَتَنْبِيْهًاعَلٰى اَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِهِ مُنْقَادٌلِحُكْمِهِ تَعَالٰى.(5) وَقُرِئَ عِبَادِنَايُرِيْدُمُحَمَّدًاﷺ وَاُمَّتَهُ.

ترجمہ:۔[اور اگر تم ہو شک میں اس سے جو ہم نے نازل کیا ہے اپنے بندے پر تو لاؤ ایک سورت] جب ثابت کیا اللہ تعالیٰ نے اپنی واحدانیت اور بیان کیا وہ طریقہ جو پہنچانے والا ہے اس کے علم تک تو ذکر کیا اس کے بعد وہ چیز جو حجت ہے محمدﷺ کی نبوت پر اور وہ قرآن ہے جو کہ معجز ہے اپنی اس فصاحت کی وجہ سے جو غالب ہے ہر بولنے والے کی فصاحت پر اور خاموش کرنے پر ہر اس شخص کے جس سے طلب کیا گیا قرآن کا معارضہ، یعنی بڑے بڑے خطیب خالص عربوں کے باوجود ان کی کثرت کے اور آگے بڑھ جانے کے دشمنی اور ضرر پہنچانے میں اور باوجود ان کا خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے لئے تیار ہونے کے غالب آنے اور فساد پھیلانے کے لئے۔ اور اللہ تعالیٰ نے بتادی وہ چیزیں جن کے ذریعہ جانا جاسکتا ہے قرآن کا اعجاز اور یقین کیا جاسکتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے جیسا کہ حضورﷺ دعویٰ کرتے ہیں اس کا۔ اور اللہ تعالیٰ نے کہا ''مِمَّانَزَّلْنَا'' کیونکہ قرآن مجید کا نازل ہونا تھوڑا تھوڑا واقعات کے مطابق جیسا کہ تو دیکھتا ہے اس پر شاعروں اور خطیبوں کو، ان چیزوں میں سے ہے جو شک میں ڈال دیتا ہے کفار کو جیسا کہ باری تعالیٰ نے ان کی طرف سے حکایت کی ہے ''وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْالَوْلَانُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةًوَّاحِدَةً'' تو ضروری تھا ان کو چیلنج کرنا اسی طریقے پر زائل کرنے کے لئے ان کے شبہہ کو اور لازم کرنے کے لئے حجت کو، اور مضاف کیا ''عَبْدِ'' کو اپنی طرف بلند کرنے کے لئے حضورﷺ کے ذکر کو اور تنبیہ کرنے کے لئے اس بات پر کہ حضورﷺ کا خصوصی تعلق ہے تابع ہے اللہ تعالیٰ کے حکم

کا، اور پڑھا گیا ''عبادنا'' مراد لے رہے ہیں اس سے محمد ﷺ اور آپ ﷺ کی امت۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر ''نزّلنا'' باب تفعیل کا صیغہ اختیار کرنے کا فائدہ بتایا ہے۔ پھر ''عبد'' کی اضافت کا فائدہ بتایا ہے۔ پھر ایک شاذ قراءۃ کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ جب باری تعالیٰ نے ﴿فلا تجعلوا للہ اندادا﴾ سے اپنی واحدانیت کو بیان کیا اور وحدانیت کے جاننے کا طریقہ بھی بیان کیا'' کہ اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے تم کو پیدا کیا ہے اور تمہارے آباؤاجداد کو پیدا کیا ہے اور تمہیں اپنی زندگی میں جن چیزوں کی ضرورت ہے ان کو پیدا کیا ہے'' ظاہر ہے کہ یہ کام اللہ تعالیٰ کے سوا اور سے نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے اس سے باری تعالیٰ کی وحدانیت ثابت ہوتی ہے۔ اب یہاں سے نبی ﷺ کی نبوت کے دلائل بیان فرماتے ہیں دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ توحید اور رسالت اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہیں۔

رسالت کی دلیل اس طرح بیان کی ہے کہ نبی ﷺ نے قرآن مجید کو پیش کیا ہے اور قرآن مجید اپنی اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلاغت کی وجہ سے معجز ہے کیونکہ قرآن مجید کی فصاحت ہر متکلم کی فصاحت پر غالب ہے۔ اور اس وجہ سے بھی معجز ہے کہ عرب کے جس بڑے سے بڑے خطیب سے بھی اس کا مقابلہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے قرآن نے اس کو خاموشی پر مجبور کیا ہے۔ ''بـذّ'' بمعنی غالب آنا۔ ''مَصَاقِع'' جمع ہے ''مِصْقَعٌ'' کی کہا جاتا ہے ''خَطِيبٌ مِصْقَعٌ'' بمعنی بلند آواز والا خطیب۔

(2) سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس وقت قرآن مجید کا مقابلہ کرنے والوں کی تعداد کم ہو یا انہوں نے مقابلہ کرنے کی کوشش نہ کی ہوگی، پس مقابلہ نہ کرنے کی یہ وجہ نہ ہو کہ قرآن مجید معجز ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اس وقت ان کی تعداد بھی کم نہیں تھی، اور وہ مقابلہ کرنے اور پیغمبر ﷺ کو تکلیف پہنچانے میں حد سے تجاوز بھی کرتے تھے حتی کہ نبی ﷺ پر غالب آنے اور فساد پھیلانے کے لئے خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے لئے تیار تھے اسی لئے تو نبی ﷺ اور ان کے درمیان میں بہت سی جنگوں کی نوبت آئی جن میں وہ بہت سارے قتل ہوئے لہذا یہ سوال درست نہیں۔

پس باری تعالیٰ نے رسالت کی معرفت کا ایسا طریقہ (یعنی مقابل کو قرآن جیسی کوئی سورۃ لانے کا چیلنج دینا) بتلایا جس سے قرآن مجید کا اعجاز معلوم ہوتا ہے اور یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے جس طرح کہ پیغمبر ﷺ نے اس کا دعویٰ کیا ہے، کسی انسان کی گھڑی ہوئی کتاب نہیں جیسا کہ مخالفین کا دعوی ہے۔ ''المضادة'' بمعنی مقابلہ کرنا۔ اور ''المضارة'' ضرر سے ہے۔ اور ''المعازة'' عز سے ہے بمعنی غالب آنا۔ اور ''المعارة'' بمعنی فساد پھیلانا۔

ف:۔ یاد رہے کہ نبوت کی صاف بے غبار دلیل معجزہ ہوا کرتا ہے چنانچہ رسول مقبول ﷺ کو بھی بے شمار معجزے عطا ہوئے جن میں سب سے بڑا معجزہ قرآن شریف ہے۔ قرآن مجید کے معجز ہونے کی دس وجوہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہ نے معارف القرآن جلد ا صفحہ ۱۴۴ تا ۱۶۴ میں بڑی خوبصورتی سے بیان فرمائی ہیں جو قابل دید ہیں۔ امام رازیؒ نے سات وجوہ اعجاز ذکر کی

ہیں (تفسیر کبیر: ۱/ ۱۱۵)۔ مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ کی مایہ ناز کتاب ''اظہار الحق'' [illegible]
عثمانی صاحب مدظلہم نے ''بائبل سے قرآن تک'' کے نام سے فرمایا ہے [illegible]
ہے۔ نیز مذکورہ کتاب کی تیسری جلد میں پیغمبر اسلام ﷺ کے دیگر معجزات [illegible]
تفصیل سے ذکر فرمائے ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے صیغہ ''نــــزّلــــنــــا'' باب تفعیل [illegible] کو تدریجاً مختلف اوقات میں تھوڑا تھوڑا نازل کرنا، اور واقعی بھی قرآن مجید مختلف اوقات میں ضرورت کے مطابق [illegible] ہوا ہے، جیسا کہ شاعر اور خطیب لوگ اپنا کلام تھوڑا تھوڑا بناتے ہیں، اور یہی کفار کے شبہ کا سبب بنا کہ اگر یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہوتا تو [illegible] عادت کے برعکس یک بارگی نازل ہوتا۔ باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: ۳۲] (اور یہ کافر لوگ کہتے ہیں کہ: ان پر سارا قرآن ایک ہی دفعہ میں کیوں نازل نہیں کر دیا گیا؟) میں ان کے اسی شبہ کو ذکر کیا ہے۔ پس باری تعالیٰ نے ''مِمَّا نَزَّلْنَا'' سے ان کے اس شبہ کو دفع کیا ہے کہ اگر باری تعالیٰ قرآن مجید کو یک بارگی نازل فرماتے اور پھر تمہیں چیلنج کرتے تو تم سے بھی یہی مطالبہ کرتے کہ یک بارگی اس جیسا کلام پیش کرلو، لیکن جب باری تعالیٰ نے تھوڑا تھوڑا نازل کیا ہے تو تم سے بھی اس کے ایک تھوڑے حصے کا مثل پیش کرنے کا مطالبہ کیا ہے جو کہ تمہارے لئے یک بارگی تمام قرآن کا مثل پیش کرنے سے آسان ہے، لیکن جب وہ اس کا مثل لانے سے عاجز ہوگئے تو ان کا شبہ دور ہوا اور ان پر حجت قائم ہوگئی۔ پس کفار نے جس چیز کو وجہ اعتراض بنایا تھا باری تعالیٰ نے اسی کو ان کی تبکیت کا وسیلہ بنایا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے ''عَبْـــدِنَـــا'' میں ''عَبْـــد'' کی اضافت اپنی طرف کی ہے تو اس سے ''عَبْـــد'' یعنی نبی ﷺ کا رفع ذکر اور عظمتِ شان مقصود ہے کیونکہ عظیم مضاف الیہ کی طرف کسی شئی کو مضاف کرنے سے مضاف کی بھی شان بڑھ جاتی ہے جیسے: ''عَبْدُ الْخَلِيفَةِ جَاءَ'' میں ''عَبْدُ'' کو ''الْخَلِيفَةِ'' کی طرف مضاف کیا ہے جس سے ''عَبْد'' کی عظمت بڑھ جاتی ہے۔ نیز یہ اشارہ ہے کہ نبی ﷺ کا خصوصی تعلق ہے باری تعالیٰ کے ساتھ اور باری تعالیٰ کے حکم کا فرمان بردار ہے کیونکہ لفظ ''عَبْد'' میں اتباع کا معنی پایا جاتا ہے۔

(5) ایک قرأۃ میں ''عَبْـــدِنَـــا'' کے بجائے ''عِبَـــادِنَـــا'' جمع کا صیغہ ہے ''یعنی وہ قرآن جو ہم نے اپنے بندوں پر نازل کیا ہے''۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے نبی ﷺ اور آپ کی امت کا مجموعہ مراد ہے اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ البتہ یہ فرق ہے کہ نبی ﷺ پر قرآن مجید براہ راست نازل کیا ہے اور امت پر بواسطہ نبی ﷺ نازل کیا ہے۔

(1) وَالسُّوْرَةُ الطَّائِفَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الْمُتَرْجَمَةُ الَّتِیْ اَقَلُّهَا ثَلاثُ آيَاتٍ (2) وهی ان جُعِلَتْ واوُهَا اَصْلِيَّةً منقولة من سُوْرِ الْمَدِيْنَةِ لِاَنَّهَا مُحِيْطَةٌ بِطَائِفَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ مُفْرَزَةٍ مَحُوْزَةٍ على حيالها، اَوْ مُحْتَوِيَةٍ على انواعٍ من العلم احتواء سُوْرِ الْمَدِيْنَةِ عَلَى مَافِيْهَا (3) اَوْ مِنَ السُّوْرَةِ الَّتِیْ هِیَ الرُّتْبَةُ قال: ولرهط حرابٍ وقدٍ سُوْرَةٌ: فی المجد ليس غُرَابُهَا بِمَطَارٍ. (4) اِنَّ السُّوَرَ كَالْمَنَازِلِ وَالْمَرَاتِبِ يرتقی فيها القاری اولها مراتب فی الطول والقصر والفضل وَالشَّرَفِ وَثَوَابِ الْقِرَاةِ. (5) وَاِنْ جُعِلَتْ مُبْدَلَةً مِنَ الْهَمْزَةِ فَمِنَ السُّؤْرَةِ الَّتِیْ هِیَ الْبَقِيَّةُ وَالْقِطْعَةُ مِنَ الشَّیْءِ (6) وَالْحِكْمَةُ فِیْ تَقْطِيْعِ الْقُرْآنِ سُوَرًا اَفْرَادُ الْاَنْوَاعِ وَتَلَاحُقُ الْاَشْكَالِ وَتَجَاوُبُ النَّظْمِ، وَتَنْشِيْطُ الْقَارِیْ وَتَسْهِيْلُ الْحِفْظِ وَالتَّرْغِيْبُ فِيْهِ فَاِنَّهُ اِذَا خَتَمَ سُوْرَةً نَفَّسَ ذَالِكَ عَنْهُ كَالْمُسَافِرِ اِذَا عَلِمَ اَنَّهُ قَطَعَ مِيْلًا اَوْ طَوٰى بَرِيْدًا. وَالْحَافِظُ مَتٰى حَذَقَهَا اِعْتَقَدَ اَنَّهُ اَخَذَ مِنَ الْقُرْآنِ حَظًّا تَامًّا وَفَازَ بِطَائِفَةٍ مَحْدُوْدَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا فَعَظُمَ ذَالِكَ عِنْدَهُ وَابْتَهَجَ بِهٖ اِلٰى غَيْرِهَا مِنَ الْفَوَائِدِ.

ترجمہ:۔ اور سورت وہ حصہ ہے قرآن مجید کا جو مخصوص نام کے ساتھ موسوم ہو اور کم سے کم تین آیتیں ہوں۔ اور اس کی واؤ اگر بنائی جائے اصلی، تو منقول ہے ''سُوْرُ الْمَدِيْنَةِ'' سے کیونکہ سورۃ احاطہ کرنے والی ہے قرآن مجید کے ایک حصہ کو جو علیحدہ ہے مجتمع ہے مستقل طور پر، یا مشتمل ہے علم کے مختلف انواع پر جیسا کہ مشتمل ہونا شہر کی فصیل کا ان چیزوں پر جو شہر میں ہوتی ہیں، یا یہ (ماخوذ ہے) اس سورت سے جو بمعنی رتبہ ہے، شاعر نے کہا ''وَلِرَهْطِ حِرَابٍ وَقَدٍّ سُوْرَةٌ: فِی الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بِمَطَارٍ''، کیونکہ سورتیں منازل اور مراتب کی طرح ہیں چڑھتا ہے جن میں پڑھنے والا، یا سورت کے لئے مراتب ہیں طول اور قصر میں اور فضیلت اور شرافت میں اور ثواب قراۃ میں۔ اور اگر بنایا جائے اس کو ہمزہ سے بدلا ہوا تو پھر یہ اس سورت سے (ماخوذ) ہے تو بمعنی کسی شیٔ کا بقیہ اور ٹکڑے کے ہے۔ اور حکمت قرآن کو سورتوں میں تقسیم کرنے میں الگ کرنا ہے مختلف انواع مضامین کو اور اکھٹا کرنا ہے ہم شکل مضامین کو اور سمیٹنا ہے نظم کو اور خوش رکھنا ہے قاری کو اور آسان کرنا ہے حفظ کو اور ترغیب دلانا ہے اس میں کیونکہ جب وہ ختم کرتا ہے ایک سورت تو کلفت دور کر دیتا ہے اس سے جیسا کہ مسافر جب وہ جان لے کہ اس نے طے کیا ایک میل یا طے کر لی ایک منزل، اور حافظ جب مہارت حاصل کرتا ہے سورت میں تو وہ سمجھے گا کہ اس نے لے لیا قرآن مجید کا ایک تام حصہ، اور کامیاب ہو گیا محدود مستقل بنفسہا حصہ کے ساتھ تو بڑی معلوم ہوگی یہ بات اس کے نزدیک، اور خوش ہوگا اس سے، ان کے علاوہ دیگر فوائد کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''سورۃ'' کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ اور پھر اس کی لفظی تحقیق کی ہے۔ پھر قرآن مجید کی مختلف سورتیں بنانے کی حکمت بتائی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے سورۃ قرآن کی اصطلاحی تعریف کی ہے کہ ''الطَّائِفَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الْمُتَرْجَمَةُ الَّتِیْ اَقَلُّهَا ثَلاثُ آيَاتٍ'' قرآن مجید کا وہ حصہ جو مخصوص نام کے ساتھ موسوم ہو (جیسے سورۃ الفاتحہ، سورۃ الاخلاص) اور کم از کم تین آیتوں پر مشتمل

المترجمة'' بمعنی خاص نام کے ساتھ [illegible]

(2) قاضی صاحبؒ نے لفظ سورۃ کی لفظی تحقیق [illegible]

ہو، اور دوسرا یہ کہ ہمزہ سے بدل کر آئی ہے۔ پہلی صورت میں لفظ ''سورۃ'' [illegible]

رتبہ سے منقول ہے۔ سور مدینہ شہر پر محیط دیوار کو کہتے ہیں پرانے زمانے میں شہر [illegible]

میں بند کردیتے تھے جس کو ''سُوْرُ الْمَدِیْنَۃ'' اور ''سُوْرُ الْبَلَد'' کہتے تھے۔ پھر ''سُوْرُ الْمَدِیْنَۃ'' [illegible]

کہ شہر کی فصیل کی طرح قرآن مجید کی سورۃ بھی قرآن مجید کے ایک الگ مجتمع اور مستقل حصہ پر محیط ہوتی ہے [illegible]

قرآن علم کے مختلف انواع پر مشتمل ہوتی ہے جیسا کہ شہر کی فصیل شہر میں موجود اشیاء پر محیط ہوتی ہے۔

(3) اور یا سورۃ منقول ہے اس سورۃ سے جو رتبہ اور درجہ کے معنی میں ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں سورۃ بمعنی رتبہ مستعمل ہے

شعر: وَلِرَهْطِ حِرَابٍ وَقَدٍّ سُوْرَةٌ :: فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بِمَطَارِ۔ (حراب اور قد کے قبیلہ کے لئے بزرگی میں وہ رتبہ ہے جس میں اگر کوا واقع ہوجائے تو اور کسی کے لئے اس کو اڑانا ممکن نہ ہوگا)۔ یا یہ مطلب ہے کہ ان کا رتبہ اتنا بلند ہے کہ وہاں اڑنے کے لئے کوا نہیں پہنچ سکتا ہے۔ پس مذکورہ شعر میں سورۃ مرتبہ کے معنی میں ہے۔ ''حِرَاب'' اور ''قَدّ'' بنو اسد کے دو آدمیوں کے نام ہیں یعنی حراب بن زہیر اور قد بن مالک۔

(4) پھر مرتبہ اور سورۃِ قرآن میں مناسبت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سورتوں میں رتبے کبھی قاری کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور کبھی نفس سورۃ کے اعتبار سے ہوتے ہیں۔ اور رتبہ کبھی حسی ہوتا ہے اور کبھی معنوی ہوتا ہے قرآن مجید کی سورتوں میں دونوں طرح کے رتبے ثابت ہیں۔ قاری کے لئے قرآن مجید کی سورتیں منازل اور مرتبوں کی طرح ہیں جن میں قاری چڑھتا ہے، اور یہ حسی رتبے ہیں۔ اور یا منازل کی طرح قرآن کی سورتوں کو پڑھنے سے قاری کو جو ثواب حاصل ہوتا ہے اس کے مختلف مرتبے ہوتے ہیں، اور یہ معنوی رتبے ہیں۔ اور نفس سورۃ کے اعتبار سے بھی سورتوں کے مختلف رتبے ہوتے ہیں یوں کہ بعض سورتیں طویل ہوتی ہیں اور بعض مختصر۔ یہ حسی مرتبے ہیں۔ اور کبھی مرتبے عقلی ہوتے ہیں یوں کہ شرافت میں بعض سورتوں کے رتبے بلند ہوتے ہیں اور بعض کے اس سے کم درجہ کے۔

(5) اور اگر سورۃ کے واؤ کو ہمزہ سے منقول قرار دیا جائے یعنی لفظِ ''سُؤْرَۃ'' اصل میں ''سُؤْرَۃ'' تھا پھر ہمزہ کو واؤ سے تبدیل کردیا ''سُوْرَۃ'' بن گیا اور ''سؤرۃ'' کسی شئ کے بقیہ حصے اور ٹکڑے کو کہتے ہیں تو سورۃِ قرآن بھی قرآن مجید کا ایک حصہ اور ٹکڑا ہے اس لئے اسے سورۃ کہتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے اس قول کو اس کے ضعف کی وجہ سے اخیر میں ذکر کیا ہے کیونکہ اس کو مہموز پڑھنا کسی سے مسموع نہیں اور نہ کسی قرأۃ میں منقول ہے کما فی الشهاب: واخروه لما قيل من انه ضعيف لفظاً اذلم يسمع همزه ولم ينقل فى قراة من السبع او الشواذ [حاشية الشهاب: ۲/۵۰]۔

(6) سوال یہ ہے کہ قرآن مجید کو مختلف [illegible] نے جواب [illegible]
کی کئی حکمتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) چونکہ قرآن مجید [illegible] مختلف [illegible] مضامین [illegible] ایک سورت میں
ذکر کرنا مناسب ہے۔ [illegible] کہ یہ مختلف [illegible] طرف [illegible]
سورتوں کی طرف تقسیم کرنا ضروری ہوتا کیونکہ اس میں کئی قسم کے مضامین ہیں۔ (۲) [illegible] مضامین سے [illegible]
کے ساتھ یکجا ایک سورت کی شکل میں ذکر کرنا مناسب ہے۔ حضرت تھانوی نے بیان القرآن میں [illegible]
ربط بیان فرمایا ہے۔ (۳) مناسب عبارات کو یکجا سمیٹنا یعنی جو عبارات ایسے معانی [illegible] مناسبت [illegible]
کو یکجا ذکر کرنے کے لئے قرآن مجید کو مختلف سورتوں کی طرف تقسیم فرمایا ہے۔ (۴) قاری میں پڑھنے پڑھانے کی رغبت [illegible]
پیدا کرنے کے لئے مختلف سورتوں کی طرف تقسیم فرمایا ہے۔ (۵) قرآن مجید کو یاد کرنے میں آسانی اور رغبت پیدا [illegible]
حافظ جب ایک سورت کو یاد کرتا ہے تو یہ اس سے بعض مشقت کو دور کر دیتا ہے جیسا کہ مسافر کو جب یہ معلوم ہو جاتا ہے [illegible]
میل یا ایک منزل (بارہ میل کی مسافت) کی بقدر مسافت قطع کر دی تو یہ اس سے کچھ مشقت کو دور کر دیتا ہے۔ اور حافظ جب ایک سورت
میں مہارت حاصل کر لیتا ہے تو وہ سمجھ لیتا ہے کہ اس نے قرآن مجید سے ایک کامل حصہ حاصل کر لیا اور ایک محدود و مستقل حصہ [illegible]
کامیاب ہو گیا تو یہ اس کے نزدیک بہت بڑی بات ہوگی اور اس سے وہ خوش ہو جائے گا۔ ان پانچ فوائد کے علاوہ [illegible]
فوائد ہیں مثلاً سورتوں کی مقدار میں تفاوت ہے جس میں ایک طرح کی زینت پائی جاتی ہے۔

﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ (1) صِفَةُ سُوْرَةٍ اَیْ بِسُوْرَةٍ کَائِنَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَالضَّمِیْرُ لِمَا نَزَّلْنَا. وَمِنْ لِلتَّبْعِیْضِ اَوْ لِلتَّبْیِیْنِ (2) وَزَائِدَةٌ عِنْدَ الْاَخْفَشِ، اَیْ بِسُوْرَةٍ مُمَاثِلَةٍ لِلْقُرْاٰنِ الْعَظِیْمِ فِی الْبَلَاغَةِ وَحُسْنِ النَّظْمِ (3) اَوْ لِعَبْدِنَا وَمِنْ لِلْاِبْتِدَاءِ اَیْ بِسُوْرَةٍ کَائِنَةٍ مِمَّنْ هُوَ عَلٰی حَالِهِ ﷺ مِنْ کَوْنِهِ بَشَرًا اُمِّیًّا لَمْ یَقْرَأِ الْکُتُبَ وَلَمْ یَتَعَلَّمِ الْعُلُوْمَ اَوْ صِلَةُ فَأْتُوْا وَالضَّمِیْرُ لِلْعَبْدِ ﷺ (4) وَالرَّدُّ اِلَی الْمُنَزَّلِ اَوْجَهُ لِاَنَّهُ الْمُطَابِقُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی "فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ" وَلِسَائِرِ آیَاتِ التَّحَدِّیْ. وَلِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْهِ لَا فِی الْمُنَزَّلِ عَلَیْهِ فَحَقُّهُ اَنْ لَا یَنْفَکَّ عَنْهُ لِیَتَّسِقَ التَّرْتِیْبُ وَالنَّظْمُ (5) وَلِاَنَّ مُخَاطَبَةَ الْجَمِّ الْغَفِیْرِ بِاَنْ یَأْتُوْا بِمِثْلِ مَا اَتٰی بِهِ وَاحِدٌ مِنْ اَبْنَاءِ جِلْدَتِهِمْ اَبْلَغُ فِی التَّحَدِّیْ مِنْ اَنْ یُقَالَ لَهُمْ لِیَأْتِ بِنَحْوِ مَا اَتٰی بِهِ هٰذَا آخَرُ مِثْلُهُ، وَلِاَنَّهُ مُعْجِزٌ فِیْ نَفْسِهِ لَا بِالنِّسْبَةِ اِلَیْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی: "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ" (6) وَلِاَنَّ رَدَّهُ اِلٰی عَبْدِنَا یُوْهِمُ اِمْکَانَ صُدُوْرِهِ مِمَّنْ لَمْ یَکُنْ عَلٰی صِفَتِهِ وَلَا یُلَائِمُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰی: "وَادْعُوْا شُهَدَاءَکُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" فَاِنَّهُ اَمْرٌ بِاَنْ یَسْتَعِیْنُوْا بِکُلِّ مَنْ یَنْصُرُهُمْ وَیُعِیْنُهُمْ.

ترجمہ:۔ [اس جیسی کتاب سے] یہ صفت ہے سورۃ کی یعنی ایسی سورت لاؤ جو ہو اس جیسی کتاب سے، اور ضمیر "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع ہے، اور "مِنْ" تبعیض کے لئے یا تبیین کے لئے ہے، اور زائد ہے اخفش کے نزدیک، یعنی ایسی سورت لاؤ جو مماثل ہو قرآن عظیم

کے ساتھ بلاغت میں اور حسن نظم میں۔ یا ضمیر راجع ہے "عبدنا" کی طرف [illegible]

لاؤ جو ہو ایسے انسان کی طرف سے کہ وہ حضور ﷺ کے حال پر ہو یعنی اس کا [illegible]

ہوں علوم۔ یا صلہ ہے "فَأْتُوا" کا اور ضمیر "عَبْد" کی طرف راجع ہے۔ اور [illegible]

تعالٰی کے قول "فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ" کے اور دیگر تحدّی کی آیتوں کے، اور اس لئے کہ کلام اس میں [illegible]

یہ ہے کہ الگ نہ ہو اس سے تا کہ برقرار ہو ترتیب اور نظم، اور اس لئے کہ خطاب کرنا بہت سارے لوگوں [illegible]

جو لایا ہے ایک فرد نے ان کے قبیلہ کے ابناء میں سے تو یہ زیادہ بلیغ ہے تحدّی میں اس سے کہ کہا جائے ان سے [illegible]

جو لایا ہے اس کو اس نے کوئی اور اس جیسا، اور اس لئے کہ قرآن معجز ہے بنفسہ، نہ حضور ﷺ کی طرف نسبت کے لحاظ سے، کیونکہ باری

تعالٰی کا ارشاد ہے "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ"۔ اور اس لئے کہ

لوٹانا اس کو "عبد" "نا" کی طرف وہم پیدا کرتا ہے اس کے صدور کے ممکن ہونے کا ایسے شخص سے جو آپ ﷺ کی صفت پر نہ ہو۔ اور نہیں

موافق ہوگا اس کا اللہ تعالٰی کا قول "وَادْعُوْا شُهَدَاۤءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" کیونکہ یہ امر ہے کہ استعانت حاصل کریں کفار ہر اس شخص

سے جو ان کی مدد اور اعانت کر سکتا ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "مِنْ مِثْلِهٖ" کا ماقبل کے ساتھ نحوی ربط بیان فرمایا ہے۔ پھر لفظ "مِنْ" کے معنی اور ہاء ضمیر کے مرجع کے بارے میں تحقیق کی ہے مختلف احتمالات کے مطابق آیت مبارکہ کا مطلب بیان کیا ہے۔ اور "مَا نَزَّلْنَا" مرجع قرار دینے کو چھ وجوہ سے ترجیح دی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اس جملہ کی ترکیب بیان فرمائی ہے کہ "مِنْ مِثْلِهٖ" کی دو صورتیں بنتی ہیں۔ یا تو صفت ہے "سُوْرَةٍ" کے لئے یعنی "مِنْ مِثْلِهٖ" جار مجرور ملکر "كَائِنَةٍ" کے ساتھ متعلق ہے "كَائِنَةٍ" صیغہ اسم فاعل اپنے فاعل اور متعلق کے ساتھ مل کر "سُوْرَةٍ" کے لئے صفت ہے تقدیری عبارت ہے "فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ كَائِنَةٍ مِنْ مِثْلِهٖ"۔ اور یا "فَأْتُوْا" کے لئے صلہ ہے۔

پھر پہلی صورت کے مطابق "مِثْلِهٖ" کی ضمیر میں دو احتمال ہیں (۱) کہ ضمیر "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع ہے۔ (۲) کہ ضمیر "عَبْدِنَا" کی طرف راجع ہے۔ اگر "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع ہو تو لفظ "مِنْ" میں تین احتمال ہیں۔ ایک یہ ہے کہ "مِنْ" تبعیضیہ ہے۔ مگر اس وقت اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ یہاں جو کفار کو سورت لانے کا حکم کیا گیا ہے اس سے مقصود قرآن کا مثل لانے سے ان کے عجز کو ظاہر کرنا ہے جبکہ "مِنْ" تبعیضیہ ہونے کی صورت میں معنی ہوگا "تم ایسی سورت پیش کرلو جو قرآن کے مثل کا بعض حصہ ہو"۔ جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے لئے مثل تو ہے البتہ کفار اس کا بعض حصہ لانے سے عاجز ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مِنْ" بیانیہ ہے یعنی تم ایسی سورت پیش کرلو جو "مَا نَزَّلْنَا" کا مثل ہو حسن نظم اور غرابتِ بیان میں۔

(2) اخفش کے نزدیک "منْ" زائدہ ہے۔ اخفش کے نزدیک کلام مثبت میں بھی "مِنْ" کا زائدہ ہونا درست ہے خواہ معرفہ پر داخل ہو جیسا کہ مذکورہ آیت میں اور یا نکرہ پر داخل ہو، جیسے عرب کا قول ہے "قَدْ کَانَ مِنْ مَطَرٍ"۔ جبکہ دیگر نحاۃ دو شرطیں لگاتے ہیں۔ (۱) کلام غیر موجب ہو۔ (۲) اور "منْ" نکرہ پر داخل ہو جیسے "مَا رَأَیْتُ مِنْ اَحَدٍ"۔ بہر صورت آیت مبارکہ کا معنی ہوگا "ایک سورۃ پیش کرلو جو بلاغت اور حسن نظم میں قرآنِ عظیم کی مشابہ ہو"۔

(3) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مثله" کی ضمیر "عَبْدِنَا" کی طرف راجع ہے اور "منْ" ابتدائیہ ہو، یعنی "تم قرآنِ مجید جیسی ایک سورت پیش کرلو جو تم میں سے ایسے شخص کی جانب سے ہو جو ہمارے بندے (محمد ﷺ) جیسا ہو کہ بشر ہو، اُمی ہو، کتابیں نہ پڑھی ہو، اور نہ کسی سے علم حاصل کیا ہو"۔ اس صورت میں بھی "مِنْ مِثْلِه" صفت ہے "سُوْرَةٍ" کی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ "مِنْ مِثْلِه" صلہ ہے "فَاْتُوْا" کا، سورۃ کے لئے صفت نہ ہو اور "ہ" ضمیر "عَبْدِنَا" کی طرف راجع ہو۔ اس صورت میں ضمیر "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع نہ ہوگی کیونکہ اس وقت پھر وہی خرابی لازم آتی ہے کہ قرآن مجید کے لئے مثل تو ثابت ہے البتہ کفار اس کا کچھ حصہ پیش نہیں کر سکتے۔

(4) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ بہر صورت "مِنْ مِثْلِه" کی ضمیر کو "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع کرنا بہتر ہے "عَبْدِنَا" کی طرف راجع کرنے سے۔ قاضی صاحبؒ نے چھ وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں۔ (۱) کہ "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف راجع کرنے کی صورت میں یہ آیت دیگر ان تمام آیتوں کے موافق ہو جائے گی جن میں کفار کو چیلنج کیا ہے مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِه﴾ [الطور: ۳۴] وقال تعالیٰ ﴿فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِه﴾ [ھود: ۱۳] وقال تعالیٰ ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِه﴾ [الاسراء: ۸۸]۔ ان تمام آیتوں میں "مِثْلِه" کی ضمیر قرآن مجید کی طرف راجع ہے لہٰذا مذکورہ آیت میں بھی "مَا نَزَّلْنَا" یعنی قرآن مجید کی طرف راجع ہوگی۔

(۲) دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ شروع سے کلام مقصودی طور پر منزّل (یعنی قرآن مجید) کے بارے میں جاری ہے، منزّل علیہ یعنی "عَبْدِنَا" کا ذکر تو تبعاً ہے لہٰذا احق یہی بنتا ہے کہ ضمیر غیر منزل (عَبْدِنَا) کی طرف راجع کر کے منزّل (قرآن) سے الگ نہ کیا جائے تاکہ کلام کے اول اور آخر میں ترتیب اور نظم برقرار رہے۔

(5)۔ (۳) تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ "مَا نَزَّلْنَا" کی طرف ضمیر راجع کرنے سے چیلنج میں مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ "تم سب ملکر قرآن مجید جیسی کوئی سورت پیش کرلو"۔ جبکہ "عَبْدِنَا" کی طرف راجع کرنے کی صورت میں معنی ہوگا کہ "تم میں سے کوئی ایک جو محمد ﷺ جیسا ہو قرآن مجید کی کوئی سورت پیش کرلے"۔ ظاہر ہے کہ پوری قوم سے مطالبہ کرنا کہ تم سب ملکر ایسی کوئی سورت پیش کرلو جیسا کہ تمہارے ہی قبیلہ کے ایک فرد (محمد ﷺ) نے پیش کی ہے، اس میں مبالغہ زیادہ ہے بنسبت اس کے کہ قوم کے کسی ایک ایسے فرد سے مثل پیش کرنے کا مطالبہ کیا جائے جو محمد ﷺ جیسا بشر اور اَن پڑھ ہو۔

(۴) چوتھی وجہ ترجیح یہ ہے کہ قرآن مجید پیغمبر ﷺ کی طرف نسبت کئے بغیر بنفسہ معجز ہے کیونکہ اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ متصف ہے، اعجاز صرف اس اعتبار سے نہیں کہ ایک اُمی شخص نے پیش کیا ہے جیسا کہ ''عبدنا'' کی طرف ضمیر راجع کرنے سے مفہوم ہوتا ہے۔لہذا کوئی بھی بشر اس کا مثل پیش نہیں کرسکتا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ﴾[الاسراء:۸۸] (کہہ دو کہ: اگر تمام انسان اور جنات اس کام پر اکٹھے بھی ہوجائیں کہ اس قرآن جیسا کلام بنا کر لے آئیں، تب بھی وہ اس جیسا نہیں لاسکیں گے)

(6)۔(۵) پانچویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ ضمیر ''عَبْدِنَا'' کی طرف راجع کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ نبی ﷺ جیسا اَن پڑھ شخص تو بے شک قرآن مجید کا مثل پیش نہیں کرسکتا، لیکن اگر نبی ﷺ جیسا اَن پڑھ نہ ہو بلکہ کوئی پڑھا ہوا شخص ہوتو وہ قرآن مجید کا مثل پیش کرسکتا ہے۔حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے کیونکہ مقصود یہ ہے کہ کوئی بھی بشر قرآن کا مثل پیش نہیں کرسکتا۔

(۶) چھٹی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ضمیر ''عَبْدِنَا'' کی طرف راجع کرنے کی صورت میں مابعد کے ساتھ کلام کی معنوی مناسبت نہیں رہے گی کیونکہ بعد میں ﴿وَادْعُوْا شُهَدَآئَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ ہے جس میں یہ حکم دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا جو بھی تمہاری مدد اور نصرت کرسکتا ہے اس سے مدد حاصل کرو۔جبکہ ''عَبْدِنَا'' کی طرف ضمیر راجع کرنے کا مطلب یہ بنتا ہے کہ صرف وہ شخص مثل پیش کرلے جو نبی ﷺ جیسا اَن پڑھ ہو۔

(1) وَالشُّهَدَاءُ جَمْعُ شَهِيْدٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ اَوِ الْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ اَوِ النَّاصِرِ اَوِ الْاِمَامِ (2) وَكَاَنَّهٗ سُمِّيَ بِهٖ لِاَنَّهٗ يَحْضُرُ النَّوَادِيَ وَتُبْرَمُ بِمَحْضَرِهِ الْاُمُوْرُ (3) اِذِ التَّرْكِيْبُ لِلْحُضُوْرِ اِمَّا بِالذَّاتِ اَوْ بِالتَّصَوُّرِ. (4) وَمِنْهُ قِيْلَ لِلْمَقْتُوْلِ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ: شَهِيْدٌ لِاَنَّهٗ حَضَرَ مَا كَانَ يَرْجُوْهُ اَوِ الْمَلَائِكَةُ حَضَرُوْهُ.

ترجمہ:۔''شُهَدَاء'' جمع ہے ''شہید'' کی بمعنی حاضر یا گواہی قائم کرنے والا یا مددگار یا پیشوا اور گویا کہ نام رکھا گیا اس کے ساتھ کیونکہ حاضر ہوتے ہیں محفلوں میں اور طے ہوتے ہیں اس کی موجودگی میں امور، کیونکہ یہ ترکیب حضور کے لئے ہے خواہ بالذات ہو یا بالتصور ہو، اور اسی سے کہا جاتا ہے مقتول فی سبیل اللہ کو ''شہید'' کیونکہ وہ حاضر ہوا اس شی کو جس کی وہ امید رکھتا تھا یا فرشتے حاضر ہوگئے اس کو۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''شَهِيْد'' کے چار معانی ذکر کئے ہیں۔پھر اس کے اصل معنی اور ان چار معانی میں وجہ مناسبت بیان کی ہے۔پھر ''شَهِيْد'' کا معنی مقتول فی سبیل اللہ کرکے اصل معنی کے ساتھ وجہ مناسبت ذکر کی ہے۔

(1) ''شُهَدَاء'' جمع ہے ''شَهِيْد'' کی، قاضی صاحبؒ نے ''شَهِيْد'' کے چار معانی بیان کئے ہیں۔(۱) ''شَهِيْد'' بمعنی حاضر قال تعالیٰ ﴿اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ﴾ [ق:۳۷] (یا کان لگائے حاضر دماغ بن کر)۔(۲) ''شَهِيْد'' بمعنی قائم بالشہادۃ یعنی گواہی دینے والا، امام تفسیر مجاہدؒ نے مذکورہ آیت میں ''شُهَدَاء'' سے گواہی دینے والا مراد لیا ہے۔(۳) ''شَهِيْد'' بمعنی

ناصر، کہا جاتا ہے ''اَنَـا شَهِيْدُهُ وَشَاهِدُه'' یعنی میں اس کا مددگار اور معاون ہوں، حضرت ابن عباسؓ نے مذکورہ بالا آیت میں لفظ ''شُهَدَاء'' کی تفسیر ناصر سے کی ہے۔ (۴) ''شَهِيْد'' بمعنی امام، قَالَ تَعَالیٰ ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا﴾ [القصص:۷۵] (اور جدا کریں گے ہم ہر فرقہ میں سے ایک احوال بتلانے والا) بعض حضرات نے یہاں ''شهداء'' کی تفسیر ائمہ (۔یعنی کوئی پیغمبر یا ان کا نائب) سے کی ہے۔

(2) ''شَهِيْد'' بمعنی امام میں تھوڑا سا خفا تھا اس لئے قاضی صاحبؒ نے دونوں میں مستقل وجہ مناسبت بیان کی ہے کہ امام چونکہ قوم کی مجلسوں اور محفلوں میں حاضر ہوتا ہے اور بہت سارے اُمور ان کی موجودگی اور حضور میں نمٹادئے جاتے ہیں لہٰذا اس کا حضور کامل اور معتد بہ ہے اس لئے وہ حاضر کہنے کا مستحق ٹھہرا۔ ظاہر یہ ہے شہید بمعنی ناصر کی بھی یہی وجہ ہے۔

(3) چاروں معانی کی وجہ یہ ہے کہ لفظ شہید کی ترکیب وضع ہے حضور کے لئے، پھر خواہ حضور بالذات ہو جیسا کہ دوسرے معنی کے علاوہ دیگر تین معانی میں حضور بالذات ہے اور یا حضور بالتصور ہو، دوسرے معنی میں حضور بالذات نہیں بلکہ حضور بالتصور ہے کیونکہ گواہ گواہی دینے کے وقت معاملہ کو حاضر نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کا اس کو علم اور تصور ہوتا ہے پس ''اَنَـا شَاهِدُ هٰذَا الْاَمْرِ'' کا معنی ہے کہ میں اس معاملہ کا عارف اور متصور رہوں۔

(4) اور اسی مادۂ ''شَهِيْد'' سے وہ ''شَهِيْد'' بھی ہے جسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کر دیا گیا ہو کیونکہ وہ ان دائمی نعمتوں کو حاضر ہو جاتا ہے جن کی وہ اُمید رکھتا تھا، اور یا فرشتے اس کی موت کے وقت اس کی تعظیم اور اللہ تعالیٰ کی رضا کی خوشخبری دینے کے لئے حاضر ہو جاتے ہیں کَمَا قَالَ تَعَالیٰ ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةُ اَنْ لَا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا﴾ [حٰم السجدة:۳۰] (اتریں گے ان پر فرشتے (یہ کہتے ہوئے) کہ: نہ کوئی خوف دِل میں لاؤ، نہ کسی بات کا غم کرو)

(1) وَمَعْنٰى دُوْنَ اَدْنٰى مَكَانٍ مِنَ الشَّيْءِ (2) وَمِنْهُ تَدْوِيْنُ الْكُتُبِ لِاَنَّهُ اِدْنَاءُ الْبَعْضِ مِنَ الْبَعْضِ، وَدُوْنَكَ هٰذَا اَیْ خُذْهُ مِنْ اَدْنٰى مَكَانٍ مِنْكَ ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِلرُّتَبِ. فَقِيْلَ: زَيْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو اَیْ فِي الشَّرَفِ، وَمِنْهُ الشَّيْءُ الدُّوْنُ (3) ثُمَّ اتُّسِعَ فِيْهِ فَاسْتُعْمِلَ فِيْ كُلِّ تَجَاوُزِ حَدٍّ اِلٰى حَدٍّ وَتَخَطِّي اَمْرٍ اِلٰى آخَرَ. قَالَ تَعَالٰى: ''لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' اَیْ لَا يَتَجَاوَزُوْا وِلَايَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِلٰى وِلَايَةِ الْكَافِرِيْنَ. وَقَالَ اُمَيَّةُ: يَا نَفْسُ مَالَكِ دُوْنَ اللّٰهِ مِنْ وَاقٍ، اَیْ اِذَا تَجَاوَزْتِ وِقَايَةَ اللّٰهِ فَلَا يَقِيْكِ غَيْرُهُ.

ترجمہ:۔ اور ''دُوْنَ'' کا معنی وہ شی جو قریب ہو کسی شی کیساتھ مکان کے لحاظ سے اور اسی سے '' تَدْوِيْنُ الْكُتُبِ '' ہے کیونکہ یہ قریب کرنا ہے بعض مضامین کو بعض سے ''دُوْنَكَ هٰذَا'' بمعنی لے لو اس کو تجھ سے قریب تر مکان سے۔ پھر استعارۃً لیا گیا مرتبوں کے لئے پس کہا گیا ''زَيْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو'' یعنی زید عمرو سے کم ہے مرتبہ شرافت میں، اور اسی سے ''الشیٔ الدون'' ہے۔ پھر وسعت پیدا کی گئی اس میں پس استعمال کیا گیا ہر اس چیز میں جو تجاوز کرے ایک حد سے دوسری حد کی طرف، اور منتقل ہونے ایک امر کا دوسرے کی طرف، اللہ

تعالیٰ نے فرمایا ''لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ ''یعنی تجاوز نہ کریں مؤمنوں کی ولایت سے کافروں کی ولایت کی طرف، اورامیہ نے کہا ''یَانَفْسُ مَالَکِ دُوْنَ اللّٰہِ مِنْ وَّاقِ ''یعنی جب تو نے تجاوز کیا اللہ تعالیٰ کی حفاظت سے تو نہیں بچا سکتا تجھ کو اس کا غیر۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''دُوْنَ '' کا اصلی معنی، عرفی معنی اور مجازی معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''دُوْنَ '' بمعنی شی کے قریب تر مکان یعنی لفظ ''دُوْنَ '' کے ماقبل کا مکان اس شی کے مکان کے سب سے زیادہ قریب ہے جس کی طرف لفظ ''دُوْنَ '' مضاف ہے مثلاً ''زَیْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو '' کا معنی ہے کہ زید ایسے مکان میں ہے جو تمام اَمکنہ سے زیادہ عمرو کے قریب ہے۔شیخ زادہ بحوالہ شریفیہ لکھتے ہیں کہ ''دُوْنَ '' اصل میں تفاوت اَمکنہ کے لئے آتا ہے جب ایک کا مکان دوسرے سے نیچے ہو تو کہا جاتا ہے ''هُوَ دُوْنَ ذَالِکَ '' وہ اس سے مکان میں نیچے ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسی لفظ دون سے ''تَدْوِیْنُ الْكُتُبِ '' بھی ہے یعنی کتابوں کو مدوّن کرنا اور ان کے ابواب وفصول کو ترتیب دینا۔ظاہر ہے کہ اس میں بھی کتاب کے بعض ابواب اور فصول کو دیگر بعض کے قریب کرنا پایا جاتا ہے۔اور ''دُوْنَکَ هٰــذَا '' کا معنی ہے ''لے لو اس کو اپنے قریبی مکان سے ''۔پھر لفظ ''دُوْنَ '' کو استعارۃً مراتب کے تفاوت میں استعمال کیا گیا، پس ''زَیْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو '' کا معنی ہے کہ ''زید مرتبہ میں عمرو سے کم ہے ''۔لفظ ''دُوْنَ '' کا استعمال اب اصل معنی (تفاوت اَمکنہ) کی نسبت اس معنی (تفاوت مراتب) میں زیادہ ہے۔

(3) پھر لفظ ''دُوْنَ '' میں مزید وسعت کی گئی اب یہ ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز کرنے اور ایک اَمر سے دوسرے اَمر کی طرف منتقل ہونے میں استعمال ہوتا ہے اگر چہ ان دو حدوں میں کسی قسم کا تفاوت نہ ہو کما فی قولہ تعالیٰ ''لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ ''[آل عمران:۲۸] (مؤمن لوگ مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا یار ومددگار نہ بنائیں) یعنی مسلمان مؤمنوں کی دوستی سے کفار کی دوستی کی طرف تجاوز نہ کریں۔اسی طرح اُمیۃ بن الصلت کا شعر ہے: ''یَــانَفْسُ مَــالَکِ دُوْنَ اللّٰـهِ مِنْ وَّاقِ :: وَلَا لِـلَسْـعِ بَـنَـاتِ الـدَّهْـرِ مِـنْ رَاقِ ''۔(اے نفس نہیں ہے تیرے لئے اللہ تعالیٰ سے تجاوز کرکے کوئی بچانے والا اور نہیں ہے زمانے کے حوادثات کے ڈسنے کا کوئی جھاڑنے والا) شاعر اپنے آپ کو خطاب کر رہا ہے کہ جب تو اللہ تعالیٰ کی حفاظت سے تجاوز کرلے تو آپ کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں بچا سکتا اور زمانے کے حوادثات کے ڈسنے کا زہر اتارنے والا کوئی نہیں۔ ''بَـنَـاتُ الدَّهْرِ '' بمعنی زمانے کے حوادثات۔

(1)وَمِنْ مُتَعَلِّقَةٌ بِادْعُوا وَالْمَعْنٰی وَادْعُوا اِلَی الْمُعَارَضَةِ مَنْ حَضَرَكُمْ اَوْرَجَوْتُمْ مَعُوْنَتَهُ مِنْ اِنْسِكُمْ وَجِنِّكُمْ وَآلِهَتِكُمْ غَیْرِ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی فَاِنَّهُ لَایَقْدِرُ عَلٰی اَنْ یَاْتِیَ بِمِثْلِهِ اِلَّا اللّٰهُ.(2)اَوْ وَادْعُوا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُهَدَاءَ یَشْهَدُوْنَ لَكُمْ بِاَنَّ مَااَتَیْتُمْ بِهِ مِثْلُهُ وَلَاتَسْتَشْهِدُوْابِاللّٰهِ فَاِنَّهُ مِنْ دَیْدَنِ الْمَبْهُوْتِ الْعَاجِزِ عَنْ اِقَامَةِ الْحُجَّةِ،(3)اَوْبِشُهَدَائِكُمْ.وَالْمَعْنٰی اُدْعُوا الَّذِیْنَ اتَّخَذْتُمُوْهُمْ مِنْ دُوْنِهِ اَوْلِیَاءَ اَوْ آلِهَةً وَزَعَمْتُمْ اَنَّهَا تَشْهَدُلَكُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ اَوِالَّذِیْنَ یَشْهَدُوْنَ لَكُمْ بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ عَلٰی زَعْمِكُمْ،مِنْ قَوْلِ الْاَعْشٰی:تُرِیْكَ الْقَذٰی مِنْ دُوْنِهَاوَهِیَ دُوْنَهُ.لِیُعِیْنُوْكُمْ(4)وَفِیْ اَمْرِهِمْ اَنْ یَسْتَظْهِرُوْابِالْجَمَادِفِیْ مُعَارَضَةِ الْقُرْآنِ الْعَزِیْزِغَایَةُ التَّبْكِیْتِ وَالتَّهَكُّمِ بِهِمْ (5)وَقِیْلَ:مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَیْ مِنْ دُوْنِ اَوْلِیَائِهِ یَعْنِیْ فُصَحَاءَ الْعَرَبِ وَوُجُوْهَ الْمَشَاهِدِلِیَشْهَدُوْالَكُمْ اَنَّ مَااَتَیْتُمْ بِهِ مِثْلُهُ فَاِنَّ الْعَاقِلَ لَایَرْضٰی لِنَفْسِهِ اَنْ یَشْهَدَبِصِحَّةِ مَااتَّضَحَ فَسَادُهُ وَبَانَ اِخْتِلَالُهُ.

ترجمہ:۔اور ''مِنْ ''متعلق ہے''اُدْعُوْا'' کے ساتھ اور معنی یہ ہے کہ تم بلاؤ اس کے معارضہ کے لئے ان کو جو تمہارے پاس حاضر ہیں یا جن سے امید رکھتے ہو تم مدد کی یعنی انسانوں اور جنوں اور اللہ تعالیٰ کے سوا تمہارے معبودوں میں سے، کیونکہ قادر نہیں ہے اس پر کہ اس کا مثل لائے مگر اللہ تعالیٰ۔یا بلاؤ اللہ تعالیٰ کے سوا گواہ جو گواہی دیں تمہارے لئے کہ جو کچھ تم لائے وہ قرآن کا مثل ہے،اور گواہ مت بناؤ اللہ تعالیٰ کو کیونکہ یہ عادت ہے متحیر اور دلیل قائم کرنے سے عاجز شخص کی۔یا (مِنْ متعلق ہے)''شُهَدَائِكُمْ'' کے ساتھ،اور معنی ہے بلاؤ ان لوگوں کو جن کو تم نے بنایا ہے اللہ تعالیٰ کے سوا کارساز یا معبود اور تمہارا گمان ہے کہ وہ گواہی دیں گے تمہارے لئے قیامت کے دن۔یا (یہ معنی ہے کہ بلاؤ) ان لوگوں کو جو گواہی دیں گے تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کے سامنے تمہارے گمان کے مطابق۔یہ ماخوذ ہے اعشی کے قول''تُرِیْكَ الْقَذٰی مِنْ دُوْنِهَاوَهِیَ دُوْنَهُ'' سے،تا کہ وہ تمہاری مدد کریں۔اور ان کو امر کرنے میں کہ مدد حاصل کرو جمادات سے قرآن مجید کے مقابلے میں انتہائی تبکیت ہے اور مذاق ہے ان کے ساتھ۔اور بعض نے کہا ہے کہ''مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ'' بمعنی''مِنْ دُوْنِ اَوْلِیَاءِ اللّٰهِ'' ہے یعنی عربوں کے فصیح لوگ اور سرداران کی مجلسوں کے تا کہ وہ گواہی ادا کریں تمہارے لئے کہ جو کچھ تم لائے ہو قرآن مجید کا مثل ہے، کیونکہ ایک عاقل شخص نہیں راضی ہوتا ہے اپنے لئے کہ گواہی دے صحیح ہونے کی اس شئی کے بارے میں کہ واضح ہوا اس کا فساد اور ظاہر ہوا اس کا خلل۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ''مِنْ'' کے متعلَّق میں تین احتمالات بیان کئے ہیں۔درمیان میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ'' کے''مِنْ'' کے متعلَّق میں تین احتمال ہیں۔(۱) ایک یہ کہ یہ ''اُدْعُوْا'' کے ساتھ متعلق ہے۔اور''شَهِیْد'' بمعنی حاضر اور یا بمعنی ناصر ہے۔پہلی صورت میں معنی ہے''بلاؤ قرآن مجید کے معارضہ کے لئے ان کو جو تمہارے پاس حاضر ہیں خواہ انسان ہو، جن ہو، یا اللہ تعالیٰ کے سوا تمہارے دیگر معبود، کیونکہ قرآن مجید کا مثل لانے پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور قادر نہیں''۔اور دوسری صورت (کہ''شَهِیْد'' بمعنی ناصر ہو) میں معنی ہوگا''بلاؤ قرآن مجید کے معارضہ کے لئے وہ

جس سے تمہیں تمہاری مدد کی امید ہے خواہ انسان ہو، جن ہو، یا اللہ تعالیٰ کے سوا تمہارے دیگر معبود، کیونکہ قرآن مجید کا مثل لانے پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور قادر نہیں" کما قال تعالیٰ "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا" [الاسراء:۸۸] (کہہ دو کہ: اگر تمام انسان اور جنات اس کام پر اکٹھے بھی ہو جائیں کہ اس قرآن جیسا کلام بنا کر لے آئیں، تب بھی وہ اس جیسا نہیں لا سکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کی کتنی مدد کر لیں)۔ "مِنْ اِنْسِكُمْ وَجِنِّكُمْ الخ" دونوں صورتوں میں علی سبیل البدلیہ لفظ "مِنْ" کے لئے بیان ہے۔

(2)۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ" متعلق ہے "كَائِنِیْنَ" کے ساتھ اور حال ہے "وَادْعُوْا" کی ضمیر فاعل سے اور اس صورت میں "شُهَدَاء" بمعنی قائم بالشہادۃ ہے حاضر اور ناصر کے معنی میں نہیں۔ اس صورت میں معنی ہوگا "بلاؤ اپنے گواہوں کو جو گواہی دیں کہ جو کچھ تم لائے ہو وہ قرآن مجید کا مثل ہے اس حال میں کہ تم اللہ تعالیٰ سے تجاوز کرنے والے ہو یعنی اللہ تعالیٰ کو گواہ مت بناؤ کیونکہ یہ تو حیران اور حجت قائم کرنے سے عاجز شخص کی عادت ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گواہ بناتا ہے کہتا ہے کہ "بس میری بات پر اللہ تعالیٰ گواہ ہے کہ سچ ہے"۔

(3)۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ "مِنْ" متعلق ہے "شُهَدَاء" کے ساتھ۔ اس صورت میں لفظ "دُوْنَ" یا تو بمعنی تجاوز ہوگا یا بمعنی آمنے سامنے ہوگا۔ پہلی صورت میں معنی ہوگا "بلاؤ تم ان لوگوں کو جن کو تم نے اپنے ناصر یا اپنے خدا بنا رکھا ہے اللہ تعالیٰ سے تجاوز کر کے اور تم سمجھتے ہو کہ وہ گواہی دیں گے تمہارے لئے قیامت کے دن، تاکہ وہ مثل لانے میں تمہاری مدد کریں"۔ دوسری صورت میں معنی ہوگا "بلاؤ اپنے ان لوگوں کو جو تمہارے گمان کے مطابق وہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے سامنے تمہارے حق میں گواہی دیں گے تاکہ وہ مثل لانے میں تمہاری مدد کریں"۔ اس دوسری صورت میں لفظ "دُوْنَ" بمعنی سامنے ہے جیسا کہ اعشیٰ شاعر کے شعر میں ہے: "تُرِیْكَ الْقَذٰی مِنْ دُوْنِهَا وَهِیَ دُوْنَهٗ : اِذَا ذَاقَهَا مَنْ ذَاقَهَا یَتَمَطَّقُ"۔ (شیشہ تجھے دکھائے گا تنکا اپنے سامنے حالانکہ وہ خود تنکے کے آگے ہے، جب کوئی اس کو زبان لگاتا ہے تو چٹخارا لیتا رہتا ہے) شاعر شیشہ کی انتہائی صفائی کی تعریف کرتا ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ شیشہ کے پیچھے تنکا ہے تو شیشہ آپ کو یہ تنکا شیشہ کے سامنے دکھائے گا حالانکہ شیشہ اس کے سامنے میں ہے، جب چکھ لیتا ہے اس کو جو کوئی چکھ لیتا ہے تو چٹخارے لیتا رہتا ہے۔ "یَتَمَطَّق" کا معنی ہے ذائقہ دار شی کھانے کے وقت ہونٹوں کو ملا کر اور زبان کو تالو سے لگا کر آواز نکالنا۔

ف۔ "لِیُعِیْنُوْكُمْ" مذکورہ دونوں صورتوں میں "اُدْعُوْا" کی علت ہے یعنی تم اپنے شہداء کو بلاؤ اس لئے تاکہ وہ قرآن مجید کا مثل لانے میں تمہاری مدد کریں۔ اس تیسرے احتمال کی دونوں صورتوں میں "شُهَدَاء" بمعنی گواہی دینے والے ہیں اور مراد مشرکین کے اصنام ہیں۔

(4) سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو حکم دیا ہے کہ اپنے بے جان بتوں سے قرآن مجید کا مثل لانے میں مدد حاصل کر لو حالانکہ ان کے بت تو مدد کرنے کے قابل نہیں پھر ان سے مدد لینے کا حکم دینے کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ مقصود یہ نہیں کہ تم

حقیقۃً بتوں سے مدد حاصل کرو بلکہ ان کو خاموش کرنا اور ان کا مذاق اڑانا ہے۔

(5) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ "من" اگر "شہداء" کے ساتھ متعلق ہو تو اس سے ایک تیسری صورت یہ نکلتی ہے کہ لفظ شہداء سے پہلے مضاف لفظ "اولیاء" مقدر ہو تقدیری عبارت ہوگی "وادعوا شہداءکم من دون اولیاء اللہ" یعنی تم اللہ کے دوستوں کے سوا اپنے گواہوں کو بلاؤ یعنی عربوں کے فصیح بلیغ اور ان کی مجلسوں کے سرداروں کو بلاؤ تاکہ وہ تمہارے لئے گواہی ادا کریں کہ جو کچھ تم قرآن مجید کے مقابلہ میں لایا ہے وہ قرآن مجید کا مثل ہے، ہم ان کی گواہی پر راضی ہیں لیکن تمہارے یہ سردار تمہارے حق میں گواہی نہیں دیں گے کیونکہ وہ عاقل سمجھدار ہیں اور ایک سمجھدار آدمی ایسی شی کی صحت کی گواہی دینے کو اپنے لئے پسند نہیں کرتا جس کا فساد ظاہر اور نقصان ظاہر ہو۔ اس صورت میں مقصود ارخاء عنان ہے تاکہ خصم کو خاموش کیا جائے، اور یہ بتانا ہے کہ قرآن مجید کا اعجاز اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار کسی کے لئے ممکن نہیں خواہ وہ منصف ہو یا غیر منصف ہو۔

قاضی صاحبؒ نے اس وجہ کو لفظ "قِیْلَ" سے ذکر کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے، وجہ ضعف یہ ہے کہ اس میں مضاف مقدر ماننا ہے اور بلا وجہ تقدیر مضاف بلاغت قرآن مجید کے لائق نہیں۔

﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾ (1) اَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ وَجَوَابُهُ مَحْذُوْفٌ دَلَّ عَلَيْهِ مَاقَبْلَهُ. (2) وَالصِّدْقُ اَلْاِخْبَارُ الْمُطَابِقُ. وَقِيْلَ: مَعَ اِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ اَنَّهُ كَذٰلِكَ عَنْ دَلَالَةٍ اَوْ اَمَارَةٍ لِاَنَّهُ تَعَالٰى كَذَّبَ الْمُنَافِقِيْنَ فِيْ قَوْلِهِمْ: "اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ" لِمَالَمْ يَعْتَقِدُوْا مُطَابَقَتَهُ. (3) وَرُدَّ بِصَرْفِ التَّكْذِيْبِ اِلٰى قَوْلِهِمْ نَشْهَدُ لِاَنَّ الشَّهَادَةَ اِخْبَارٌ عَمَّا عَلِمَهُ وَهُمْ مَاكَانُوْا عَالِمِيْنَ بِهِ.

ترجمہ:۔ [اگر ہو تم سچے] کہ یہ انسان کا کلام ہے اور جواب اس کا محذوف ہے دلالت کرتا ہے اس پر اس کا ماقبل، اور صدق خبر دینا ہے واقع کے مطابق، اور بعض نے کہا کہ مخبر کے اعتقاد کے ساتھ کہ وہ اسی طرح ہے کسی دلیل سے یا علامت سے کیونکہ باری تعالی نے تکذیب کی ہے منافقین کی ان کے قول "اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ" میں کیونکہ وہ اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس کی مطابقت کا۔ اور رد کر دیا گیا ہے تکذیب کو ان کے قول "نَشْهَدُ" کی طرف پھیرنے سے کیونکہ گواہی خبر دینا ہے اس سے جس کو وہ جانتا ہے حالانکہ وہ نہیں تھے جاننے والے اس کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "صَادِقِيْنَ" کے محذوف مفعول کو ذکر کیا ہے۔ پھر جملہ شرطیہ کی جزاء کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر صدق کی تعریف میں جمہور اور جاحظ معتزلی کے اختلاف، جاحظ کی دلیل اور پھر اس کی تردید ذکر کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "صَادِقِيْنَ" کا مفعول بہ ذکر کیا ہے کہ "صَادِقِيْنَ" کا مفعول بہ "اَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ" ہے (یعنی اگر تم سچے ہو کہ قرآن مجید بشر کا کلام ہے)۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس شرطیہ (اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ) کا جواب محذوف ہے جو "فَافْعَلُوْا ذٰلِكَ" ہے (یعنی اس قرآن کا مثل پیش کر دو)۔ اس جزاء پر ماقبل عبارت "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ" دال ہے۔

(2) "صَادِقِيْنَ" ماخوذ ہے "صِدْق" سے۔ اس لئے قاضی صاحبؒ نے لفظ "صِدْق" کی تعریف کی ہیں۔ "صدق" کی

تعریف میں جمہور اور جاحظ معتزلی کا اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک "صدق" ایسی خبر دینے کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو، خواہ خبر دینے والے کو وقوع خبر کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ جاحظ کے نزدیک ایسی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو اور خبر دینے والے کا اعتقاد بھی یہی ہو یعنی مخبر کا عقیدہ یہ ہو کہ میں نے جو خبر دی ہے یہ واقع کے مطابق ہے جیسے: "الواحد نصف الاثنين" (ایک دو کا نصف ہے) یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے تو یہ خبر دینا جاحظ کے نزدیک صدق ہے۔ یہ خواہ مخبر کا یہ اعتقاد کسی دلیل سے ہو یا کسی علامت سے ہو۔ جاحظ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین کے قول "اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ" [المنافقون: ۱] (کہ تو یقیناً اللہ کے رسول ہیں) کے جواب میں باری تعالیٰ نے کہا "وَاللّٰہُ یَشْھَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ لَکٰذِبُوْنَ" [المنافقون: ۱] (اور اللہ گواہ ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں)۔ دیکھیں منافقین کی یہ خبر "اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ" واقع کے مطابق ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو جھوٹے کہا، جبکہ ان کے جھوٹے ہونے کا اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں تھی، لہذا صدق خبر کے لئے ضروری ہے کہ مخبر کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جاحظ کی مذکورہ بالا دلیل مردود ہے کیونکہ ان کی تکذیب کی یہ وجہ نہیں کہ وہ اس خبر کے واقع کے مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے بلکہ یہ وجہ ہے کہ وہ اس خبر کے بارے میں "نَشْھَدُ" (کہ ہم گواہی دیتے ہیں) کہتے تھے تو وہ "نَشْھَدُ" کہنے میں جھوٹے تھے کیونکہ شہادت ایسی بات کی گواہی دینے کو کہتے ہیں جس کا گواہی دینے والے کو یقین ہو۔ ظاہر ہے کہ منافقین "اِنَّکَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ" (کہ تو یقیناً اللہ کے رسول ہیں) کا یقین نہیں رکھتے تھے اس لئے وہ اس خبر کے بارے میں "نَشْھَدُ" کہنے میں جھوٹے تھے۔

﴿فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ﴾ (1) لَمَّا بَیَّنَ لَھُمْ مَا یَتَعَرَّفُوْنَ بِہٖ اَمْرَ الرَّسُوْلِ ﷺ وَمَا جَاءَ بِہٖ وَمَیَّزَ لَھُمُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ رَتَّبَ عَلَیْہِ مَا ھُوَ کَالْفَذْلَکَۃِ لَہٗ، وَھُوَ اَنَّکُمْ اِذَا اجْتَھَدْتُّمْ فِیْ مُعَارَضَتِہٖ وَعَجَزْتُمْ جَمِیْعًا عَنِ الْاِتْیَانِ بِمَا یُسَاوِیْہِ اَوْ یُدَانِیْہِ ظَھَرَ اَنَّہٗ مُعْجِزٌ وَالتَّصْدِیْقُ بِہٖ وَاجِبٌ، فَاٰمِنُوْا بِہٖ وَاتَّقُوا الْعَذَابَ الْمُعَدَّ لِمَنْ کَذَّبَ. (2) فَعَبَّرَ عَنِ الْاِتْیَانِ الْمُکَیَّفِ بِالْفِعْلِ الَّذِیْ یَعُمُّ الْاِتْیَانَ بِہٖ وَغَیْرَہٗ اِیْجَازًا (3) وَنَزَّلَ لَازِمَ الْجَزَاءِ مَنْزِلَتَہٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْکِنَایَۃِ تَقْرِیْرًا لِلْمُکَنّٰی عَنْہُ وَتَھْوِیْلًا لِشَانِ الْعِنَادِ وَتَصْرِیْحًا بِالْوَعِیْدِ مَعَ الْاِیْجَازِ. (4) وَصَدَّرَ الشَّرْطِیَّۃَ بِاِنْ الَّتِیْ لِلشَّکِّ وَالْحَالُ یَقْتَضِیْ اِذَا الَّذِیْ لِلْوُجُوْبِ، فَاِنَّ الْقَائِلَ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی لَمْ یَکُنْ شَاکًّا فِیْ عَجْزِھِمْ وَلِذٰلِکَ نَفٰی اِتْیَانَھُمْ مُعْتَرِضًا بَیْنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ تَھَکُّمًا بِھِمْ اَوْ خِطَابًا مَعَھُمْ عَلٰی حَسَبِ ظَنِّھِمْ فَاِنَّ الْعَجْزَ قَبْلَ التَّاَمُّلِ لَمْ یَکُنْ مُحَقَّقًا عِنْدَھُمْ. (5) وَتَفْعَلُوْا جُزِمَ بِلَمْ لِاَنَّھَا وَاجِبَۃُ الْاِعْمَالِ مُخْتَصَّۃٌ بِالْمُضَارِعِ مُتَّصِلَۃٌ بِالْمَعْمُوْلِ، وَلِاَنَّھَا لَمَّا صَیَّرَتْہُ مَاضِیًا صَارَتْ کَالْجُزْءِ مِنْہُ وَحَرْفُ الشَّرْطِ کَالدَّاخِلِ عَلَی الْمَجْمُوْعِ، وَکَاَنَّہٗ قَالَ تَعَالٰی: "فَاِنْ تَرَکْتُمُ الْفِعْلَ" وَلِذٰلِکَ سَاغَ اجْتِمَاعُھُمَا.

ترجمہ:۔ [پس اگر تم ایسا نہ کر سکو اور ہر گز تم ایسا نہ کر سکو گے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں] جب اللہ تعالیٰ نے بیان کر دی ان کے لئے اس چیز کو جس سے وہ پہچان سکتے ہیں حضور علیہ ﷺ کا معاملہ اور جو کچھ وہ لائے ہیں، اور الگ کر دیا ان کے لئے حق کو باطل سے، تو مرتب کیا اس پر اس چیز کو جو اس کے خلاصہ کی طرح ہے، وہ یہ کہ جب تم کوشش کر چکے قرآن مجید کا مقابلہ کرنے میں اور تم عاجز ہو گئے سب کے سب اس کا مساوی یا قریب کلام لانے سے، تو ظاہر ہو گیا کہ یہ معجز ہے اور تصدیق اس کی واجب ہے، تو ایمان لے آؤ اس پر اور ڈرو اس عذاب سے جو تیار کیا گیا ہے اس کے لئے جس نے تکذیب کی، پس تعبیر کیا اس مخصوص اتیان کو اس فعل کے ساتھ جو عام ہے اتیان مخصوص اور غیر مخصوص کو اختصار کے لئے۔ اور اتار دیا جزاء کے لازم کو جزاء کے درجہ میں کنایہ کے طور پر پختہ کرنے کے لئے مکنی عنہ کو، اور خوفناک بنانے کے لئے شانِ عناد کو اور تصریح کرنے کے لئے وعید کی اختصار کے ساتھ، اور شروع کیا شرطیہ جملہ اس ''اِنْ'' سے جو شک کے لئے آتا ہے حالانکہ حال تقاضا کرتا ہے اس ''اذا'' کا جو وجوب کے لئے ہے کیونکہ کہنے والا اللہ تعالیٰ ہیں وہ نہیں تھے شک کرنے والے ان کے عجز میں اور اسی وجہ سے نفی کی ان کے مثل لانے کی جملہ معترضہ ذکر کرتے ہوئے شرط اور جزاء کے درمیان میں ان کا مذاق اڑانے کے لئے۔ یا خطاب ہے ان کو ان کے گمان کے مطابق کیونکہ عجز غور و فکر سے پہلے ثابت نہیں تھا ان کے نزدیک۔ اور ''تَفْعَلُوْا'' مجزوم ہے ''لَمْ'' کی وجہ سے کیونکہ ''لَمْ'' واجب العمل ہے مختص ہے مضارع کے ساتھ متصل ہے اپنے معمول کے ساتھ، اور اس لئے کہ جب ''لَمْ'' نے بنا دیا مضارع کو ماضی، تو ہو گیا اس کی جزء کی طرح۔ اور حرفِ شرط گویا داخل ہے مجموع پر اور گویا یوں کہا ''فَاِنْ تَرَکْتُمُ الْفِعْلَ'' اور اسی وجہ سے جائز ہوا دونوں کا جمع ہونا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مذکورہ آیت مبارکہ کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ یہ ماقبل کا خلاصہ ہے۔ پھر ''فَاِنْ لَّمْ تَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ'' کے بجائے ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا'' کہنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر جزاء (آمِنُوْا) کے بجائے لازم جزاء (فَاتَّقُوْا) کو ذکر کرنے کے تین نکتے ذکر کئے ہیں۔ پھر مقام کے تقاضے کے برخلاف لفظِ ''اِنْ'' سے جملہ شرطیہ شروع کرنے کی دو توجیہات کی ہیں۔ پھر ''تَفْعَلُوْا'' میں ''اِنْ'' کے بجائے ''لَمْ'' کے عمل کرنے کی دو دلائل ذکر کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے اس شئی کو بیان کیا جس سے نبی علیہ ﷺ کی رسالت کی معرفت حاصل ہو سکتی تھی اور اس شئی (قرآن مجید) کی معرفت حاصل ہو سکتی تھی جس کو نبی علیہ ﷺ نے پیش کیا ہے۔ اشارہ ہے ''اِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ .... اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ'' تک کی طرف، جس سے قرآن مجید کا اعجاز اور نبی علیہ ﷺ کی رسالت ثابت ہوئی جس سے ممتاز ہو گیا ان کے سامنے راہ حق (مسلمانوں کا طریقہ) راہ باطل (کفار کا طریقہ) سے، اب اس پر اس بات کو مرتب کیا جا رہا ہے جو نتیجہ اور خلاصہ کی حیثیت رکھتی ہے وہ یہ کہ جب تم نے سر توڑ کوشش کی قرآن مجید کا مقابلہ کرنے کی اور تم سب عاجز ہو گئے قرآن کے مساوی یا اس کے قریب کلام پیش کرنے سے تو اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن کریم معجز کلام ہے کسی بشر کا کلام نہیں اسلئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے لہٰذا اس عذاب سے ڈرو جس کو اس شخص کے لئے تیار کیا گیا ہے

جواں معجز قرآن مجید کی تصدیق کے بجائے تکذیب کرتا ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ ''فَاِنْ لَمْ تَفْعَلُوْا الخ'' سے مقصود کفار کا عجز بیان کرنا ہے کہ کفار قرآن مجید کا مثل پیش کرنے سے عاجز ہیں تو چاہئے تھا کہ وہ جس فعل مقید (فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ) سے عاجز تھے اسی فعل مقید کو ذکر کرکے ان کا عجز بیان کرتے یعنی یوں کہتے ''فَاِنْ لَّمْ تَاْتُوْا بِمِثْلِهٖ فَاتَّقُوا النَّارَ الخ'' جبکہ یہاں ان کے عجز کو عام فعل ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا الخ'' سے بیان کیا ہے وجہ کیا ہے؟۔ جواب یہ ہے کہ مقصود ایجاز اور اختصار ہے یعنی اختصار کے پیش نظر خاص فعل کو چھوڑ کر عام فعل کو ذکر کیا ہے۔

(3) کلام اللہ شریف میں اگرچہ شرط کی جزاء ''فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ الخ'' ہے مگر حقیقت میں جزاء ''فَاٰمِنُوْا وَاتْرُكُوا الْعِنَادَ'' ہے اور ''فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ'' اس جزاء کے لئے لازم ہے یعنی جو شخص ایمان لائے اور عناد کو چھوڑ دے گا وہ یقیناً جہنم کی خوفناک آگ سے بچ جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ لازم جزاء (فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ الخ) کو جزاء (فَاٰمِنُوْا وَاتْرُكُوا الْعِنَادَ) کی جگہ میں کیوں اتار دیا ہے؟

قاضی صاحبؒ نے اس کی تین وجوہ ذکر کی ہیں۔ (۱) کہ لازم جزاء کو جزاء کی جگہ میں اتارنا کنایہ ہے جس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ تصریح کی بنسبت کنایہ میں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے لہذا یہ جزاء جس چیز (ایمان) سے کنایہ ہے اس میں اس مکنٰی عنہ (ایمان) کی تقریر و تثبیت پائی جاتی ہے۔ (۲) جزاء کی جگہ میں لازم جزاء (فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ الخ) ذکر کرنے سے عناد (جو کہ ایمان کے لئے مانع ہے) کے خوفناک ہونے کو ظاہر کیا ہے کہ عناد کا انجام اور سزا جہنم کی خوفناک آگ ہے۔ ظاہر ہے کہ جزاء (فَاٰمِنُوْا وَاتْرُكُوا الْعِنَادَ) میں عناد کے خوفناک ہونے کا ذکر نہیں۔ (۳) کہ اس طرز میں ترکِ ایمان پر جو وعید ہے اس کی تصریح ہے کہ ایمان نہ لانے والوں کی سزا جہنم کی خوفناک آگ ہے، اور یہ تصریح جزاء (فَاٰمِنُوْا وَاتْرُكُوا الْعِنَادَ) کو ذکر کرنے میں نہ ہوتی مزید یہ کہ ترکِ جزاء میں اختصار بھی ہے جو کہ مطلوب اَمر ہے۔

(4) ''اِنْ'' اور ''اِذَا'' میں فرق یہ ہے کہ ''اِنْ'' شرط کے وقوع میں تردد کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ''اِذَا'' وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں شرط کا وقوع یقینی ہو۔ تو سوال یہ ہے کہ یہاں تو شرط ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا'' ہے یعنی کفار کا قرآن مجید کا مثل لانے سے عاجز ہونا۔ ظاہر ہے کہ ان کا عجز یقینی تھا پھر خاص کر قائل بھی باری تعالیٰ ہیں جن کو ان کے عجز میں کوئی شک نہیں تھا، اسی وجہ سے تو شرط اور جزاء کے درمیان میں جملہ معترضہ کے طور پر ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' کہا ہے، لہذا یہاں ''اِنْ'' کے بجائے ''اِذَا'' ہونا چاہئے؟

قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں۔ (۱) تہکم اور استہزاء کے لئے ''اِذَا'' کی بجائے ''اِنْ'' کو استعمال کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا خود کو اس ذات کی صورت میں پیش کرنا جس کو ان کے عجز عن المعارضہ میں شک ہو یہ علی وجہ المبالغہ ان کا مذاق اڑانا ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ کفار سے ان کے فاسد گمان کے مطابق خطاب ہے کیونکہ وہ شروع میں غور و فکر کرنے اور خود کو آزمانے سے پہلے یہ سمجھتے تھے کہ ہم قرآن مجید کا مثل لانے پر قادر ہیں ان کو اعتماد تھا اپنی فصاحت اور فنون کلام پر قدرت کی وجہ

ہے، اسی وجہ سے تو وہ کہا کرتے تھے "لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَا"۔ لہذا شروع میں ان کا ہمزان کے گمان کے مطابق مشکوک تھا اس لئے "اِذَا" کی بجائے "اِنْ" کو استعمال فرمایا۔

(5) سوال یہ ہے کہ "تَفْعَلُوْا" معمول ہے اس پر دو حرف جازم داخل ہیں یعنی "اِنْ" اور "لَمْ" حالانکہ یہ اپنی جگہ محقق ہے کہ دو مستقل عاملوں کا ایک معمول پر وارد ہونا ممنوع ہے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عامل "لَمْ" ہے "اِنْ" لفظاً عامل نہیں کیونکہ ان میں "لَمْ" کو ترجیح حاصل ہے، اس ترجیح کے قاضی صاحبؒ نے دو دلائل ذکر کئے ہیں۔ (۱) کہ "لَمْ" کو کئی وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، ایک یہ کہ "لَمْ" کا عمل وجوبی ہے یعنی "لَمْ" ہمیشہ جزم دیتا ہے جبکہ "اِنْ" ہمیشہ جزم نہیں دیتا کیونکہ کبھی ماضی پر داخل ہوتا ہے اس وقت جزم نہیں دیتا، اس لئے "لَمْ" کو ترجیح حاصل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "لَمْ" مضارع کے ساتھ خاص ہے ماضی پر کبھی داخل نہیں ہوتا اور عامل جب اسی کے ساتھ خاص ہو جس میں اس کا عمل ظاہر ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اس عامل کی عملی تاثیر زیادہ ہوتی ہے اس عامل سے جو اس معمول کے ساتھ خاص نہ ہو۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ "لَمْ" کا اتصال اپنے معمول کے ساتھ واجب ہے جبکہ "اِنْ" کا اتصال واجب نہیں، ظاہر ہے کہ جو ہمیشہ متصل رہتا ہے اس کو غیر متصل پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ "لَمْ" جب مضارع کے ساتھ متصل ہو گیا تو وہ مضارع کو ماضی کے معنی میں کر دیتا ہے اس لئے "لَمْ" اپنے مدخول فعل کے جزء کی طرح ہے پس "لَمْ تَفْعَلُوْا" بمعنی "تَرَكْتُمُ الْفِعْلَ" ہے، اور "اِنْ" گویا کہ "لَمْ" اور اس کے مدخول فعل (جو بمعنی ماضی ہو چکا ہے) کے مجموعہ پر داخل ہے گویا یوں کہا "فَاِنْ تَرَكْتُمُ الْفِعْلَ" (اگر تم نے فعل اتیان چھوڑ دیا) پس یہی کہا جائے گا کہ "اِنْ" مضارع پر نہیں ماضی پر داخل ہے اور "اِنْ" ماضی میں عمل نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے تو "اِنْ" اور "لَمْ" کے جمع ہونے کی گنجائش نکل آئی یعنی اس تاویل سے ثابت ہوا کہ "لَمْ" کا مدخول "تَفْعَلُوْا" ہے اور "اِنْ" کا مدخول "لَمْ" اور "تَفْعَلُوْا" کا مجموعہ ہے اس لئے اب یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہاں دو مستقل عامل ایک معمول پر وارد ہیں اس لئے دونوں کا یہاں اجتماع جائز نہیں ہے۔

(۱) وَلَنْ كَلَا فِيْ نَفْيِ الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرَ اَنَّهٗ اَبْلَغُ وَهُوَ حَرْفٌ مُقْتَضَبٌ عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ وَالْخَلِيْلِ فِيْ اِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ وَفِي الرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى اَصْلُهٗ لَا اَنْ، وَعِنْدَ الْفَرَّاءِ لَا فَاُبْدِلَتْ اَلِفُهَا نُوْنًا. (2) وَالْوَقُوْدُ بِالْفَتْحِ مَا تُوْقَدُ بِهِ النَّارُ وَبِالضَّمِّ الْمَصْدَرُ وَقَدْ جَاءَ الْمَصْدَرُ بِالْفَتْحِ، قَالَ سِيْبَوَيْهِ: سَمِعْنَا مَنْ يَقُوْلُ وَقَدَتِ النَّارُ وَقُوْدًا عَالِيًا. (3) وَالْاِسْمُ بِالضَّمِّ وَلَعَلَّهٗ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهٖ كَمَا قِيْلَ فُلَانٌ فَخْرُ قَوْمِهٖ وَزَيْنُ بَلَدِهٖ (4) وَقَدْ قُرِئَ بِهٖ. وَالظَّاهِرُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْاِسْمُ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهِ الْمَصْدَرُ فَعَلٰى حَذْفِ مُضَافٍ، اَيْ وَقُوْدُهَا اِحْتِرَاقُ النَّاسِ.

ترجمہ: اور "لَنْ" "لا" کی طرح ہے مستقبل کی نفی میں مگر "لَنْ" میں مبالغہ زیادہ ہے۔ اور وہ حرف ہے مستقل سیبویہ کے نزدیک اور خلیل کی دو روایتوں میں سے ایک میں، اور دوسری روایت میں اس کی اصل "لا اَنْ" ہے۔ اور فراء کے نزدیک "لا" ہے پس بدل دیا گیا اس کا الف نون کے ساتھ۔ اور "وَقُوْد" واؤ کے فتحہ کے ساتھ وہ چیز ہے جلائی جاتی ہے جس سے آگ۔ اور ضم کے ساتھ مصدر ہے اور آیا ہے

مصدر فتح کے ساتھ، سیبویہ نے کہا کہ میں نے سنا کہنے والے کو جو کہہ رہا تھا ''وَقَدَتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا'' اور اسم ضم کے ساتھ آیا ہے، اور شاید کہ وہ مصدر ہے نام رکھا گیا اس کے ساتھ جیسا کہ کہا گیا ہے ''فُلَانٌ فَخْرُ قَوْمِهِ وَزَيْنُ بَلَدِهِ'' اور پڑھا گیا ہے ضمہ کے ساتھ، اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس سے اسم ہے، اور اگر مراد لیا گیا اس سے مصدر تو بنا ہوگا حذف مضاف پر یعنی ''وَقُودُهَا اِحْتِرَاقُ النَّاسِ وَالْحِجَارَةِ''۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''لَنْ'' کے بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ یہ مستقل لفظ ہے یا غیر سے منقول ہے۔ پھر لفظ ''وَقُوْدُ'' کی تحقیق کی ہے کہ اسم ہے یا مصدر ہے، بفتح الواو ہے یا بضم الواو، اور یہاں اس سے کیا مراد ہے؟۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''لَنْ'' اور ''لا'' دونوں مستقبل کے لئے آتے ہیں البتہ دونوں میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ ''لَنْ'' میں نفی علی سبیل التاکید پائی جاتی ہے جبکہ ''لا'' کی صورت میں نفی تاکیدی نہیں ہوتی۔ پھر سیبویہ اور خلیل کی ایک روایت یہ ہے کہ ''لَنْ'' مستقل حرف ہے کسی اور حرف سے ماخوذ نہیں۔ خلیل کی دوسری روایت یہ ہے کہ ''لَنْ'' کی اصل ''لاأَنْ'' ہے پھر ''أَن'' کے ہمزہ کو برائے تخفیف حذف کر دیا ''لان'' ہو گیا جس میں الف اور نون دو ساکن جمع ہیں پس اجتماع ساکنین کی وجہ سے الف کو حذف کر دیا ''لَنْ'' ہوا۔ اور فراء کی رائے یہ ہے کہ ''لَنْ'' کی اصل ''لا'' ہے پھر ''لا'' کے الف کو نون سے بدل دیا ''لَنْ'' ہوا۔

(2) ''وَقُود'' بفتح الواو اس شی کو کہتے ہیں جس سے آگ جلائی جاتی ہے جیسے لکڑی، کوئلہ وغیرہ۔ اور ''وُقُود'' بضم الواو مصدر ہے بمعنی جلنا۔ اور کبھی بفتح الواو بھی مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ سیبویہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص سے سنا کہ وہ کہہ رہا تھا ''وَقَدَتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا'' (آگ روشن ہوئی بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہونا) اس قول میں ''وَقُودًا'' بفتح الواو مصدر ہے کیونکہ مفعول مطلق واقع ہے۔ سیبویہ کا مقصد بھی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ''وَقُوْد'' بفتح الواو مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

(3) اور کبھی ''وُقُود'' بضم الواو بمعنی اسم استعمال ہوتا ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بضم الواو کی صورت میں شاید مصدر ہو مگر مبالغۃً اسی معنی (ایندھن) میں مستعمل ہو جیسا کہ لفظ ''فَخر'' اور ''زَین'' مصدر بمعنی مفعول ہیں یعنی وہ شی جس پر فخر کیا جائے اور جس سے زینت حاصل کی جائے، جیسے ''فُلَانٌ فَخْرُ قَوْمِهِ وَزَيْنُ بَلَدِهِ'' (یعنی فلاں اپنی قوم کا سرمایہ فخر ہے اور اپنے شہر کے لئے زینت کی چیز ہے)۔

(4) اور ایک قرأۃ میں ''وُقُود'' واو کے ضمہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اس قرأۃ کی صورت میں ''وُقُود'' سے اسی معنی (ایندھن) مراد ہے۔ اور اگر مصدری معنی مراد ہو تو پھر ''اَلنَّاس'' سے پہلے مضاف مقدر ہوگا ''اَیْ وُقُودُهَا اِحْتِرَاقُ النَّاس''۔ مضاف مقدر ماننے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ''وُقُود'' بمعنی مصدر محض وصف ہے اور ''اَلنَّاس'' ذات ہے جس کا حمل محض وصف پر صحیح نہیں اس لئے ''اِحْتِرَاق'' مصدر کو مقدر مانا تاکہ وصف کا حمل وصف پر ہو اور حمل صحیح ہو۔

ف:۔اس صورت میں اگر چہ ''وُقُود'' آگ کی صفت ہے اور ''اِحْتِرَاق'' ناس اور حجارہ کی صفت ہے، بظاہر حمل صحیح نہیں، مگر چونکہ ناس

اور حجارہ کا احتراق آگ کے توقد کا سبب ہے اس لئے احتراق کو توقد پر حمل کرنا صحیح ہے جیسا کہ ''الشبعُ الاکلُ'' میں 'اکل' سبب ہے ''الشبع'' کیلئے اس لئے ''الشبع'' پر حمل کیا ہے۔

وَالْحِجَارَةُ وَهِيَ جَمْعُ حَجَرٍ كَجِمَالَةٍ جَمْعُ جَمَلٍ وَهُوَ قَلِيْلٌ غَيْرُ مُنْقَاسٍ. وَالْمُرَادُ بِهَا الاَصْنَامُ الَّتِي نَحَتُوْهَا وَقَرَنُوْا بِهَا اَنْفُسَهُمْ وَعَبَدُوْهَا طَمَعاً فِي شَفَاعَتِهَا وَالْاِنْتِفَاعِ بِهَا وَاسْتِدْفَاعِ الْمُضَارِّ بِمَكَانَتِهَا، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى "اِنَّكُمْ وَمَاتَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" عُذِّبُوْا بِمَا هُوَ مَنْشَاءُ جُرْمِهِمْ كَمَا عُذِّبَ الْكَافِرُوْنَ بِمَا كَنَزُوْهُ اَوْبِنَقِيْضِ مَا كَانُوْا يَتَوَقَّعُوْنَ زِيَادَةً فِي تَحَسُّرِهِمْ. وَقِيْلَ: الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ الَّتِي كَانُوْا يَكْنِزُوْنَهَا وَيَغْتَرُّوْنَ بِهَا وَعَلَى هٰذَا لَمْ يَكُنْ لِتَخْصِيْصِ اِعْدَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْعَذَابِ بِالْكُفَّارِ وَجْهٌ. وَقِيْلَ: حِجَارَةُ الْكِبْرِيْتِ وَهُوَ تَخْصِيْصٌ بِغَيْرِ دَلِيْلٍ وَاِبْطَالٌ لِلْمَقْصُوْدِ اِذِ الْغَرْضُ تَهْوِيْلُ شَانِهَا وَتَفَاقُمِ لَهَبِهَا بِحَيْثُ تُتَّقَدُ بِمَا لَا يُتَّقَدُ بِهِ غَيْرُهَا، وَالْكِبْرِيْتُ تُتَّقَدُ بِهِ كُلُّ نَارٍ وَاِنْ ضَعُفَتْ فَاِنْ صَحَّ هٰذَا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، فَلَعَلَّهُ اَرَادَ بِهِ اَنَّ الْاَحْجَارَ كُلَّهَا لِتِلْكَ النَّارِ كَحِجَارَةِ الْكِبْرِيْتِ لِسَائِرِ النِّيْرَانِ. وَلَمَّا كَانَتِ الْآيَةُ مَدَنِيَّةً نَزَلَتْ بَعْدَ مَا نَزَلَ بِمَكَّةَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُوْرَةِ التَّحْرِيْمِ: "نَاراً وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" وَسَمِعُوْهُ صَحَّ تَعْرِيْفُ النَّارِ وَوُقُوْعُ الْجُمْلَةِ صِلَةً فَاِنَّهَا يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ قِصَّةً مَعْلُوْمَةً.

ترجمہ:۔ اور ''حِجَارَةٌ'' جمع ہے حجر کی جیسے ''جِمَالَةٌ'' جمع ہے جمل کی اور یہ قلیل ہے خلاف قیاس ہے۔ اور مراد اس سے وہ بت ہیں جن کو انہوں نے تراشا تھا اور ملادئے تھے ان کے ساتھ اپنے دل، اور عبادت کرتے تھے ان کی بوجہ توقع ان کی شفاعت کی، اور ان سے نفع حاصل کرنے کی، اور مضرتوں کو دفع کرنے کی ان کے مرتبے کی بدولت، اور دلالت کرتا ہے اس پر باری تعالیٰ کا قول ''اِنَّكُمْ وَمَاتَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ''۔ عذاب دیا گیا ان کو اس چیز سے جو منشاء ہے ان کے جرم کا جیسا کہ عذاب دیا جاتا ہے مال جمع کرنے والوں کو اس چیز کے ساتھ جس کو انہوں نے جمع کیا تھا۔ یا (عذاب دیا گیا) اس چیز کے خلاف جس کی وہ توقع رکھتے تھے اضافہ کرنے کے لئے ان کی حسرت میں۔ اور بعض نے کہا کہ (حجارۃ سے مراد) وہ سونا اور چاندی ہیں جن کو وہ جمع کرتے تھے اور دھوکہ کھارہے تھے وہ ان کی وجہ سے۔ اور اس کے مطابق نہیں ہوگی اس قسم کے عذاب کی تیاری کی تخصیص کے لئے کفار کے ساتھ کوئی وجہ۔ اور بعض نے کہا کہ (حجارۃ سے مراد) گندھک کے پتھر ہیں، اور یہ تخصیص ہے بلا دلیل اور باطل کرنا ہے مقصودِ آیت کو، کیونکہ غرض خوفناک بتانا ہے اس کی شان کی اور بلندی ظاہر کرنا ہے اس کے شعلوں کی اس طرح کہ جلائی جاتی ہے ان چیزوں کے ساتھ کہ نہیں جلائی جاتی ہے ان کے ساتھ دوسری آگ، اور گندھک کے پتھروں سے جلائی جاتی ہے ہر آگ، اگر چہ وہ کمزور ہو۔ پس اگر صحیح ثابت ہو یہ تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے تو شاید مراد لیا ہو اس سے یہ کہ سارے پتھر اس آگ کے لئے گندھک کے پتھروں کی طرح ہیں باقی آگوں کے لئے۔ اور جب تھی یہ آیت مدنی نازل ہوئی بعد اس کے کہ نازل ہوا مکہ مکرمہ میں باری تعالیٰ کا قول سورتِ تحریم میں ''نَاراً وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ'' اور سن لیا اس کو عربوں نے تو صحیح ہے تعریف ''النار'' کی اور واقع ہونا جملہ کا اس کا صلہ، کیونکہ واجب ہے کہ قصہ معلوم ہو۔

تشریح: ۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت ''الحجارۃ'' کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ جمع ہے۔ پھر مذکورہ آیت میں اس سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں قاضی صاحبؒ نے تین قول ذکر کئے۔ پھر لفظ ''النار'' یہاں معرفہ اور سورت تحریم میں نکرہ واقع ہونے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) ''حِجَارَۃ'' جمع ہے حجر کی جیسا کہ ''جمالۃ'' جمع ہے جمل کی۔ مگر یہ جمع نادر ہے اور قیاس سے مطابقت نہیں کیونکہ ''فعل'' کی جمع ''فِعَالۃ'' کے وزن پر نادر ہے سماع پر مبنی ہے قیاس اس میں نہیں چلتا ہے۔

آیت مبارکہ میں ''حِجَارَۃ'' سے کیا مراد ہے؟ اس میں تین قول ہیں۔ (۱) وہ بت مراد ہیں جن کو مشرکین نے اپنے ہاتھوں سے تراشا تھا اور ان کے ساتھ اپنے نفسوں کو جوڑ رکھا تھا اور اس امید سے ان کی عبادت کرتے تھے کہ ان کے خیال میں ان بتوں کا اللہ تعالی کے ساتھ قرب ہے اور اللہ تعالی کے ہاں ان کا رتبہ ہے اس رتبہ اور قرب کی وجہ سے وہ قیامت کے دن ان کی شفاعت کریں گے اور دنیا میں ان کو فائدہ پہنچائیں گے اور ان سے تکلیف کو دور کریں گے۔ اور حجارہ سے بت مراد ہونے پر باری تعالی کا یہ ارشاد ''اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَھَنَّمَ'' [الانبیاء: ۹۸] (یقیناً تم اور جن کی تم اللہ تعالی کو چھوڑ عبادت کرتے ہو وہ سب جہنم کا ایندھن ہیں) دلالت کرتا ہے۔ وجہ دلالت یہ ہے کہ (اِنَّکُمْ) کی ''کُمْ'' ضمیر سے مشرکین اور ''وَمَا تَعْبُدُوْنَ'' سے ان کے بت مراد ہیں اور پھر ان دونوں پر حکم لگایا ہے کہ یہ حصب جہنم ہیں اور حصب جہنم سے وقود اور ایندھن جہنم مراد ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ مشرکین کو تو شرک کی وجہ سے جہنم کا ایندھن بنایا جائے گا، بتوں کو کیوں ایندھن بنایا جائے گا؟ قاضی صاحبؒ نے دو وجہ بیان کی ہیں۔ (۱) کہ ان کے بت ان کے جرم (غیر اللہ کی عبادت کرنے) کا منشاء ہے اور جو شئی جرم کا منشاء ہو کبھی اسی سے مجرم کو سزا دی جاتی ہے جیسا کہ وہ لوگ جو سونا چاندی کو جمع کر کے خزانہ بناتے ہیں زکوۃ ادا نہیں کرتے تو اس جرم کا منشاء سونا چاندی ہیں قیامت کے دن اس جرم کے اسی منشاء سے ان کو سزاء دی جائیگی یعنی سونا چاندی کو گرم کر کے ان کے جسموں کو ان سے داغا جائے گا۔ (۲) ان کی حسرت اور افسوس میں اضافہ کرنے کے لئے ان بتوں سے ان کو سزا دی جائے گی کیونکہ وہ ان بتوں سے نجات کی توقع رکھتے تھے کہ ہمیں قیامت کے دن نجات دلائیں گے، اس کے برعکس جب قیامت کے دن وہ ان کے عذاب کا سبب ہوگا تو اس سے ان کی حسرت میں بہت زیادہ اضافہ ہوگا کیونکہ جس سے انسان کو خیر کی توقع ہو اور وہ شر اور عذاب کا سبب بن جائے تو اس سے انسان کی حسرت بہت بڑھ جاتی ہے۔

(1) حجارہ سے کیا ہے مراد ہے؟ اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ حجارہ سے مراد سونا اور چاندی ہیں جن کو وہ جمع کر کے خزانہ بناتے تھے اور اسی کی وجہ سے وہ سرکشی اور دھوکے میں پڑے ہوئے تھے۔ قاضی صاحبؒ نے اس قول پر اعتراض کیا ہے کہ اگر حجارہ سے سونا چاندی مراد ہوں تو پھر اس عذاب کو کفار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ سونے چاندی کے ساتھ تو بعض ان مومنوں کو بھی سزا دی جائے جو زکوۃ ادا نہیں کرتے جبکہ ''اُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ'' میں لام تخصیص کے لئے ہے جو مقتضی ہے کہ یہ عذاب کفار کے ساتھ خاص ہو۔

(1)۔(۳) حجارہ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ حجارہ سے کبریت والے پتھر (گندھک

پتھر) مراد ہیں کیونکہ گندھک میں آگ جلدی بھڑکتی ہے اور اس سے بھڑکتی ہے اور انتہائی بدبودار، سخت گرم اور بدن سے چمٹ جانے والی چیز ہے۔ مگر قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ حجارہ کو کبریت کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی اصلی دلیل نہیں۔ نیز اس سے مقصود کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ مقصود اس آگ کے خوفناک ہونے اور اس کے شعلوں کی عظمت کو بیان کرنا ہے کہ ایسی آگ ہے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں جن سے دنیا کی آگ نہیں جلتی ہے، اور حجارہ سے کبریت کا پتھر مراد لینے کی صورت میں یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ کبریت سے تو ہر قسم کی آگ جلتی ہے اگرچہ وہ کمزور اور ہلکی آگ ہو، پس کبریت مراد لینے کی صورت میں جہنم کی آگ کی قوت اور ہولناکی معلوم نہ ہوگی۔

(۱) سوال یہ ہے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حجارہ کی تفسیر کبریت کے پتھر سے کی ہے تو آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ "یہ تخصیص بلا دلیل ہے"؟ جواب یہ ہے کہ اول تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہ تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کسی وجہ سے ثبوت اسی کے ذمہ ہے۔ اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے تو پھر اس کی توجیہہ یہ ہوگی کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تشبیہ پر محمول ہے یعنی ان کی مراد یہ ہے کہ جہنم کی آگ کے سامنے ہر قسم کے پتھر ایسے ہیں جیسے کبریت کے پتھر دیگر آگوں کے لئے۔

(۱) سوال یہ ہے کہ سورۃ تحریم میں اس جملہ (وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) کے لئے موصوف "نَارًا" ثابت وہاں "نَارًا" کو نکرہ ذکر کیا ہے، اور یہاں "اَلنَّار" معرفہ ذکر کیا ہے اور اس کے بعد یہی جملہ بطور صلہ ذکر ہے، دونوں میں فرق کیوں ہے؟ **جواب**:۔ سورۃ تحریم کی آیت مکی ہے جس سے کفار نے اس نار اور اس کی صفت یعنی مذکورہ جملہ کو جان لیا، پھر سورۃ بقرہ کی آیت مدینہ منورہ میں نازل ہوگئی چونکہ اس سے پہلے معہود نار (سورۃ تحریم کی نار) ہے اور کفار نے اس کو سن لیا تھا اس لئے یہاں "اَلنَّار" کو معرفہ ذکر کرنا اور جملہ کو بطور صلہ ذکر کرنا صحیح ہے کیونکہ کسی جملہ کا صلہ بننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا قصہ مخاطب کو معلوم ہو اور "وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" کا قصہ کفار کو سورۃ تحریم سے معلوم ہو چکا تھا اس لئے اس کا صلہ بننا صحیح ہے۔

﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ﴾ (1) هُيِّئَتْ لَهُمْ وَجُعِلَتْ عُدَّةً لِعَذَابِهِمْ. وَقُرِئَ أُعْتِدَتْ مِنَ الْعَتَادِ بِمَعْنَى الْعُدَّةِ، (2) وَالْجُمْلَةُ اِسْتِئْنَافٌ اَوْحَالٌ بِاِضْمَارِ قَدْمِنَ النَّارِ (3) لَاالضَّمِيْرِ الَّذِيْ فِيْ وَقُوْدِهَا وَاِنْ جَعَلْتَهُ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا بِالْخَبَرِ. (4) وَفِي الْآيَتَيْنِ مَايَدُلُّ عَلَى النُّبُوَّةِ مِنْ وُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ مَافِيْهِمَا مِنَ التَّحَدِّيْ وَالتَّحْرِيْضِ عَلَى الْجِدِّ وَبَذْلِ الْوُسْعِ فِي الْمُعَارَضَةِ بِالتَّقْرِيْعِ وَالتَّهْدِيْدِ وَتَعْلِيْقِ الْوَعِيْدِ عَلَى عَدَمِ الْاِتْيَانِ بِمَايُعَارِضُ أَقْصَرَسُوْرَةٍ مِنْ سُوَرِ الْقُرْآنِ الْعَزِيْزِ. (5) ثُمَّ اِنَّهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَاشْتِهَارِهِمْ بِالْفَصَاحَةِ وَتَهَالُكِهِمْ عَلَى الْمُضَادَةِ لَمْ يَتَصَدَّوْا لِلْمُعَارَضَةِ وَالْتَجَاوْا اِلٰى جِلَاءِ الْوَطَنِ وَبَذْلِ الْمُهَجِ. (6) وَالثَّانِيْ اَنَّهُمَا تَتَضَمَّنَانِ الْاِخْبَارَ عَنِ الْغَيْبِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ (7) فَاِنَّهُمْ لَوْعَارَضُوْهُ بِشَيْئٍ لَامْتَنَعَ خِفَاؤُهُ سِيَّمَاوَالطَّاعِنُوْنَ فِيْهِ اَكْثَرُ مِنَ الذَّابِّيْنَ عَنْهُ فِيْ كُلِّ عَصْرٍ. (8) وَالثَّالِثُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْشَكَّ فِيْ اَمْرِهٖ لَمَادَعَاهُمْ اِلَى الْمُعَارَضَةِ بِهٰذِهِ الْمُبَالَغَةِ مَخَافَةَ اَنْ يُعَارَضَ فَتَدْحَضَ حُجَّتُهٗ (9) وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى: "اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" دَلَّ عَلٰى اَنَّ النَّارَمَخْلُوْقَةٌ مُعَدَّةٌ اَلْآنَ لَهُمْ.

ترجمہ:۔[تیار کی گئی ہے کفار کے لئے] یعنی تیار کی گئی ہے ان کے لئے اور بنائی گئی ہے ان کے لئے سامان عذاب کا، اور پڑھا گیا ہے "اُعْتِدَتْ" ماخوذ ہے "عِتَاد" سے جو بمعنیٰ "عُدَّةٌ" ہے اور جملہ مستانفہ ہے یا حال ہے "قد" کی تقدیر کے ساتھ "النار" سے، نہ کہ اس ضمیر سے جو "وَقُوْدُهَا" میں ہے، اگرچہ بنائے تو اس کو مصدر، بوجہ فاصلہ کے ان دونوں [illegible] دو آیتوں میں وہ بات ہے جو دلالت کرتی ہے نبوت پر کئی وجوہ سے، پہلی یہ کہ ان دونوں میں چیلنج ہے اور ابھارنا ہے کوشش اور طاقت خرچ کرنے پر مقابلہ کرنے میں زجر اور توبیخ کے ذریعہ، اور تعلیق وعید ہے وہ چیز نہ لانے پر جو مقابلہ کر سکے چھوٹی سورت کی قرآن کی سورتوں میں سے، پھر وہ باوجود ان کی کثرت کے، اور فصاحت کے ساتھ مشہور ہونے کے اور ان کا خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے مقابلے میں نہیں [illegible] کے، اور مجبور ہوئے جلا وطنی اور جان دینے پر۔ اور دوسری (وجہ یہ) کہ یہ دو آیتیں متضمن ہیں غیب سے خبر دینے پر جو واقع کے مطابق ہے، کیونکہ اگر وہ اس کا معارضہ کر لیتے کسی شی کے ساتھ تو ممتنع تھا اس کا مخفی ہونا عادۃً خاص کر جبکہ طعن کرنے قرآن مجید میں زیادہ رہے ہیں دفاع کرنے والوں سے ہر زمانے میں۔ اور تیسری (وجہ یہ) کہ نبی ﷺ کو اگر شک ہوتا اپنے معاملے میں تو نہ بلاتے ان کو معارضہ کے لئے اس مبالغہ کے ساتھ اس خوف سے کہ کہیں اس کا مقابلہ نہ ہو جائے پس ٹوٹ جاتی آپ ﷺ کی حجت۔ اور باری تعالیٰ کا قول "اُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ" دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ جہنم پیدا کر دی گئی ہے اور تیار کی گئی ہے ابھی ان کے لئے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اُعِدَّتْ" کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر اس جملہ کی ترکیبی حیثیت بیان کی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ ان دو آیتوں میں محمد ﷺ کی نبوت پر تین طرح سے دلالت پائی جاتی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "اُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ" جمہور کے مسلک کے مطابق فی الحال جہنم کی تخلیق پر دلالت کرتا ہے۔

(1) "هُیِّئَتْ" سے "اُعِدَّتْ" کا معنی بیان کیا ہے کہ "اُعِدَّتْ" بمعنی تیار کی گئی اور مہیا کی گئی ہے اور کفار کے عذاب کے لئے سامان بنائی گئی ہے۔ "عُدَّةٌ" اصل میں اس سامان کو کہتے ہیں جو حوادثات کے وقت کام آئے خواہ مال ہو یا اسلحہ وغیرہ ہو۔ ایک قراۃ میں "اُعِدَّتْ" کی بجائے "اُعْتِدَتْ" ہے "عِتَاد" سے ماخوذ ہے بمعنیٰ "عُدَّةٌ" (بمعنی سامان) ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ (ا) کہ یہ جملہ مستانفہ ہے جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اتنی شدید آگ کن کے لئے تیار کی گئی ہے؟ جواب دیا کہ کفار کے لئے تیار کی گئی ہے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ بتوں کو شریک ٹھہرایا اور ان کی عبادت کی اس لئے وہ اس کے مستحق ہیں کہ اپنے معبودوں کے ساتھ آگ کے لئے ایندھن بنائے جائیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ "اَلنَّار" سے حال ہے، اور قاعدہ ہے کہ فعل ماضی جب حال واقع ہو تو اس سے پہلے لفظ "قَدْ" کا لفظوں میں ہونا یا مقدر کا ہونا ضروری ہے۔ یہاں "قَدْ" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہے "قَدْ اُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ"۔

(3) باقی یہ جائز نہیں کہ یہ "وَقُوْدُهَا" کی ہا ضمیر سے حال بنے اگرچہ "وَقُوْد" مصدر اور ہا ضمیر اس کا معنیٰ فاعل ہو صورۃً مضاف الیہ ہو۔ یعنی "وَقُوْد" کو مصدر قرار دینے کی صورت میں ہا ضمیر معنیٰ فاعل ہے جس کا ذوالحال بننا صحیح ہے۔ مگر پھر بھی یہ جملہ اس

ضمیر سے حال نہیں بن سکتا کیونکہ ''وَقُوْدُهَا'' مبتدا ہے اور ''النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ'' خبر ہے، تو حال اور ذوالحال کے درمیان یہ خبر فاصل ہوگی حالانکہ حال اور ذوالحال کے درمیان فاصل کا آنا جائز نہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان دو آیتوں (وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا الی فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا الخ) میں نبی ﷺ کی نبوت پر کئی طرح سے دلالت پائی جاتی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے تین دلائل ذکر کئے ہیں (۱) ان دو آیتوں میں تمام کفار کو چیلنج کیا ہے ''فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ'' کے ساتھ کہ اس جیسی کوئی سورت پیش کرلو، پھر ''وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ'' سے ان کو ابھارا ہے کہ اس مقابلہ میں اپنی پوری طاقت خرچ کرلو اور اپنے تمام معاونین کو اس مقابلہ کے لئے بلالو، پھر ''اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ'' سے ان کی طرف نسبت کذب کر کے ان کو ڈانٹا ہے۔ پھر ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا الخ'' سے ان کو دھمکی دی ہے اور قرآن مجید کی مختصری سورت کا مثل نہ لانے پر وعید کو معلق کردیا ہے۔ یہ امور ایسے ہیں کہ ان کو قرآن مجید کا مقابلہ کرنے پر مجبور کرتے ہیں مگر پھر بھی انہوں نے مقابلہ نہیں کیا بلکہ اپنے وطن کو چھوڑنے پر تیار ہوگئے اور مسلمانوں کے ساتھ لڑائیاں لڑ کر اپنی جانوں کو فنا کرنے کے لئے تیار ہوگئے، تو یہ دلیل ہے کہ قرآن مجید معجز ہے کسی بشر کی قدرت سے باہر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا شخص جو اللہ کا یہ کلام انسانیت کے سامنے پیش کر رہے ہیں نبی ہوں گے۔

(5) قاضی صاحبؒ نے درمیان میں ایک دو سوالوں کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ شاید اس وقت قرآن مجید کا مقابلہ کرنے والوں کی تعداد کم ہو اسلئے وہ مقابلہ نہ کرسکے، یا یہ کہ شاید وہ کچھ مخصوص لوگ تھے جن میں صفت فصاحت مفقود تھی اس لئے مقابلہ نہ کرسکے اور یا انہوں نے مقابلہ کا قصد نہ کیا ہوگا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ قرآن مجید کا مقابلہ کرنے والے اس وقت قلیل نہیں کثیر تھے۔ اور فصاحت بلاغت کے ساتھ بھی مشہور تھے۔ اور قرآن مجید کا مقابلہ کرنے کے لئے تو وہ خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے لئے تیار تھے مگر پھر بھی تیار نہ ہوئے لہذا یہ قرآن مجید کے معجز ہونے کی علامت ہے اور معجز کلام پیغمبر ہی پیش کرسکتا ہے اس لئے یہ نبی ﷺ کی نبوت کی دلیل ہے۔

(6) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ دو آیتیں غیب کی باتوں پر مشتمل ہیں مثلاً پہلی آیت میں کفار کو قرآن کا مثل لانے کا چیلنج دیا ہے جس سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ یہ کلام معجز ہے یہ لوگ اس کا مثل نہیں پیش کرسکتے ہیں، اور دوسری آیت میں ''وَلَنْ تَفْعَلُوْا'' میں غیب کی خبر پائی جاتی ہے کہ یہ لوگ قرآن مجید کا مثل پیش نہیں کرسکتے، اور ہوا بھی اسی طرح کہ وہ مثل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ اور غیب کی باتیں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں بتا سکتا اس لئے یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کرنے والا پیغمبر ہوتا ہے اس لئے یہ پیغمبر کی نبوت کی دلیل ہے۔

(7) باقی یہ سوال کہ یہ کیسا معلوم ہوا کہ غیب کی یہ باتیں پھر سچ ثابت ہوئیں یعنی یہ کیسا معلوم ہوا کہ کفار نے قرآن مجید کا مثل پیش نہیں کیا، ہوسکتا ہے کہ مثل پیش کیا ہو مگر ہم تک نہ پہنچا ہو؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ اگر یہ باتیں سچ ثابت نہ ہوتیں تو عادةً ان کا جہاں والوں پر مخفی رہنا ممنوع ہے خاص کر جب کہ قرآن مجید پر اعتراض کرنے والے ہر زمانے میں زیادہ اور دفاع کرنے والے

رہے ہیں تو اگر یہ باتیں سچ ثابت نہ ہوتیں تو جہاں والوں پر ان کا جھوٹ ہونا مخفی نہ رہتا۔

(8) تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر نبی ﷺ کو اپنے معاملہ (نبوت اور قرآن کے کلام اللہ ہونے) میں شک ہوتا تو وہ اس مبالغے کے ساتھ کفار کو چیلنج نہ کرتے اس خوف سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کفار اس کا مثل پیش کر دیں ... ہو جائے۔ لیکن جب نبی ﷺ نے پورے عزم کے ساتھ ان کو چیلنج کیا اور ہر طرح سے ان کو مثل لانے پر ابھارا ... کہ آپ ﷺ دعوی نبوت میں سچے ہیں۔

(9) جمہور اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ جنت اور جہنم کی تخلیق فی الحال کی گئی ہے، ان کے اس دعوے پر ... ہیں، ان میں سے ایک دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ" ہے کہ کفار کے لئے جہنم تیار کی گئی ہے۔ اسی طرح جنت کے بارے میں ارشاد ہے "اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ" [آل عمران:۱۳۳] (جنت تیار کی گئی ہے متقین کے لئے) معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ فی الحال جنت اور جہنم کی تخلیق نہیں ہوئی ہے بلکہ قیامت کے دن ان کے اہل کی موجودگی میں ان کی تخلیق کی جائے گی۔

﴿وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ﴾ (1) عَطْفٌ عَلَى الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ وَالْمَقْصُوْدُ عَطْفُ حَالِ مَنْ آمَنَ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيْمِ وَوَصْفِ ثَوَابِهِ عَلٰى حَالِ مَنْ كَفَرَ بِهِ وَكَيْفِيَّةِ عِقَابِهِ عَلٰى مَاجَرَتْ بِهِ الْعَادَةُ الْاِلٰهِيَّةُ مِنْ اَنْ يَشْفَعَ التَّرْغِيْبَ بِالتَّرْهِيْبِ تَنْشِيْطاً لِاِكْتِسَابِ مَايُنْجِيْ وَتَثْبِيْطاً عَنْ اِقْتِرَافِ مَايُرْدِيْ، لَاعَطْفُ الْفِعْلِ نَفْسِهِ حَتّٰى يَجِبَ اَنْ يُطْلَبَ لَهُ مَايُشَاكِلُهُ مِنْ اَمْرٍ اَوْ نَهْيٍ فَيُعْطَفُ عَلَيْهِ، (2) اَوْ عَلٰى فَاتَّقُوْا لِاَنَّهُمْ اِذَا لَمْ يَاْتُوْا بِمَا يُعَارِضُهُ بَعْدَ التَّحَدِّيْ ظَهَرَ اِعْجَازُهُ وَاِذَا ظَهَرَ ذٰلِكَ فَمَنْ كَفَرَ بِهِ اِسْتَوْجَبَ الْعِقَابَ وَمَنْ آمَنَ بِهِ اِسْتَحَقَّ الثَّوَابَ، ذٰلِكَ يَسْتَدْعِيْ اَنْ يُخَوِّفَ هٰؤُلَاءِ وَيُبَشِّرَ هٰؤُلَاءِ. (3) وَاِنَّمَا اَمَرَ الرَّسُوْلَ ﷺ اَوْ عَالِمَ كُلِّ عَصْرٍ اَوْ كُلَّ اَحَدٍ يَقْدِرُ عَلَى الْبِشَارَةِ بِاَنْ يُبَشِّرَهُمْ، وَلَمْ يُخَاطِبْهُمْ بِالْبِشَارَةِ كَمَا خَاطَبَ الْكَفَرَةَ تَفْخِيْماً لِشَاْنِهِمْ وَاِيْذَاناً بِاَنَّهُمْ اَحِقَّاءُ بِاَنْ يُبَشَّرُوْا وَيُهَنَّؤُوْا بِمَا اُعِدَّ لَهُمْ. (4) وَقُرِئَ وَبُشِّرَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ عَطْفاً عَلٰى اُعِدَّتْ فَيَكُوْنُ اِسْتِئْنَافاً.

ترجمہ:۔[اور بشارت دو ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور نیک اعمال کئے کہ ان کے لئے جنتیں ہیں] یہ عطف ہے سابقہ جملہ پر اور مقصود ان لوگوں کے حال کو عطف کرنا ہے جو ایمان لائے ہیں قرآن عظیم پر اور ان کے ثواب کی صفت (کا عطف کرنا ہے) اس شخص کے حال پر جس نے انکار کیا اس کا، اور کیفیت اس کے عقاب کی، جیسا کہ جاری ہے اس کے مطابق باری تعالیٰ کی عادت کہ وہ ملا دیتے ہیں ترغیب کو ترہیب کے ساتھ نشاط پیدا کرنے کے لئے ان چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے جو نجات دیتی ہیں اور روکنے کے لئے ان چیزوں کے ارتکاب سے جو ہلاکت میں ڈالتی ہیں۔ نہ کہ بنفسہ فعل کا عطف حتی کہ واجب ہو کہ طلب کیا جائے اس کے لئے وہ چیز جو اس کی ہم شکل ہو یعنی امر یا نہی پس عطف کیا جائے اس پر۔ یا (یہ عطف ہے) "فَاتَّقُوْا" پر کیونکہ وہ جب نہ لا سکے وہ چیز جو معارضہ کر سکے قرآن کا چیلنج دینے کے بعد تو ظاہر ہوا اس کا اعجاز، اور جب ظاہر ہوا یہ تو جس نے کفر کیا اس کے ساتھ تو وہ مستحق ہوا عذاب کا اور جس نے ایمان

لایا اس پر تو وہ مستحق ہوا ثواب کا، اور یہ تقاضا کرتا ہے کہ ڈرایا جائے وہ، اور خوشخبری دی جائے ان کو۔ اور حکم کیا حضور ﷺ کو ... یا
عالم کو یا ہر اس شخص کو جو قادر ہو بشارت دینے پر کہ خوشخبری دے ان کو۔ اور مخاطب نہیں بنایا ان کو بشارت کے ساتھ جیسا کہ مخاطب
بنایا کفار کو ان کی عظمت شان کے لئے اور یہ بتانے کے لئے کہ وہ حقدار ہیں کہ ان کو خوشخبری دی جائے اور مبارک باد دی جائے ان فتوح
پر جو ان کے لئے تیار کی گئی ہیں۔ اور پڑھا گیا ''وبُشِّر'' مبنی للمفعول عطف کرتے ہوئے ''اُعِدَّتْ'' پر، پس یہ استیناف ہوگا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس آیت مبارکہ کا ماقبل کے ساتھ نحوی رابطہ بیان کیا ہے۔ پھر دو سوال اور ان کے جوابات کو ذکر کیا ہے۔ پھر ایک شاذ قراءۃ کو ذکر کیا ہے۔

ف:۔ ماقبل میں باری تعالیٰ نے توحید اور رسالت کے دلائل ذکر فرمائے تھے، ان آیتوں میں اسلام کے تیسرے اہم عقیدے معاد کو ذکر فرمایا ہے، جس کے چند دلائل امام رازیؒ نے تفسیر کبیر جلد ۱ صفحہ ۱۲۲ تا ۱۲۶ میں بیان فرمائے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ اس کا عطف ماقبل جملہ پر ہے۔ مگر ماقبل جملہ سے وہ پورا کلام مراد ہے جو کفار کے بارے میں وارد ہے یعنی ''اِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ'' سے لے کر ''اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ'' تک۔ اور معطوف سے مؤمنوں کے بارے میں جو کلام وارد ہے وہ مکمل مراد ہے یعنی ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' سے ''وَھُمْ فِیْھَا خٰلِدُوْنَ'' تک۔ لہٰذا یہ عطف القصہ علی القصہ ہے یعنی چند ایسے جملے جو ایک غرض کے لئے ذکر ہوں ایسے ہی چند دوسرے جملوں پر عطف کرنے کو عطف القصہ علی القصہ کہتے ہیں۔ مقصود جن لوگوں نے قرآن پر ایمان لایا ہے ان کے حال اور ان کے وصفِ ثواب کو عطف کرنا ہے ان لوگوں کے حال اور وصف عقاب پر جو قرآن کے منکر ہیں۔ عطف القصہ علی القصہ میں دونوں قصوں میں مناسبت تلاش کی جاتی ہے، یہاں دونوں قصوں میں نسبت تضاد ہے کیونکہ معطوف علیہ جملہ میں منکرین قرآن اور ان کی کیفیت عذاب کا بیان ہے اور معطوفہ جملہ میں قرآن کو ماننے والوں اور ان کے ثواب کا بیان ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کی کلام قرآن مجید میں یہ عادت جاری رہی ہے کہ ترغیب اور ترہیب کو ملا کر ذکر کرتے ہیں، تاکہ نجات دینے والی چیزوں کو حاصل کرنے پر ابھار دے اور ہلاک کرنے والی چیزوں کے ارتکاب کرنے سے روک دے۔

اور یہ عطف الفعل علی الفعل (مراد عطف جملہ علی الجملہ) کے قبیل سے نہیں کہ ہم معطوفہ جملہ ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' کی مناسبت کے لئے معطوف علیہ میں بھی اَمر یا نہی کو تلاش کریں۔

(2)۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' کا عطف ''فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ الخ'' پر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ''فَاتَّقُوا النَّارَ الخ'' تو شرط (فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا) کی جزاء ہے تو اگر ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' کو ''فَاتَّقُوا النَّارَ الخ'' پر عطف کرو گے تو بواسطہ عطف یہ جملہ (وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ) بھی جزاء بن جائے گا، تقدیری عبارت ہوگی ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوْا''۔ ظاہر ہے کہ ''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا'' اور ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ آمَنُوا الخ'' میں کوئی اس طرح کی مناسبت نہیں پائی جاتی ہے جو مناسبت شرط اور جزاء میں ہوتی ہے۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ماقبل میں ان کو چیلنج کرنے کے بعد جب وہ قرآن مجید کا مثل نہ لا سکے تو قرآن مجید کا اعجاز ثابت ہوا۔اب لوگوں کی دو قسمیں ہوگئیں ایک وہ جنہوں نے ثبوت اعجاز کے باوجود قرآن مجید کا انکار کیا، وہ تو مستحق سزا ٹھہرے۔اور دوسری قسم وہ ہیں جنہوں نے قرآن مجید پر ایمان لے آیا۔پہلی قسم کا انکار مقتضی ہے کہ ان کو ڈرایا جائے اور مؤمنوں کا ایمان مقتضی ہے کہ ان کو خوشخبری دی جائے ،اس طرح کفار کو ڈرانا اور مسلمانوں کو خوشخبری دینا دونوں اس شرط پر مرتب ہیں اور ظہور اعجاز جس طرح کہ تکذیب کرنے والوں کے عذاب کو مستلزم ہے اسی طرح ایمان لانے والوں کے ثواب کو بھی مستلزم ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ جب ''وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ آمَنُوا الخ '' کا عطف ''فَاتَّقُوا'' پر ہے تو تقابل کا تقاضا یہ تھا کہ جیسا کہ وہاں کفار کو براہ راست مخاطب کر کے کہا کہ: ''فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاس وَالْحِجَارَة ''۔اسی طرح یہاں بھی مسلمانوں کو براہ راست مخاطب کر کے کہتے ''فَاسْتَبْشِرُوْا کہ خوش ہوجاؤ'' حالانکہ یہاں براہ راست خطاب نہیں بلکہ پیغمبر ﷺ سے یا ہر زمانے کے عالم یا کسی بھی خوشخبری دینے پر قدرت رکھنے والے سے کہا جا رہا ہے کہ مؤمنوں کو خوشخبری دو۔دونوں موقعوں کے خطاب میں یہ فرق کیوں ہے؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ مسلمانوں کو براہ راست خطاب نہ کرنے میں ان کی عظمت شان کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ ایسے معظم لوگ ہیں کہ ان کو دوسرے خوشخبری پہنچاتے ہیں اور ان کے استحقاق کو ظاہر کرنا ہے کہ مسلمان اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کو کوئی خوشخبری اور مبارکبا د دے اس شی کی جو ان کے لئے اللہ تعالیٰ نے قیامت میں تیار کی ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک دوسری قراۃ میں ''وَبُشِّرَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا '' ہے یعنی ''بُشِّرَ'' فعل مجہول ہے اور معطوف ہے ''أُعِدَّتْ '' پر۔اس صورت میں ''أُعِدَّتْ '' جملہ مستانفہ ہوگا۔''اَلنَّار '' سے حال ہونا اس صورت میں جائز نہیں ورنہ تو پھر بواسطہ عطف ''وَبُشِّر '' بھی ''اَلنَّار '' سے حال ہو جائے گا حالانکہ یہ جائز نہیں کیونکہ ''وَبُشِّرَ '' کے مضمون سے ''اَلنَّار '' کی ہیئت کو بیان کرنا ممکن نہیں۔

(1) وَالْبِشَارَةُ الْخَبَرُ السَّارُّ فَاِنَّهُ يُظْهِرُ اَثَرَ السُّرُوْرِ فِيْ الْبَشَرَةِ وَلِذَالِكَ قَالَ الْفُقَهَاءُ الْبِشَارَةُ هِيَ الْخَبَرُ الْاَوَّلُ حَتّٰى لَوْقَالَ الرَّجُلُ لِعَبِيْدِهِ: مَنْ بَشَّرَنِيْ بِقُدُوْمِ وَلَدِيْ فَهُوَ حُرٌّ، فَاَخْبَرُوْهُ فُرَادٰى عَتَقَ اَوَّلُهُمْ، وَلَوْقَالَ: مَنْ اَخْبَرَنِيْ، عَتَقُوْا جَمِيْعاً. (2) وَاَمَّا قَوْلُهُ تَعَالٰى: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ" فَعَلَى التَّهَكُّمِ اَوْعَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهِ: "تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ" (3) وَالصَّالِحَاتُ جَمْعُ صَالِحَةٍ وَهِيَ مِنَ الصِّفَاتِ الْغَالِبَةِ الَّتِيْ تَجْرِيْ مَجْرَى الْاَسْمَاءِ كَالْحَسَنَةِ. قَالَ الْحُطَيْئَةُ: كَيْفَ الْهِجَاءُ وَمَاتَنْفَكُّ صَالِحَةٌ: مِنْ آلِ لَامٍ بِظَهْرِ الْغَيْبِ تَاْتِيْنِيْ. (4) وَهِيَ مِنَ الْاَعْمَالِ مَاسَوَّغَهُ الشَّرْعُ وَحَسَّنَهُ وَتَانِيْثُهَا عَلٰى تَاوِيْلِ الْخَصْلَةِ اَوِالْخَلَّةِ (5) وَاللَّامُ فِيْهَا لِلْجِنْسِ، (6) وَعَطْفُ الْعَمَلِ عَلَى الْاِيْمَانِ مُرَتِّباً لِلْحُكْمِ عَلَيْهِمَا اِشْعَارًا بِاَنَّ السَّبَبَ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ هٰذِهِ الْبِشَارَةِ مَجْمُوْعُ الْاَمْرَيْنِ وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ فَاِنَّ الْاِيْمَانَ الَّذِيْ هُوَعِبَارَةٌ عَنِ التَّحْقِيْقِ وَالتَّصْدِيْقِ اُسٌّ وَالْعَمَلَ الصَّالِحَ كَالْبِنَاءِ عَلَيْهِ وَلَاغَنَاءَ بِاُسٍّ لَابِنَاءَ عَلَيْهِ، وَلِذَالِكَ قَلَّمَا ذُكِرَا مُتَفَرِّدَيْنِ. (7) وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنْ مُسَمَّى الْاِيْمَانِ اِذِالْاَصْلُ اَنَّ الشَّيْئَ لَايُعْطَفُ عَلٰى نَفْسِهِ وَلَاعَلٰى مَاهُوَ دَاخِلٌ فِيْهِ، (8) اَنَّ لَهُمْ مَنْصُوْبٌ بِنَزْعِ الْخَافِضِ وَاِفْضَاءِ الْفِعْلِ اِلَيْهِ اَوْمَجْرُوْرٌ بِاِضْمَارِهِ مِثْلُ: اَللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ.

ترجمہ:۔اور ''بشارت'' خوش کرنے والی خبر ہے کیونکہ ایسی خبر ظاہر کرلیتی ہے خوشی کا اثر چہرے میں اور اسی وجہ سے کہا ہے فقہاء نے کہ ''بشارت'' پہلی خبر ہے، حتی کہ اگر کسی آدمی نے کہا اپنے غلاموں سے ''من بشّرنی بقدوم ولدی فھو حرٌّ'' پس خبر دی انہوں نے الگ الگ، تو آزاد ہوگا ان میں اول۔ اور اگر کہا ''من اخبرنی الخ'' تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور بہر حال باری تعالیٰ کا قول ''فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ'' تو وہ بناء ہے مذاق اڑانے پر، یا شاعر کے قول ''تحيّةُ بينهم ضربٌ وجيعٌ'' کے طریقہ پر۔ اور ''صالحات'' جمع ہے ''صَالِحَةٌ'' کی اور وہ ان صفاتِ غالبہ میں سے ہے جو قائم مقام ہوتی ہیں اسماء کی جیسے ''حسنة''، حطیہ شاعر نے کہا ''كَيْفَ الْهِجَاءُ وَمَاتَنْفَكُّ صَالِحَةٌ:: مِنْ آلِ لَامٍ بِظَهْرِ الْغَيْبِ تَأْتِيْنِيْ''۔ اور صالحات اعمال کو کہتے ہیں جن کو جائز قرار دیا ہو شریعت نے اور مستحسن قرار دیا ہو۔ اور اس کی تانیث بتاویل ''خصلت'' یا ''خلّة'' ہونے کی بناء پر ہے۔ اور الف لام اس میں جنس کا ہے۔ اور عطف کرنا عمل کو ایمان پر پھر مرتب کرتے ہوئے حکم ان دونوں پر، یہ بتانے کے لئے کہ سبب اس بشارت کے استحقاق کا دونوں امروں کا مجموعہ ہے اور جمع ہونا ہے ان دونوں وصفوں کا، کیونکہ وہ ایمان جو عبارت ہے تحقیق اور تصدیق سے بنیاد ہے اور عمل صالح عمارت کی طرح ہے اس پر، اور نہیں ہے فائدہ اس بنیاد میں جس پر عمارت نہ ہو، اور اسی وجہ سے بہت کم ذکر کیا ہے ان دونوں کو الگ الگ۔ اور اس میں دلیل ہے اس بات پر کہ وہ خارج ہیں نفس ایمان سے کیونکہ اصل یہ ہے کہ شئی عطف نہیں ہوتی اپنی ذات پر اور نہ اس پر جو داخل ہو اس میں۔ ''اَنَّ لَهُمْ'' منصوب ہے حرفِ جار ہٹانے کی وجہ سے اور فعل کو (براہ راست) متعدی کرنے کی وجہ سے اس کی طرف، یا مجرور ہے حرفِ جار مقدر ہونے کی وجہ سے جیسے ''اَللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ''۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''بِشَارَتٌ'' کی تفسیر کی ہے۔ پھر ایک سوال کے دو جواب دئے ہیں۔ پھر ''اَلصَّالِحَات'' کا معنی اور مصداق اور اس کے الف لام کی تحقیق کی ہے۔ پھر ''آمَنُوْا'' پر ''عَمِلُوْا الصَّالِحَات'' کو عطف کرنے کا فائدہ بیان کیا ہے، اور ایمان و عمل صالح میں مغائرت ثابت کی ہے۔ پھر ''اَنَّ لَهُمْ'' کا اعراب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''بِشَارَتٌ'' اس خوش کن خبر کو کہتے ہیں جس میں سرور کا اثر چہرے پر ظاہر ہو۔ اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ بشارت پہلی خوش کن خبر کو کہتے ہیں حتی کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلاموں سے کہا: ''مَنْ بَشَّرَنِيْ بِقُدُوْمِ وَلَدِيْ فَهُوَ حُرٌّ'' (جس نے مجھے میرے بیٹے کے آنے کی خوشخبری دی وہ آزاد ہے) اب غلاموں نے الگ الگ اس کے بیٹے کے آنے کی خبر دی تو جس نے سب سے پہلے خبر دی وہی آزاد ہوگا کیونکہ اس کی خبر وہ پہلی خوش کن خبر ہے جس سے سرور کا اثر مولیٰ کے چہرے پر ظاہر ہوا۔ دوسرے غلاموں نے بعد میں جو خبر دی ہے ان کی خبر چونکہ پہلی خبر نہیں اس لئے وہ آزاد نہ ہوں گے۔ اور اگر مولیٰ نے ''بَشَّرَنِيْ'' کی بجائے ''اَخْبَرَنِيْ'' کہا پھر غلاموں نے الگ الگ خبر دی تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ''اَخْبَرَنِيْ'' میں یہ شرط نہیں کہ پہلی خبر ہو۔

(2) سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بشارت پہلی خوش کرنے والی خبر کو کہتے ہیں حالانکہ کلام اللہ شریف میں ''فبشّرھم بعذاب

الیم" [آل عمران:۲۱] (پس ان کو دردناک عذاب کی "خوشخبری" سناؤ) وارد ہے [illegible]
خبر نہیں پھر اس کے بارے میں "بشّر" کیسا کہا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دو جواب دیے ہیں (۱) [illegible]
اڑانے کے طور پر کفار کے دردناک عذاب کے بارے میں "بشّر" کہا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بشارت کی دو قسمیں بنائی گئی ہیں، ایک بشارت متعارفہ [illegible] بشارت غیر متعارفہ یعنی غمگین کرنے والی خبر۔ یہاں لفظِ بشارت کو اس دوسری قسم میں استعمال کیا ہے جیسا کہ ایک شاعر نے [illegible] دو قسمیں بنائی ہیں۔ ایک متعارف، یعنی تعظیم کے قصد سے سلام کرنا۔ اور دوسرا غیر متعارف، غیر متعارف سلام سے [illegible] ملاقات میں دردناک ضرب ہے۔ پھر اپنے قول "تَحِيَّةُ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ" (سلام ان کے درمیان میں دردناک ضرب ہے) میں تحیہ لفظ کو اس دوسری قسم میں استعمال کیا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "صَالِحَات" جمع ہے "صَالِحَةٌ" کی۔ اصل میں تو یہ صفت ہے مگر اب اس پر اسمیت کا غلبہ آیا ہے۔ اور اسم جامد کی طرح اب یہ موصوف کے بغیر استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ "حَسَنَةٌ" پر اسمیت کا غلبہ آیا ہے اب یہ موصوف کے بغیر استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ حطیئہ شاعر نے اپنے شعر میں صالحات کو بغیر موصوف کے اسی معنی میں استعمال کیا ہے: شعر: "كَيْفَ الْهِجَاءُ وَمَا تَنْفَكُّ صَالِحَةٌ: مِنْ آلِ لَامٍ بِظَهْرِ الْغَيْبِ تَأْتِيْنِيْ" (کس طرح ہجو ہو سکتی ہے حالانکہ جدا نہیں ہوتی کوئی نہ کوئی نیکی آل لام کی طرف سے میری غیر موجودگی میں جو مجھ تک پہنچتی رہتی ہے)۔ اس شعر میں "صَالِحَةٌ" اسی معنی (بمعنی نیکی) میں استعمال کیا گیا ہے۔

۔ حطیئہ بمعنی ٹھنگنا، کوتاہ قد۔ یہ ایک چھوٹے قد کا شاعر گذرا ہے۔ منقول ہے کہ نعمان ابن منذر کے پاس بنو اللام کا ایک وفد آیا جن میں اوس بن حارثہ بھی تھے جو بڑے سخی آدمی تھے۔ نعمان نے ان سے کہا کہ تم کل میرے پاس آئیں میں تم میں سے جو معزز ہوگا اس کو شاہی جوڑا دوں گا، کل کے دن وفد کے باقی لوگ حاضر ہوئے مگر اوس اس خیال سے حاضر نہ ہوا کہ اگر معزز شخص سے میرے سوا کوئی مراد ہے تو میرے لئے بہتر یہ ہے کہ میں حاضر نہ ہو جاؤں اور اگر میں مراد ہوں تو مجھے ضرور بلایا جائے گا۔ نعمان نے جب دیکھا کہ وفد میں اوس بن حارثہ نہیں تو قاصد بھیجا کہ اوس کو بلالو۔ چنانچہ اوس آیا اور نعمان نے شاہی جوڑے سے نوازا۔ جس پر اکابر عرب اوس کے ساتھ حسد کرنے لگے اور حطیئہ سے کہا کہ اشعار میں اوس کی ہجو کرلو ہم تمہیں تین سو اونٹ دیں گے۔ حطیئہ نے ہجو کی بجائے اوس کی تعریف میں مذکورہ بالا شعر پڑھا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اَلصّٰلِحَات" وہ اعمال ہیں جن کو شریعت نے جائز اور مستحسن قرار دیا ہو۔ "حسنہ" کی قید سے مباح سے احتراز کیا کیونکہ مباح جائز ہے مستحسن نہیں۔ اور "صَالِحَةٌ" مؤنث اس بناء پر ہے کہ غلبۂ اسمیت سے پہلے اس کا موصوف "اَلْخَصْلَةُ" یا "اَلْخَلَّةُ" ہے جو کہ مؤنث ہے اس لئے "صَالِحَةٌ" بھی مؤنث ہے۔ پھر غلبۂ اسمیت کے بعد بھی اس

"اَلْخِصَالُ الصَّالِحَاتُ" ہے
کو مؤنث برقرار رکھا۔ اور "اَلصَّالِحَات" اصل میں "اَلْخِصَالُ الصَّالِحَاتُ" ہے

(5) اور "اَلصَّالِحَات" کا الف لام جنس کا ہے مراد تمام وہ چیزیں ہیں جن پر لفظ "صَالِحَات" کا اطلاق ہوتا ہے۔ استغراق معنی اس لئے کیا کہ ماقبل میں گذر چکا کہ جمع معرف باللام سے اگر معہود افراد مراد نہ ہوں تو اسے استغراق پر محمول کیا جائے گا۔

(6) باری تعالیٰ نے "آمَنُوْا" پر "عَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ" کو واؤ کے ذریعہ عطف کیا، پھر حکم کیا کہ ان کے لئے جنات ہیں جس سے اشارہ کیا کہ استحقاق بشارت (جنت کی بشارت) کا سبب ان دونوں اُمور (ایمان اور عمل صالح) کا مجموعہ ہے کیونکہ جو حکم کسی وصف پر مرتب ہو وہ وصف اس حکم کے لئے علت ہوتا ہے یہاں ایمان اور عمل صالح پر جنتی ہونے کو مرتب کیا ہے اس لئے جنتی ہونے کا سبب ایمان اور عمل صالح کا مجموعہ ہے۔ پس ایمان جو تحقیق اور تصدیق سے عبارت ہے بمنزلۂ بنیاد کے ہے اور عمل صالح اس بنیاد پر تعمیر کی طرح ہے۔ ظاہر ہے کہ جس بنیاد پر تعمیر نہ ہو اس سے سردی، گرمی میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اسی وجہ سے ایمان اور عمل صالح دونوں کو ہمیشہ یکجا ذکر کیا جاتا ہے، بہت کم ان کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے۔

ف:۔ قاضی صاحبؒ کی ظاہری عبارت "وَلَاغَنَاءَ بِأْسٍ لَابِنَاءَ عَلَيْهِ" سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال صالحہ کے بغیر صرف ایمان نجات کے لئے کافی نہیں حالانکہ یہ اہل سنت کا مذہب نہیں کماقاله شیخ زاده (شیخ زادہ: ۱/۴۱۸)

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "عَمِلُوْا الصَّالِحَات" کو "آمَنُوْا" پر عطف کرنے سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اعمال صالحہ حقیقت ایمان سے خارج ہیں نہ عین ایمان ہیں اور نہ جزء ایمان۔ کیونکہ شی نہ اپنی ذات پر عطف ہوتی ہے اور نہ اپنے کل (جس کا یہ جزء ہے اور اس میں داخل ہے) پر عطف ہوتی ہے۔ لہذا یہ حجت ہے ان لوگوں پر جو ایمان کو تین چیزوں کا (تصدیق بالقلب، اقرار باللسان، اور عمل بالارکان) مجموعہ سمجھتے ہیں۔

(8) "اَنَّ لَهُمْ" کے اعراب کے بارے میں اختلاف ہے۔ سیبویہ اور فراء کے نزدیک منصوب بنزع الخافض ہے یعنی اصل میں "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ .... بِاَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ" ہے پھر باء کو حذف کر دیا اور "بَشِّرْ" فعل کو براہ راست اس کی طرف متعدی کر دیا جس کو حذف والایصال کہتے ہیں۔ خلیل اور کسائی کے نزدیک باء جارہ مقدرہ کی وجہ سے مجرور ہے جیسے: "اَللّٰهِ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا" میں لفظ اللہ واؤ حرف جار مقدر کی وجہ سے مجرور ہے۔ سیبویہ اور فراء کا قول مختار ہے کیونکہ حرف جر کو حذف کر کے اس کے عمل کو برقرار رکھنا قلیل اور نادر ہے۔ (شیخ زادہ: ۱/۴۲۱)

(1)وَالْجَنَّةُ اَلْمَرَّةُ مِنَ الْجِنِّ وَهُوَ مَصْدَرُ جَنَّهُ اِذَا سَتَرَهُ وَمَدَارُ التَّرْكِيبِ عَلَى السَّتْرِ سُمِّيَ بِهِ الشَّجَرُ الْمُظَلِّلُ لِاِلْتِفَافِ اَغْصَانِهِ لِلْمُبَالَغَةِ كَاَنَّهُ يَسْتُرُ مَاتَحْتَهُ سَتْرَةً وَاحِدَةً. (2)قَالَ ابْنُ زُهَيْرٍ: كَاَنَّ عَيْنَيَّ فِي غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ:: مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِيْ جَنَّةً سُحُقاً. اَيْ نَخْلاً طِوَالاً (3)ثُمَّ الْبُسْتَانُ لِمَافِيْهِ مِنَ الْاَشْجَارِ الْمُتَكَاثِفَةِ الْمُظَلِّلَةِ ثُمَّ دَارُ الثَّوَابِ لِمَافِيْهَامِنَ الْجِنَانِ. وَقِيْلَ: سُمِّيَتْ بِذَالِكَ لِاَنَّهُ سُتِرَفِي الدُّنْيَامَااُعِدَّفِيْهَالِلْبَشَرِمِنْ اَفْنَانِ النِّعَمِ. كَمَاقَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: "فَلَاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَااُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ"(4)وَجَمْعُهَاوَتَنْكِيْرُهَالِاَنَّ الْجِنَانَ عَلَى مَاذَكَرَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ سَبْعٌ: جَنَّةُ الْفِرْدَوْسِ وَجَنَّةُ عَدْنٍ وَجَنَّةُ النَّعِيْمِ وَدَارُالْخُلْدِ وَجَنَّةُ الْمَاْوٰى وَدَارُالسَّلَامِ وَعِلِّيُّوْنَ، وَفِيْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَامَرَاتِبُ وَدَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ عَلَى حَسْبِ تَفَاوُتِ الْاَعْمَالِ وَالْعُمَّالِ. (5)وَاللَّامُ فِيْ لَهُمْ تَدُلُّ عَلَى اِسْتِحْقَاقِهِمْ اِيَّاهَالِاَجْلِ مَايَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنَ الْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ لَالِذَاتِهِ فَاِنَّهُ لَايُكَافِئُ النِّعَمَ السَّابِقَةَ فَضْلًاعَنْ اَنْ يَقْتَضِيَ ثَوَابًاوَجَزَاءً فِيْمَايُسْتَقْبَلُ بَلْ بِجَعْلِ الشَّارِعِ وَمُقْتَضَى وَعْدِهِ تَعَالَى، (6)وَلَاعَلَى الْاِطْلَاقِ بَلْ بِشَرْطِ اَنْ يَسْتَمِرَّعَلَيْهِ حَتّٰى يَمُوْتَ وَهُوَمُؤْمِنٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "وَمَنْ يَرْتَدِدْمِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌفَاُولٰئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ" وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى لِنَبِيِّهٖ ﷺ "لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" وَاَشْبَاهُ ذَالِكَ (7)وَلَعَلَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى لَمْ يُقَيِّدْهُهُنَااِسْتِغْنَاءً بِهَا.

ترجمه:۔اور''جنّة'' کااسم مرۃ ہے''الجنّ'' سےاور وہ مصدر ہے''جنّه'' کا جب وہ اس کو چھپائے،اور ترکیب کامدار چھپانے پر ہے، نام رکھا گیااس کے ساتھ سایہ دار درخت کا بوجہ لپٹے ہوئے ہونے کے اس کی شاخوں کے مبالغہ کے لئے،گویاوہ چھپاتا ہے اپنے ماتحت کو یکبارگی چھپانا،زہیر شاعر نے کہا''كَاَنَّ عَيْنَيَّ فِي غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ:: مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِيْ جَنَّةً سُحُقاً'' یعنی کھجور کے لمبے درخت، پھر(نام رکھا گیا) باغ کا کیونکہ اس میں گھنے سایہ دار درخت ہوتے ہیں، پھر(دار الثواب کانام رکھا گیا) کیونکہ اس میں باغات ہیں۔اور بعض نے کہا(بہشت کا) نام رکھا گیااس کے ساتھ کیونکہ مخفی رکھی گئی ہیں دنیامیں وہ چیزیں جو تیار کی گئی ہیں اس میں بندہ کے لئے یعنی مختلف قسم کی نعمتیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا''فَلَاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَااُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ''۔اور جمع لانااس کواور نکرہ لانااس لئے کہ جنتیں جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے سات ہیں''جنة الفردوس،جنة عدن،جنة النعيم،دار الخلد،جنة الماوىٰ،دار السلام،عليون''اور ہرایک میں ان میں سے مختلف مراتب اور درجات ہیں بلحاظ تفاوت اعمال اور عمل کرنے والوں کے۔اور''لَهُمْ'' کالام دلالت کرتا ہےان کے جنت کے مستحق ہونے پر بوجہ اس چیز کے جو مرتب ہے(یہ بشارت) اس پر یعنی ایمان اور عمل صالح، نہ کہ ذات ایمان اور ذات عمل کی وجہ سے کیونکہ یہ تو بدلہ نہیں بن سکتے سابقہ نعمتوں کے چہ جائیکہ تقاضا کرے ثواب اور جزاء کا مستقبل میں، بلکہ شارع کے مقرر کرنے اور اس کے وعدہ کے مقتضی سے۔اور(شارع کا یہ وعدہ) مطلق نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ ہمیشہ رہے اس پر(ایمان اور عمل صالح پر) یہاں تک کہ مرجائے اس حال میں کہ وہ مؤمن ہو بوجہ باری تعالیٰ کے قول''وَمَنْ يَرْتَدِدْمِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌفَاُولٰئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ''اور بوجہ باری تعالیٰ کے ارشاد اپنے نبی ﷺ سے''لَئِنْ

اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ ''اور اس جیسی دوسری نصوص اور شاید اللہ تعالیٰ نے مقید نہیں کیا یہاں قناعت کرتے ہوئے ان

آیتوں پر۔

تشریح ۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''جنّت'' کے اصل معنی اور مختلف مستعمل فیہا معانی کو بیان ہے۔ پھر اس کو جمع اور نکرہ ذکر کرنے کی وجہ ذکر کی ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ ''لَهُمْ'' کا لام استحقاق ذاتی کے لئے نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے فضل اور وعدہ کی وجہ سے ہے۔ پھر مذکورہ استحقاق کی شرط کو ذکر کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) ''جنّت'' جمع ہے ''جَنَّة'' کی۔ ''جَنَّة'' ایک مرتبہ کے لئے آتا ہے، ماخوذ ہے ''جَنٌّ'' سے، اور ''جَنٌّ'' مصدر ہے ''جَنَّ'' کا اور ''جَنٌّ'' اس وقت کہتے ہیں جب ایک شی دوسری شی کو چھپالے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''جنّ'' کی ترکیب (جیم اور نون کا مادہ) ستر کے معنی کو متضمن ہے، اسی لئے دل کو ''جَنان'' کہتے ہیں کیونکہ وہ پوشیدہ ہوتا ہے اور جنون کو جنون اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عقل چھپ جاتی ہے اور جنات کو جن اس لئے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں کی آنکھوں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے بطور مبالغہ سایہ دار درخت کو ''جَنَّة'' کہتے ہیں کیونکہ اس کی شاخیں آپس میں مجتمع اور لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اپنے ماتحت شیٔ کو چھپا دیتی ہیں۔ اور وجہ مبالغہ یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق ذات پر مبالغہ کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ''زَیْدٌ عَدْلٌ'' میں۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ''جَنَّة'' بمعنی درخت پر بطور دلیل زہیر کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر: ''**كَأَنَّ عَيْنَيَّ فِي غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ: مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِيْ جَنَّةً سُحُقاً**'' (گویا میری دونوں آنکھیں تابعدار کے دو ڈولوں میں ہیں یعنی پانی کھینچنے والی تابعدار اونٹنیوں کے جو سیراب کرتی ہیں کھجور کے لمبے درختوں کو)۔ ''غَرْبَيْ''، غرب بمعنی ڈول کا تثنیہ ہے جس کے ذریعہ کنویں سے پانی نکالا جاتا ہے۔ ''مُقَتَّلَة'' وہ اونٹنی جو کام میں بکثرت استعمال ہونے کی وجہ سے تابعدار ہو چکی ہو۔ ''مِنَ النَّوَاضِحِ'' کا ''مِنْ'' بیانیہ ہے۔ ''نَوَاضِح'' جمع ہے ''نَاضِحَة'' کی، وہ اونٹنی جس کے ذریعہ کنویں کا پانی نکالا جاتا ہے۔ ''جَنَّة'' بمعنی درخت اور ''سُحُقاً'' بمعنی لمبے درخت۔

شاعر کا مقصد یہ ہے کہ میری آنکھوں میں آنسو اس کثرت سے ہیں گویا اونٹنی کے ڈولوں میں میری آنکھیں رکھی گئی ہیں اور ان ڈولوں سے جو پانی نکل رہا ہے وہ میرے آنسو ہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پھر باغ کو بھی ''جَنَّة'' کا نام دیا گیا کیونکہ باغ میں گھنے اور سایہ دار درخت ہوتے ہیں۔ پھر آخرت میں جو دار ثواب ہے (یعنی جو مؤمنوں کو بطور ثواب ملتا ہے) اس کو بھی جنت کا نام دیا گیا کیونکہ اس میں گھنے اور سایہ دار درختوں کے باغات ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ دار الثواب کو جنت اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جو مختلف النوع نعمتیں انسان کے لئے تیار کر کے رکھی ہیں وہ دنیا میں انسانی آنکھوں سے پوشیدہ ہیں **كما قال تعالىٰ**: ''**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ**'' [السجدة: 17] (چنانچہ کسی نفس کو کچھ پتہ نہیں ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے آنکھوں کی ٹھنڈک کا کیا سامان

اُن کے اعمال کے بدلے میں چھپا کر رکھا ہے)۔

(4) قاضی صاحبؒ نے ''جنّت'' کو جمع اور نکرہ ذکر کرنے کی وجہ ذکر کی ہے کہ ''جنّت'' کو جمع ذکر کرنے سے جنتوں کی کثرت کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے کہ جنتیں سات ہیں ''جنة الفردوس، جنة عدن، جنة النعیم، دار الخلد، جنة الماوی، دار السلام، علیون''۔ اور نکرہ ذکر کرنے سے جنتوں کے درجات اور مراتب کے تفاوت کی طرف اشارہ ہے یعنی ہر ایک جنت میں تفاوتِ اعمال (مختلف قسم کے اعمال) اور تفاوتِ عمال (مختلف قسم کے عمل کرنے والے) کے اعتبار سے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''لَهُمْ'' کالام برائے استحقاق ہے یعنی صالح مؤمنین جنتوں کے مستحق ہیں بسبب اس عمل کے جس پر یہ بشارت مرتب ہے یعنی ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جنتوں کے مستحق ہیں۔ پھر معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ایمان اور عمل صالح ذاتی طور پر استحقاق جنت کا سبب ہے یعنی ذاتی طور پر یہ دوصفات مقتضی ہیں کہ جو شخص ان کے ساتھ متصف ہو اس کو بدلہ میں جنت دی جائے۔ اہل سنت کے نزدیک یہ دوصفات بذاتہ جنت کے استحقاق کا مقتضی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور اللہ تعالیٰ کے وعدہ کی وجہ سے یہ استحقاق ثابت ہے لما قال تعالیٰ ''لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ'' کہ جو لوگ نعمتوں کا شکر یہ ادا کرتے ہیں آخرت میں باری تعالیٰ ان کو جنتوں کی شکل میں مزید نعمتیں دیں گے۔ باقی یہ دوصفات (ایمان اور عمل صالح) جنت کی مقتضی اس لئے نہیں کہ یہ تو باری تعالیٰ کی سابقہ نعمتوں (بندہ کی تخلیق، پرورش اور دیگر لاتعداد نعمتوں) کا بدل نہیں بن سکتی ہیں چہ جائیکہ یہ مستقبل میں ثواب اور جزاء کا مقتضی بنیں۔

(6) پھر مطلق ایمان اور عمل صالح پر بھی جنتوں کا وعدہ نہیں، بلکہ یہ شرط ہے کہ ایمان اور عمل صالح پر موت تک قائم رہے کیونکہ ارتداد (العیاذ باللہ) سے تمام نیک اعمال ضائع ہو جاتے ہیں لقولہ تعالیٰ ''وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ'' [البقرة:۲۱۷] (اور جو شخص تم میں سے اپنا دین چھوڑ دے، اور کافر ہونے کی حالت ہی میں مرے، تو ایسے لوگوں کے اعمال دُنیا اور آخرت دونوں میں اکارت ہو جائیں گے) اور اللہ تعالیٰ کا نبی ﷺ سے ارشاد ہے ''لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ'' [الزمر:۶۵] (اگر تم نے شرک کا ارتکاب کیا تو تمہارا کیا کرایا سب غارت ہو جائے گا)، اور ان جیسی دیگر نصوص سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل صالح پر جنتوں کا وعدہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ایمان اور عمل صالح پر موت تک قائم رہے۔

(7) باقی یہ سوال کہ یہ قید یہاں اللہ تعالیٰ نے ذکر کیوں نہیں فرمایا ہے یعنی یوں کہتے ''وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِلَىٰ أَنْ يَمُوتُوا أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ الخ''۔ جواب: چونکہ دیگر بہت ساری نصوص میں یہ قید ذکر ہے ان پر اکتفاء کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے یہاں اس قید کو ذکر نہیں کیا۔

☆ ☆ ☆

﴿تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ﴾ (1) اَیْ مِنْ تَحْتِ اَشْجَارِهَا کَمَا تَرَاهَا جَارِیَةً تَحْتَ الْاَشْجَارِ النَّابِتَةِ عَلٰی شَوَاطِئِهَا. (2) وَعَنْ مَسْرُوْقٍ: اَنْهَارُ الْجَنَّةِ تَجْرِیْ فِیْ غَیْرِ اُخْدُوْدٍ. (3) وَاللَّامُ فِی الْاَنْهَارِ لِلْجِنْسِ کَمَا فِیْ قَوْلِکَ لِفُلَانٍ بُسْتَانٌ فِیْهِ الْمَاءُ الْجَارِیْ. اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هِیَ الْاَنْهَارُ الْمَذْکُوْرَةُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: فِیْهَا اَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَیْرِ آسِنٍ الْآیَةَ. (4) وَالنَّهْرُ بِالْفَتْحِ وَالسُّکُوْنِ اَلْمَجْرَی الْوَاسِعُ فَوْقَ الْجَدْوَلِ وَدُوْنَ الْبَحْرِ کَالنِّیْلِ وَالْفُرَاتِ، وَالتَّرْکِیْبُ لِلسَّعَةِ (5) وَالْمُرَادُ بِهَا مَاءُهَا عَلَی الْاِضْمَارِ اَوِ الْمَجَازِ اَوِ الْمَجَارِیْ اَنْفُسُهَا وَاِسْنَادُ الْجَرْیِ اِلَیْهَا مَجَازٌ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا".

ترجمہ:۔[بہتی ہیں ان کے نیچے نہریں] یعنی ان کے درختوں کے نیچے جیسا کہ تو دیکھتا ہے کہ وہ بہتی ہیں ان درختوں کے نیچے جو اُگے ہوتے ہیں ان کے کناروں پر، اور مسروقؒ سے مروی ہے کہ جنت کی نہریں بہتی ہیں کھائیوں کے بغیر۔ اور الف لام ''الانہار'' میں جنس کے لئے ہے جیسا کہ تیرے قول ''لِفُلَانٍ بُسْتَانٌ فِیْهِ الْمَاءُ الْجَارِیْ'' میں۔ یا عہد کے لئے ہے اور معہود وہ نہریں ہیں جو مذکور ہیں باری تعالیٰ کے قول ''فِیْهَا اَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَیْرِ آسِنٍ الْآیَة''۔ اور نہر فتح اور سکون کے ساتھ، بہنے کی وسیع جگہ جو نالی سے بڑی ہو دریا سے چھوٹی ہو جیسے نیل اور فرات۔ اور یہ ترکیب وسعت کے لئے ہے۔ اور مراد ان سے ان کا پانی ہے بناء بر حذف یا بناء بر مجاز یا خود نہریں مراد ہیں، اور جاری ہونے کی اسناد ان کی طرف مجازاً ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے صحتِ مضمون کے لئے عبارت میں مضاف مقدر مانا ہے۔ پھر جنّتی نہروں کی ایک خصوصیت کو ذکر کیا ہے۔ پھر ''اَلْاَنْهَار'' کے الف لام کی تحقیق کی ہے۔ پھر ''نهر'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کے تین جواب دیئے ہیں۔

(۱) قاضی صاحبؒ نے ''اَیْ مِنْ تَحْتِ اَشْجَارِهَا'' سے اشارہ کیا ہے کہ آیت مبارکہ میں مضاف مقدر ہے ''اَیْ مِنْ تَحْتِ اَشْجَارِ الْجَنَّةِ اَنْهَارٌ''۔ مضاف مقدر ماننے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ جنت سے یہاں دار الثواب مراد ہے جو خالی میدان اور اس پر قائم باغیچوں، درختوں اور عمارتوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مجموعہ کے نیچے نہروں کے بہنے میں کوئی حسن نہیں ہے، جبکہ مضاف مقدر ماننے کی صورت میں معنی ہوگا کہ جنت کے درختوں کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی جس طرح کہ دنیا میں نہروں کے کناروں پر قائم درختوں کے نیچے نہریں بہتی ہیں، جس کا حسن ظاہر ہے۔

(2) دنیا کے پانی کا مزاج یہ ہے کہ ڈھلوان کی طرف بہتا ہے اس لئے اسے کسی رخ پر بہانے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی نالی ہو جس کی دونوں جانب ابھری ہوئی ہوں تاکہ پانی کو اِدھر اُدھر منتشر ہو جانے سے مانع ہوں، جبکہ جنت کے پانی کے بارے میں امام مسروقؒ فرماتے ہیں کہ جنت کا پانی زمین کی ہموار سطح پر رب تعالیٰ کی قدرت سے بہتا ہے جنّتی اسے جس طرف لے جانا چاہے لے جا سکتا ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وہ پانی منضبط رہتا ہے منتشر نہیں ہوتا۔

(3) ''اَلْاَنْهَار'' کے الف لام میں دو احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ ہے کہ الف لام جنسی ہے جیسا کہ ''لِفُلَانٍ بُسْتَانٌ فِیْهِ الْمَاءُ الْجَارِیْ'' میں ''الماء'' کا الف لام جنسی ہے مگر جنس سے مراد وہ جنس ہے جو فردِ غیر معین کے ضمن میں موجود ہو، جس کو عرف میں الف لام عہد ذہنی کہتے

ہیں جیسے: "اُدْخُلِ السُّوْقَ" میں "السُّوْق" کا الف لام عہد ذہنی ہے بشرطیکہ معہود سوق کی طرف اشارہ نہ ہو۔ باقی نفس جنس اس لئے مراد نہیں کہ جاری ہونا جنس نہر کی صفت نہیں بلکہ اس جنس کی صفت ہے جو جنس اپنے کسی فرد کے ضمن میں موجود ہو۔ نیز الف لام استغراقی بھی نہیں کیونکہ تمام نہریں جنت کے نیچے نہیں بہتی ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی ہے جس سے ماقبل میں مذکور اور معہود کی طرف اشارہ ہوتا ہے یہاں ان نہروں کی طرف اشارہ ہے جو باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ [محمد:۱۵] (اس میں ایسے پانی کی نہریں ہیں جو خراب ہونے والا نہیں، اور ایسے دودھ کی نہریں ہیں جس کا ذائقہ نہیں بدلے گا) مذکور ہیں۔

(4) لفظ "نَهَـــــــر" نون کے فتحہ اور ہاء کے سکون کے ساتھ ہے۔ پانی بہنے کی اس فراخ جگہ کو کہتے ہیں جو نالی سے بڑی اور سمندر سے چھوٹی ہو جیسے: نہر نیل اور نہر فرات وغیرہ۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب (نون، ہاء اور راء کی ترکیب) وسعت کے لئے موضوع ہے جیسے: "نہار" اس وسیع روشنی کو کہتے ہیں جو طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک رہتی ہے۔

(5) سوال یہ ہے کہ یہاں جاری ہونے کو نہر کی صفت قرار دیا ہے کہ نہریں بہتی ہیں، حالانکہ نہریں نہیں بہتی ہیں بلکہ نہروں میں پانی بہتا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے تین جواب دئے ہیں۔ (ا) کہ یہاں پانی مراد ہے عبارت میں مضاف مقدر ہے تقدیری عبارت ہے "تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا مِيَاهُ الْأَنْهَار"۔ پھر مضاف (مِيَاه) کو حذف کر دیا اور مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام بنا دیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وَاسْــئَـلِ الْـقَـرْيَةَ اَیْ وَاسْـئَـلْ اَهْـلَ الْـقَـرْيَةِ" میں مضاف لفظ "اَهْـل" مقدر ہے۔ (۲) مراد پانی ہے مگر مجازاً پانی کو انہار کہا ہے یہ از قبیل ذکر المحل وارادة الحال ہے کیونکہ نہر پانی کا محل ہے اور پانی حال ہے۔ (۳) انہار سے پانی بہنے کی جگہیں ہی مراد ہیں مگر ملابست اور تعلق کی وجہ سے ان کی طرف مجازاً بہنے کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وَاَخْـرَجَـتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَـا" [الزلزال:۲] (اور زمین اپنے بوجھ باہر نکال دے گی) میں اخراج اثقال کی نسبت ملابست کی وجہ سے مجازاً زمین کی طرف کی ہے حالانکہ حقیقۃً تو اثقال کو نکالنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔

﴿كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا﴾ (1) صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِجَنَّاتٍ (2) اَوْ خَبَرُ مُبْتَدَإٍ مَحْذُوْفٍ، اَوْ جُمْلَةٌ مُسْتَاْنِفَةٌ كَاَنَّهٗ لَمَّا قِيْلَ: اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ وَقَعَ فِيْ خَلَدِ السَّامِعِ اَثْمَارُهَا مِثْلُ ثِمَارِ الدُّنْيَا، اَوْ اَجْنَاسٌ اُخَرُ فَاُزِيْحَ بِذَالِكَ. (3) وَكُلَّمَا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ، وَرِزْقًا مَفْعُوْلٌ بِهٖ. (4) وَمِنَ الْاُوْلٰى وَالثَّانِيَةُ لِلْاِبْتِدَاءِ وَاقِعَتَانِ مَوْقِعَ الْحَالِ وَتَقْدِيْرُ الْكَلَامِ وَمَعْنَاهُ كُلَّ حِيْنٍ رُزِقُوْا مَرْزُوْقًا مُبْتَدَأً مِنَ الْجَنَّاتِ مُبْتَدَأً مِنْ ثَمَرَةٍ قُيِّدَ الرِّزْقُ بِكَوْنِهٖ مُبْتَدَأً مِنَ الْجَنَّاتِ، وَابْتِدَاءُهٗ بِابْتِدَائِهٖ مِنْ ثَمَرَةٍ فِيْهَا فَصَاحِبُ الْحَالِ الْاُوْلٰى رِزْقًا فَصَاحِبُ الْحَالِ الثَّانِيَةِ ضَمِيْرُهُ الْمُسْتَكِنُ فِي الْحَالِ، (5) وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مِنْ ثَمَرَةٍ بَيَانًا تَقَدَّمَ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ: رَاَيْتُ مِنْكَ اَسَدًا. (6) وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى نَوْعِ مَا رُزِقُوْا كَقَوْلِكَ مُشِيْرًا اِلٰى نَهْرٍ جَارٍ: هٰذَا الْمَاءُ لَا يَنْقَطِعُ فَاِنَّكَ لَا تَعْنِيْ بِهِ الْعَيْنَ الْمُشَاهَدَةَ مِنْهُ بَلِ النَّوْعَ الْمَعْلُوْمَ الْمُسْتَمِرَّ بِتَعَاقُبِ جَرَيَانِهٖ (7) وَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلٰى عَيْنِهٖ فَالْمَعْنٰى هٰذَا مِثْلُ الَّذِيْ وَلٰكِنْ لَمَّا اسْتَحْكَمَ الشَّبْهُ بَيْنَهُمَا جُعِلَ ذَاتُهٗ ذَاتَهٗ حِسًّا كَقَوْلِكَ: اَبُوْ يُوْسُفَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ.

ترجمہ ۔ جب بھی دیا جائے گا ان کو ان باغات میں سے پھل بطور رزق تو وہ کہیں گے "یہ تو وہی ہے جو ہمیں پہلے بھی دیا گیا" یہ دوسری صفت ہے "جنات" کی یا خبر ہے مبتدا محذوف کی یا جملہ مستانفہ ہے گویا جب کہا "کہ ان کے لئے باغات ہیں تو واقع ہوا سامع کے دل میں کہ کیا ان کے میوے دنیا کے میووں کی طرح ہیں یا دوسری اجناس ہیں؟ پس زائل کر دیا گیا اس کے ذریعہ، اور "کلما" منصوب ہے بناء بر ظرفیت اور "رزقا" مفعول بہ ہے اور پہلا "من" اور دوسرا ابتداء کے لئے ہیں اور واقع ہیں دونوں حال کی جگہ میں، اور اصل کلام اور معنی کلام یہ کہ جب بھی یا جس بار بھی ان کو رزق دیا جائے گا اس حال میں کہ اس کی ابتداء باغات سے ہوگی اس حال میں کہ شروع ہوگا میوے سے، مقید کیا گیا رزق کہ شروع ہوگا باغات سے، اور باغات سے ابتداء ہونے کو مقید کیا اس کی ابتداء میوے سے ہوگی، پس ذوالحال پہلے حال کا "رِزْقاً" ہے اور ذوالحال دوسرے حال کا حال میں مستتر ضمیر ہے، اور احتمال رکھتا ہے کہ ہو "مِنْ ثَمَرَةٍ" بیان مقدم جیسا کہ تیرے قول "رَاَیْتُ مِنْکَ اَسَداً"۔ اور "هٰذَا" سے اشارہ ہے ان کو دیے گئے رزق کی نوع کی طرف جیسا تیرا قول اشارہ کرتے ہوئے جاری نہر کی طرف "هٰذَا الْمَاءُ لَا یَنْقَطِعُ" پس تحقیق آپ مراد نہیں لیتے اس سے عین جس کا آپ مشاہدہ کر رہے اس میں سے بلکہ وہ معلوم نوع (مراد لیتے ہیں) جو مسلسل جاری ہے اس کے پے در پے جاری ہونے سے۔ اور اگر ہو اشارہ اس معین کی طرف تو معنی ہوگا کہ یہ مثل ہے اس کا جو ہمیں بطور رزق دیا گیا، لیکن جب مستحکم ہوگئی تشبیہ دونوں کے درمیان تو ٹھہرائی گئی ایک کی ذات دوسرے کی ذات، جیسا تیرا قول "اَبُوْیُوْسُفَ اَبُوْحَنِیْفَةَ"۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں باری تعالیٰ کے مذکورہ قول کی تین ترکیبیں کی ہیں۔ پھر لفظ "کُلَّمَا" کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ آیت مبارکہ میں مذکور دونوں "مِنْ" ابتدائیہ ہیں یا دوسرا بیانیہ ہے۔ پھر ایک سوال اور اس کے دو جواب دیے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اس جملہ کی تین ترکیبیں کی ہیں۔ (۱) کہ یہ "جَنّٰتٍ" کے لئے صفت ثانی ہے پہلی صفت "تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ" ہے۔ چونکہ "جَنّٰتٍ" اسم ہے "اِنَّ" کا اس لئے منصوب ہے تو اس اسم کی یہ دو صفات بھی محلاً منصوب ہیں۔ باقی اس صفت کو پہلی صفت پر عطف نہ کرنے سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ دوسری صفت بھی پہلی کی طرح مستقل صفت ہے۔

(2)۔ (۲) کہ یہ مبتدا محذوف کے لئے خبر ہے تقدیری عبارت ہے "هِیَ کُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا الخ" اس وقت اس ضمیر کا مرجع "جَنّٰتٍ" ہے۔ اور یا تقدیر عبارت ہے "هُمْ کُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا الخ" اس وقت اس ضمیر کا مرجع اہل جنت ہیں۔ اس صورت کی دونوں تقدیروں پر یہ جملہ محلاً مرفوع ہے وجہ رفع ظاہر ہے۔ (۳) کہ یہ جملہ مستانفہ ہے، جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ یہاں گویا جب کہا "اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ" کہ ان کے لئے جنتیں ہیں تو سامع کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ جنت کے پھل دنیا کے پھلوں کے مشابہ ہیں یا دوسری اجناس ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ جنتیوں کو جنت میں جو پھل دیا جائے گا وہ ماہیت میں تو دنیا کے پھلوں کے ساتھ متحد ہوں گے مگر اوصاف اور عوارض میں اتنا فرق ہوگا جس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جان سکتا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''کُلَّمَا'' بناء برظرفیت منصوب ہے یعنی ''قَالُوْا'' کا مفعول فیہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے بمعنی ''کُلَّ حِیْنٍ'' یا ''کُلَّ مَرَّةٍ''۔ اور ''رِزْقًا'' بمعنی ''مَرْزُوْق'' مفعول بہ ہے ''رُزِقُوْا'' کے لئے کیونکہ ''رزق'' دومفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے: ''رَزَقَهُ اللّٰهُ مَالًا'' میں ''رَزَق'' دومفعولوں (ہاءضمیر اور مالًا) کی طرف متعدی ہے۔

(4) آیت مبارکہ میں دو ''مِنْ'' ہیں ایک ''مِنْهَا'' کا اور دوسرا ''مِنْ ثَمَرَةٍ'' کا۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان میں دو احتمال ہیں۔ (ا) ایک یہ کہ یہ دونوں ''مِنْ'' ابتداء کے لئے ہیں اور دونوں حال کے موقع میں واقع ہیں یعنی لفظ ''مبتدءًا'' کے ساتھ متعلق ہیں اور ''مبتدءًا'' حال واقع ہے تقدیری عبارت ہے ''کُلَّمَا رُزِقُوْا مَرْزُوْقًا مُبْتَدَءً امِنَ الْجَنّٰتِ مُبْتَدأً مِنْ ثَمَرَةٍ'' (ہر مرتبہ جو ان کو رزق دیا جائے اس حال میں کہ اس کی ابتداء جنتوں سے ہوگی اس حال میں کہ اس کی ابتداء پھلوں سے ہوگی)۔

چونکہ حال اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے اس لئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''رُزِقُوْا'' سے جو رزق مفہوم ہے اس کو مقید کر دیا ہے کہ اس کی ابتداء جنتوں سے ہوگی۔ پھر جنتوں سے رزق کی ابتداء ہونے کو مقید کیا کہ یہ ابتداء پھلوں سے ہوگی۔ اس طرح ان دونوں احوال میں تداخل ثابت ہوا کیونکہ پہلے حال (مُبْتَدِءً امِنَ الْجَنّٰتِ) کا ذوالحال ''رِزْقًا'' ہے جو بمعنی ''مَرْزُوْق'' ہو کر ''رُزِقُوْا'' کا مفعول بہ ہے اور دوسرے حال (مُبْتَدِءً امِنْ ثَمَرَةٍ) کا ذوالحال پہلے حال میں مستتر ضمیر ہے جو ''رِزْقًا'' کی طرف راجع ہے اسلئے یہ دونوں احوال متداخلہ ہیں۔ پہلے حال کا ذوالحال مطلق رزق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال وہ رزق ہے جو جنت سے شروع ہونے کے ساتھ مقید ہے۔

(5) دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلا ''مِنْ'' ابتداء غایہ کے لئے ہے اور ''رُزِقُوْا'' کے ساتھ متعلق ہو کر ظرف لغو ہے اور دوسرا ''مِنْ'' بیانیہ ہے یعنی ''رِزْقًا'' کے لئے بیان واقع ہے۔ اور بیان (مِنْ ثَمَرَةٍ) کو مبیّن (رِزْقًا) پر مقدم کیا ہے جیسا کہ اس قول ''رَاَیْتُ مِنْکَ اَسَدًا'' میں بیان (مِنْکَ) کو مبیّن (اَسَدًا) پر مقدم کیا ہے اصل میں ہے ''رَاَیْتُ اَسَدًا مِنْکَ'' (میں نے شیر دیکھا یعنی تجھ کو)۔

(6) سوال یہ ہے کہ ''هٰذَا'' اسم اشارہ سے تو حاضر مشاہد کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور ''مِنْ قَبْلُ'' سے مراد یا تو وہ رزق ہے جو جنتیوں کو دنیا میں دیا گیا تھا یا وہ رزق ہے جو جنت ہی میں اس سے پہلے ان کو دیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ دنیا یا اس سے پہلے جنت میں ان کو دیا گیا رزق تو معدوم ہو چکا ہے پھر ان کا یہ کہنا کیسا صحیح ہوگا کہ ''یہ تو وہی ہے جو ہمیں اس سے پہلے دیا گیا تھا''؟

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دئے ہیں۔ (ا) کہ ''هٰذَا'' سے متعین رزق کی طرف اشارہ نہیں بلکہ رزق کی نوع کی طرف اشارہ ہے یعنی رزق کی یہ نوع جو ہمیں جنت میں دی گئی یہ وہی نوع ہے جو ہمیں دنیا میں دی گئی تھی۔ یعنی نوع دونوں کی ایک ہے مگر لذتوں اور کیفیتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی نہر کی طرف اشارہ کر کے کہے ''هٰذَا الْمَاءُ لَا یَنْقَطِعُ'' (یہ پانی منقطع نہیں ہوتا) تو ''هٰذَا'' سے وہ متعین پانی مراد نہیں جو اس کے مشاہدہ میں ہے جس پر اس کی نظر پڑی ہے کیونکہ

جاری نہر میں جس پانی پر نظر پڑتی ہے وہ تو یقیناً گذر جاتا ہے، بلکہ اس سے پانی کی نوع مراد ہے کہ پانی کی یہ نوع منقطع نہیں ہوتی کیونکہ نوع میں پانی کے مسلسل جاری رہنے سے دوام پائی جاتی ہے منقطع نہیں ہوتی۔

(7)۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ "هذا" سے متعین رزق کی طرف اشارہ ہے مگر یہاں لفظ "مثل" مضاف مقدر ہے تقدیری عبارت ہے "هٰذامِثْلُ الَّذِیْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ"۔ پھر جب رزق جنت اور رزق دنیا میں مشابہت مستحکم ہوگئی تو مشبہ (رزق جنت) و مشبہ بہ (رزق دنیا) قرار دیا اور لفظ "مثل" کو درمیان سے حذف کر دیا یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جائے "ابو یوسف ابو حنیفۃ ای ابُوْیُوْسُفَ مِثْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ"۔ چونکہ امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ میں مشابہت مستحکم ہے اس لئے لفظ "مثل" کو حذف کر دیا۔

﴿مِنْ قَبْلُ﴾ (1) اَیْ مِنْ قَبْلِ هٰذَافِی الدُّنْیَا (2) جَعَلَ ثَمَرَةَ الْجَنَّةِ مِنْ جِنْسِ ثَمَرَةِ الدُّنْیَالِتَمِیْلَ النَّفْسُ اِلَیْهِ اَوَّلَ مَاتَرٰی فَاِنَّ الطَّبَائِعَ مَائِلَةٌ اِلَی الْمَاْلُوْفِ مُتَنَفِّرَةٌ عَنْ غَیْرِهٖ، وَیَتَبَیَّنَ لَهَامَزِیَّتُهٗ وَکُنْهُ النِّعْمَةِ فِیْهِ. اِذْلَوْکَانَ جِنْسًالَمْ یُعْهَدْظَنَّ اَنَّهٗ لَایَکُوْنُ اِلَّا کَذَالِکَ. (3) اَوْفِی الْجَنَّةِ لِاَنَّ طَعَامَهَامُتَشَابِهٌ فِی الصُّوْرَةِ کَمَاحُکِیَ عَنِ الْحَسَنِؒ اَنَّ اَحَدَهُمْ یُؤْتٰی بِالصَّحْفَةِ فَیَاْکُلُ مِنْهَاثُمَّ یُؤْتٰی بِاُخْرٰی فَیَرَاهَامِثْلَ الْاُوْلٰی فَیَقُوْلُ ذَالِکَ، فَیَقُوْلُ الْمَلَکُ: کُلْ فَاللَّوْنُ وَاحِدٌوَالطَّعْمُ مُخْتَلِفٌ. اَوْکَمَارُوِیَ اَنَّهٗ ﷺ قَالَ: وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍبِیَدِهٖ، اَنَّ الرَّجُلَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ لَیَتَنَاوَلُ الثَّمْرَةَ لِیَاْکُلَهَافَمَاهِیَ وَاصِلَةٌ اِلٰی فِیْهِ حَتّٰی یُبَدِّلَ اللّٰهُ تَعَالٰی مَکَانَهَامِثْلَهَا. فَلَعَلَّهُمْ اِذَارَاَوْهَاعَلَی الْهَیْئَةِ الْاُوْلٰی قَالُوْاذَالِکَ، (4) وَالْاَوَّلُ اَظْهَرُلِمُحَافَظَتِهٖ عَلٰی عُمُوْمِ کُلَّمَافَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰی تَرْدِیْدِهِمْ هٰذَاالْقَوْلَ لِکُلِّ مَرَّةٍ رُزِقُوْا (5) وَالدَّاعِیْ لَهُمْ اِلٰی ذَالِکَ فَرْطُ اِسْتِغْرَابِهِمْ وَتَبَجُّحِهِمْ بِمَاوَجَدُوْامِنَ التَّفَاوُتِ الْعَظِیْمِ فِی اللَّذَّةِ وَالتَّشَابُهِ الْبَلِیْغِ فِی الصُّوْرَةِ.

ترجمہ:۔ [اس سے پہلے] یعنی اس سے پہلے دنیا میں، قرار دیا جنت کے پھلوں کو دنیا کے پھلوں کی جنس سے تاکہ مائل ہو نفس اس کی طرف اول مرتبہ دیکھنے سے، کیونکہ طبیعتیں مائل ہوتی ہیں مانوس شی کی طرف متنفر ہوتی ہیں غیر مانوس سے، اور تاکہ واضح ہو جائے نفس کے لئے اس کی فضیلت اور نعمت کی حقیقت اس میں، کیونکہ اگر ہو جنس غیر معلوم تو گمان کرے گا کہ یہ نہیں ہوگا مگر اسی طرح۔ (یا مراد) اس سے پہلے جنت میں ہے کیونکہ جنت کے کھانے متشابہ ہیں صورت میں جیسا کہ مروی ہے حضرت حسنؓ سے کہ کسی ایک کو ان میں سے دیا جائے گا پیالہ، پس وہ کھائے گا اس سے، پھر دیا جائے گا دوسرا پس وہ دیکھے گا اس کو پہلے کی طرح تو کہے گا یہ بات، تو فرشتہ کہے گا کھاؤ کہ رنگ ایک ہے اور ذائقہ مختلف ہے، یا جیسا کہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد ﷺ کی جان ہے کہ ایک آدمی اہل جنت میں سے لے لے گا پھل تاکہ کھائے اس کو پس وہ نہیں پہنچے گا اس کے منہ تک کہ اس کے بدلے میں رکھیں گے اللہ تعالیٰ اس کی جگہ میں اس جیسا۔ پس شاید کہ وہ (جنتی لوگ) جب دیکھیں گے اس کو پہلی ہیئت پر تو کہیں گے یہ بات۔ اور اول قول زیادہ ظاہر ہے بوجہ اس کے محافظ ہونے کے "کلما" کے لئے کیونکہ وہ دلالت کرتا ہے ان کے بار بار دہرانے پر اس قول کو، ہر مرتبہ جب ان کو رزق دیا جائے۔ اور باعث ان کے لئے یہ بات کہنے کا انتہائی تعجب اور انتہائی فخر کرنا ہے ان کا بسبب اس کے کہ انہوں نے پایا بہت

زیادہ تفاوت لذت میں اور بہت زیادہ مشابہت شکل میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "هٰذَا" کے مشارالیہ میں دو احتمال ذکر کئے ہیں اور درمیان میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر مذکورہ دو احتمالوں میں سے پہلے احتمال کو ترجیح دی ہے۔ پھر جنتیوں کا "هذا الذی رزقنا من قبل" کہنے کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) جنتیوں کو جب جنت میں رزق دیا جائے گا تو وہ کہیں گے کہ یہ تو وہی رزق ہے جو ہمیں اس سے پہلے دیا گیا تھا۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے دیے گئے رزق میں دو احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ اس سے پہلے دیئے گئے رزق سے مراد دنیا میں ان کو دیا گیا رزق ہے۔ اب وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جنت کا یہ رزق تو وہی ہے جو دنیا میں ہمیں دیا گیا تھا۔

(2) سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت کے پھلوں کو دنیا کے پھلوں کی جنس سے کیوں بنایا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس کی مصلحتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) تا کہ جنتی جنت کے پھلوں کو پہلی مرتبہ دیکھ کر ان کو مانوس پا کر ان کی طرف مائل ہو جائیں کیونکہ انسانی طبیعت مانوس شی کی طرف مائل ہوتی ہے اور غیر مانوس شی سے متنفر ہوتی ہیں۔ اس لئے جنت کے پھلوں کو دنیا کے پھلوں سے الگ شکل میں پیدا نہیں کیا۔ (۲) تا کہ جنت کے پھلوں کی خوبی اور ان کی حقیقت معلوم ہو کیونکہ اگر جنت کے پھل غیر معہود جنس کے ہوں یعنی دنیا کے پھلوں کی طرح نہ ہوں تو انسان خیال کرے گا کہ شاید یہ ایسی ہی جنس ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے پھلوں سے اس کو زیادہ فرحت حاصل ہو گی ،لیکن جب یہ دنیا کے پھلوں کی جنس سے ہوں اور ذائقہ ،خوشبو اور کیفیت ان کی بہت اعلیٰ ہوں تو انسان اس نعمت کی قدر کو سمجھے اور اس کو ان پھلوں میں نعمت کی حقیقت معلوم ہو جائے گی۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے دیے گئے رزق کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ "یہ تو وہی ہے کہ اس سے پہلے جنت ہی میں ہمیں دیا گیا"۔ اس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے کھانوں کی صورتیں ایک جیسی ہوتی ہیں۔ باقی کھانوں کے ذائقے مختلف ہیں یا ذائقے بھی ایک جیسے ہیں۔ دونوں احتمال ہیں۔ پہلے احتمال کی تائید حضرت حسنؓ کے قول سے ہوتی ہے "کہ کسی جنتی کو کھانے کا پیالہ دیا جائیگا وہ اس سے کھائے گا پھر دوسرا پیالہ دیا جائے گا وہ اس کو پہلے کی طرح سمجھ کر کہے گا "هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ" (یہ تو وہی ہے جو اس سے پہلے ہمیں دیا گیا) فرشتہ اس سے کہے گا کہ کھاؤ رنگ بے شک دونوں کھانوں کا ایک ہے مگر ذائقہ میں بہت بڑا فرق ہے۔

دوسرے احتمال کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے کہ اہل جنت میں سے ایک آدمی ایک پھل لے گا تا کہ اس کو کھائے تو وہ پھل اس کے منہ تک نہیں پہنچے گا کہ اللہ اس کے بدلے اس جگہ میں اس جیسا اور پھل اگا دیگا"۔ شاید جنتی جب اس کو پہلی ہیئت پر دیکھے گا تو کہے گا "هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ"۔ درخت کی جس جگہ میں پہلا پھل لگا تھا اب اسی جگہ میں اور پھل آ گیا، ظاہر یہ ہے کہ دونوں پھلوں کی صورت اور ذائقہ میں مشابہت ہو گی۔

(4) اس سے پہلے دئے گئے رزق میں دو احتمال ثابت کئے تھے (۱) اس سے پہلے دنیا میں دیا گیا رزق مراد ہے (۲) اس سے

پہلے جنت ہی میں دیا گیا رزق مراد ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ دوسرا احتمال ظاہر ہے کیونکہ لفظ ''کلما'' ...
جب بھی جنتی کو رزق دیا جائے گا خواہ پہلی مرتبہ جنت میں رزق دیا جائے یا بعد میں جب جب دیا جائے گا وہ اپنے اس قول
کو دہرائے گا کہ ''ھذا الذی رزقنا من قبل '' تو ''کلما'' سے اس عموم کی حفاظت اسی صورت میں ہوگی کہ اس سے پہلے دیئے گئے
رزق سے دنیا کا رزق مراد ہو۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے دیئے گئے رزق سے جنت کا رزق مراد ہو تو پہلی مرتبہ جب جنتی جنت میں داخل
ہوگا اور اس کو رزق دیا جائے گا تو وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ ''یہ تو وہی ہے جو ہمیں اس سے پہلے جنت ہی میں دیا گیا'' کیونکہ جنت میں تو
پہلے ان کو رزق دیا ہی نہیں گیا ہے۔ لہذا ''کلما رزقوا'' اس صورت کو شامل نہیں اس لئے اس صورت میں ''کلما'' سے عموم کی
حفاظت نہیں ہوگی۔

(5) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ جنتیوں کا ہر مرتبہ یہ کہنا ''ھٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ '' طبعی نفرت کی بنیاد پر نہ ہوگا جیسے
دنیا میں ایک شی بار بار کھانے سے طبیعت اس سے نفرت کرنا شروع کر دیتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہیں گے کہ جب وہ دنیا اور جنت کے
پھلوں کے ذائقوں میں بہت زیادہ تفاوت اور شکل میں بہت زیادہ مشابہت دیکھیں گے تو اس سے ان کو ہر مرتبہ بہت زیادہ تعجب
حاصل ہوگا جو اس بات کا داعی ہوگا کہ وہ کہیں کہ یہ تو وہی ہے جو ہمیں دنیا میں دیا گیا تھا لیکن ذائقہ تو اس کا بہت اعلیٰ ہے۔

﴿وَاُتُوْابِهٖ مُتَشَابِهًا﴾ (1) اِعْتِرَاضٌ يُقَرِّرُ ذَالِكَ، (2) وَالضَّمِيْرُ عَلَى الْاَوَّلِ رَاجِعٌ اِلٰى مَارُزِقُوْافِى الدَّارَيْنِ فَاِنَّهٗ مَدْلُوْلٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ: هٰذَاالَّذِىْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ وَنَظِيْرُهٗ قَوْلُهٗ عَزَّوَجَلَّ: ''اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّااَوْفَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا'' اَىْ بِجِنْسَىِ الْغَنِىِّ وَالْفَقِيْرِ (3) وَعَلَى الثَّانِىْ اِلَى الرِّزْقِ. فَاِنْ قِيْلَ: التَّشَابُهُ هُوَالتَّمَاثُلُ فِى الصِّفَةِ وَهُوَمَفْقُوْدٌ بَيْنَ ثَمَرَاتِ الدُّنْيَاوَالْاٰخِرَةِ، كَمَاقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لَيْسَ فِى الْجَنَّةِ مِنْ اَطْعِمَةِ الدُّنْيَااِلَّاالْاَسْمَاءُ. قُلْتُ: اَلتَّشَابُهُ بَيْنَهُمَاحَاصِلٌ فِى الصُّوْرَةِ الَّتِىْ هِىَ مَنَاطُ الْاِسْمِ دُوْنَ الْمِقْدَارِوَالطَّعْمِ وَهُوَكَافٍ فِىْ اِطْلَاقِ التَّشَابُهِ. (4) هٰذَاوَاِنَّ لِلْاٰيَةِ الْكَرِيْمَةِ مَحْمَلًا اٰخَرَوَهُوَاَنَّ مُسْتَلَذَّاتِ اَهْلِ الْجَنَّةِ فِىْ مُقَابَلَةِ مَارُزِقُوْافِى الدُّنْيَامِنَ الْمَعَارِفِ وَالطَّاعَاتِ مُتَفَاوِتَةٌ فِى اللَّذَّةِ بِحَسْبِ تَفَاوُتِهَافَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُمِنْ هٰذَاالَّذِىْ رُزِقْنَااَنَّهٗ ثَوَابُهٗ وَمِنْ تَشَابُهِهِمَاتَمَاثُلُهُمَافِى الشَّرْفِ وَالْمَزِيَّةِ وَعُلُوِّ الطَّبْقَةِ (5) فَيَكُوْنُ هٰذَافِى الْوَعْدِنَظِيْرُهٗ قَوْلُهٗ: ''ذُوْقُوْامَاكُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ'' فِى الْوَعِيْدِ.

ترجمہ:۔ [اور انہیں وہ رزق ایسا ہی دیا جائے گا جو دیکھنے میں ملتا جلتا ہوگا] یہ جملہ معترضہ ہے تقریر کرتا ہے ماقبل کا، اور ضمیر پہلے قول کے مطابق راجع ہے اس چیز کی طرف جو ان کو بطور رزق دی گئی دونوں جہانوں میں، کیونکہ اس پر دلالت کی گئی ہے اپنے قول ''ھٰذَاالَّذِىْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ '' سے اور اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ''اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّااَوْفَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا'' یعنی جنس غنی وفقیر۔ اور دوسرے قول کے مطابق (ضمیر راجع ہے) رزق کی طرف۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تشابہ تو تماثل فی الصفۃ کو کہتے ہیں اور وہ مفقود ہے دنیا اور آخرت کے پھلوں میں جیسا کہ فرمایا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہ نہیں ہے جنت میں دنیوی کھانے مگر ان کے نام۔ میں کہتا ہوں کہ

تشابہ ان دونوں کے درمیان حاصل ہے صورت میں جو کہ مدار ہے اسم کا نہ کہ مقدار اور ذائقہ میں اور یہی کافی ہے تشابہ کے اطلاق میں، لے لو یہ۔ اور اس آیت کے لئے ایک اور محمل ہے وہ یہ کہ اہل جنت کے لذائذ بمقابلہ ان چیزوں کے جو بطور رزق دی گئیں تھیں ان کو دنیا میں یعنی معارف اور طاعات، متفاوت ہیں لذت میں جیسا کہ ان میں تفاوت ہے، پس احتمال رہتا ہے کہ ہو مراد "هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" سے کہ یہ ان کا ثواب ہے اور (مراد) ان کے تشابہ سے تماثل ہے ان دونوں کا شرافت، افضلیت اور اعلیٰ طبقہ میں، پس ہوگی یہ وعد میں نظیر باری تعالیٰ کے قول "ذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" کی وعید میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ نحوی ربط ذکر کیا ہے۔ پھر ماقبل دو احتمالات (یعنی ایک وہ جس میں مِنْ قَبْلُ سے مرزوق دنیا ہو، دوسرا وہ کہ اس سے مراد مرزوق جنت ہو) کے مطابق "بِهٖ" ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ کا ایک اور مطلب بیان کیا ہے۔ پھر "اُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا" کی ایک نظیر بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں یہ جملہ معترضہ ہے ماقبل سے جو مضمون مفہوم ہوتا ہے کہ رزق جنت اور رزقِ دنیا میں مشابہت ہے یہ جملہ اس کی تقریر کرتا ہے کہ واقعی ان کو جو رزق دیا جائے گا وہ ملتا جلتا ہوگا۔ یاد رہے کہ اس جملہ کا معترضہ ہونا ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو آخر کلام میں بھی جملہ معترضہ آنے کے قائل ہیں دو متصل کلاموں کے درمیان میں واقع ہونے کو ضروری نہیں سمجھتے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "بِهٖ" کی ضمیر مجرور پہلے احتمال (جس میں مِنْ قَبْلُ سے مِنْ قَبْلِ هٰذَا فِی الدُّنْيَا مراد ہو) کے مطابق مرزوق فی الدارین کی طرف راجع ہے گویا یوں کہا "اُتُوْا بِمَا رُزِقُوْا فِی الدَّارَیْنِ مُتَشَابِهًا"۔ دراصل یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "بِهٖ" کی ضمیر مجرور مفرد ہے اور اس کا مرجع دو چیزیں ہیں۔ رزقِ جنت جس پر لفظ "هٰذَا" دال ہے۔ اور رزقِ دنیا جس پر "الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" دال ہے، لہذا راجع و مرجع میں مطابقت نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ضمیر "هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" کے مجموعہ سے جو چیز مفہوم ہوتی ہے اسی کی طرف راجع ہے یعنی مرزوق فی الدارین۔ ظاہر ہے کہ یہ مفہوم مفرد ہے اس لئے اس کی طرف مفرد ضمیر راجع کی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "اِنْ یَّكُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا" میں جس شخص پر گواہی دی جارہی ہے وہ ایک ہے لہذا اس کی طرف راجع ہونے والی ضمیر مفرد ہونی چاہئے مگر معنی اور مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے تثنیہ کی ضمیر (بِهِمَا) لائی گئی۔ "اِنْ یَّكُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا" کا معنی اور مفہوم ہے جنس غنی اور جنس فقیر، پس یہاں مرجع اس مفہوم کے اعتبار سے تثنیہ ہے اس لئے اس کی طرف تثنیہ کی ضمیر راجع کی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ معنی اور مفہوم کے مطابق ضمیر لانا درست ہے۔

(3) اور دوسرے احتمال (جس میں مِنْ قَبْلُ سے مِنْ قَبْلِ هٰذَا فِی الْجَنَّةِ مراد ہو) کے مطابق "بِهٖ" کی مجرور ضمیر "رِزْقًا" کی طرف راجع ہے "اَیْ اُتُوْا فِی الْجَنَّةِ بِالْمَرْزُوْقِ مُتَشَابِهُ الْاَفْرَادِ"۔

سوال یہ ہے کہ تشابہ دو چیزوں کا صفات میں ایک جیسا ہونے کو کہتے ہیں پس پہلے احتمال (جس میں مِنْ قَبْلُ سے مِنْ قَبْلِ هٰذَا فِی الدُّنْيَا مراد ہو) کے مطابق معنی ہوگا کہ جنت کے پھل صفات میں دنیا کے پھلوں کی طرح ہیں حالانکہ جنت اور دنیا کے

پھلوں میں صفات کے اعتبار سے کوئی مماثلت نہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ جنت میں دنیا کے پھلوں سے صرف نام ملتے ہیں (ذائقوں میں زمین آسمان کا فرق ہوگا)۔

جواب یہ ہے کہ دنیا اور جنت کے پھلوں میں مشابہت صورت کے اعتبار سے ہے مقدار اور ذائقہ کے اعتبار سے نہیں۔ اور تشابہ کا اطلاق کرنے کا مدار صوری مماثلت پر ہے مقدار اور ذائقہ پر تشابہ کا اطلاق کرنے کا مدار نہیں۔ اس لئے تشابہ کے لئے صوری مماثلت کافی ہے۔

(4) لفظ "هٰـــــــذَا" یا تو مبتداء محذوف کے لئے خبر ہے اور یا خبر محذوف کے لئے مبتداء ہے تقدیری عبارت ہے "الامرُ هٰذا" یا "هذا ظاهرٌ" یا "هذا محمل الآية على ماذكره المفسرون" یعنی مذکورہ آیت کا ایک محمل اور مطلب تو یہی ہے جو ابھی ذکر ہوا۔ اس کے علاوہ آیتِ مبارکہ کا ایک اور محمل بھی ہے اس دوسرے محمل کو قاضی صاحبؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ اہل جنت کو جو لذیذ چیزیں ملتی ہیں وہ بمقابلہ ان معارف اور طاعات کے ہیں جو مؤمن بندہ کو دنیا میں ان کی توفیق دی جاتی ہے یعنی طبیعتِ سلیمہ اور عقلِ سلیم ان طاعات کو بھی جنت کے پھلوں کی طرح لذیذ سمجھتی ہے۔ پھر اہل طاعت کے نزدیک طاعات میں لذت کے اعتبار سے فرق ہے کسی کو نماز میں لذت محسوس ہوتی ہے کسی کو حج اور کسی کو روزہ میں جیسا کہ جنت کے پھل لذت میں متفاوت ہیں۔ لہذا آیتِ مبارکہ میں یہ احتمال ہے کہ "هٰذَا" سے مراد رزقِ جنت ہو اور "اَلَّذِیْ رُزِقْنَامِنْ قَبْلُ" سے مراد وہ طاعات ہوں جن کی مؤمن بندہ کو دنیا میں توفیق دی گئی تھی۔ آیتِ مبارکہ میں مضاف مقدر ہے "اَیْ هٰـذَاثَـوَابُ الَّـذِیْ رُزِقْـنَامِنْ قَبْلُ" یعنی جنت کے پھل ثواب ہے ان طاعات کا جن کی ہمیں دنیا میں توفیق دی گئی تھی۔ طاعات اور جنت کے پھلوں کو ایک دوسرے کے مشابہ قرار دیں تو ان میں وجہ مشابہت دونوں کی شرافت، فضیلت اور دونوں کا علو طبقہ میں ہونا ہے۔

(5) "اُتُـــوْابِــــهٖ مُتَشَــــابِهـــاً" وعدہ کے قبیل سے ہے جس میں مضاف (ثَـــوَابُ) کو حذف کر دیا ہے اور اس کی نظیر وعید میں "ذُوْقُوْامَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" ہے اس میں بھی مضاف (لفظ جزاء) مقدر ہے "اَیْ ذُوْقُوْا جَزَاءَ مَاكُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ"۔

﴿وَلَهُمْ فِيْهَاأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ (1) مِمَّايُسْتَقْذَرُمِنَ النِّسَاءِ وَيُذَمُّ مِنْ اَحْوَالِهِنَّ كَالْحَيْضِ وَالدَّرَنِ وَدَنَسِ الطَّبْعِ وَسُوْءِ الْخُلُقِ فَاِنَّ التَّطْهِيْرَيُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْسَامِ وَالْاَخْلَاقِ وَالْاَفْعَالِ. (2) وَقُرِئَ مُطَهَّرَاتٌ وَهُمَالُغَتَانِ فَصِيْحَتَانِ ,يُقَالُ: اَلنِّسَاءُ فَعَلَتْ وَفَعَلْنَ وَهُنَّ فَاعِلَةٌ وَفَوَاعِلُ قَالَ: وَاِذَاالْعَذَارىٰ بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ: :وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ الْقُدُوْرِفَمَلَّتْ. فَالْجَمْعُ عَنِ اللَّفْظِ وَالْاِفْرَادُعَلٰى تَاوِيْلِ الْجَمَاعَةِ، (3) وَمُطَّهِّرَةٌ بِتَشْدِيْدِالطَّاءِ وَكَسْرِالْهَاءِ بِمَعْنٰى مُتَطَهِّرَةٌ وَمُطَهَّرَةٌ اَبْلَغُ مِنْ طَاهِرَةٍ وَمُتَطَهِّرَةٍ لِلْاِشْعَارِبِاَنَّ مُطَهِّرًااَطْهَرَهُنَّ وَلَيْسَ هُوَاِلَّااللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ. (4) وَالزَّوْجُ يُقَالُ لِلذَّكَرِوَالْاُنْثٰى وَهُوَفِي الْاَصْلِ لِمَالَهٗ قَرِيْنٌ مِنْ جِنْسِهٖ كَزَوْجِ الْخُفِّ، (5) فَاِنْ قِيْلَ: فَائِدَةُ الْمَطْعُوْمِ هُوَالتَّغَذِّيْ وَدَفْعُ ضَرَرِالْجُوْعِ وَفَائِدَةُ الْمَنْكُوْحِ التَّوَالُدُوَحِفْظُ النَّوْعِ وَهِيَ مُسْتَغْنٰى عَنْهَافِي الْجَنَّةِ، قُلْتُ: مَطَاعِمُ الْجَنَّةِ وَمَنَاكِحُهَاوَسَائِرُاَحْوَالِهَااِنَّمَاتُشَارِكُ نَظَائِرَهَاالدُّنْيَوِيَّةَ فِيْ بَعْضِ الصِّفَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ وَتُسَمّٰى بِاَسْمَائِهَاعَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِوَالتَّمْثِيْلِ وَلَاتُشَارِكُهَافِيْ تَمَامِ حَقِيْقَتِهَاحَتّٰى تَسْتَلْزِمَ جَمِيْعَ مَايَلْزَمُهَاوَتُفِيْدَعَيْنَ فَائِدَتِهَا.

ترجمہ:۔[اوران کے لئے اس میں بیویاں ہیں پاکیزہ] ان چیزوں سے جوگندی سمجھی جاتی ہیں عورت میں، اور مذموم سمجھے جاتے ہیں ان کے احوال جیسے حیض، میل اور طبیعت کی گندگی، اور بد خلقی، کیونکہ لفظ تطہیر استعمال ہوتا ہے اجسام، اخلاق اور افعال میں۔اور پڑھا گیا ہے''مُطَهَّرَاتٌ''اور یہ دونوں لغتیں فصیح ہیں، کہا جاتا ہے''اَلنِّسَاءُ فَعَلَتْ وَفَعَلْنَ وَهُنَّ فَاعِلَةٌ وَفَوَاعِلُ''، شاعر نے کہا''وَاِذَاالْعَذَارٰى بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ:: وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ الْقُدُوْرِ فَمَلَّتْ''پس جمع (کی قراءۃ) لفظ کی رعایت کی بناء پر ہے اور افراد مبنی ہے جماعت کی تاویل میں کر لینے پر۔اور''مُطَّهِّرَةٌ''طاء کی شد اور ہاء کے کسرہ کے ساتھ بمعنی''مُتَطَهِّرَةٌ''ہے، اور''مُطَهَّرَةٌ''زیادہ بلیغ ہے''طَاهِرَةٌ''اور''مُتَطَهِّرَةٌ''سے، اس بات کے بتلانے کی وجہ سے کہ کسی پاک کرنے والے نے پاک کیا ہے ان کو اور نہیں ہے وہ مگر اللہ جل جلالہ۔اور''زوج''کہا جاتا ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو اور وہ اصل میں اس کو کہتے ہیں جس کا ساتھی ہو اس کی جنس سے جیسے موزے کا زوج۔پس اگر کہا جائے کہ مطعوم(کھانے کی چیز)کا فائدہ غذا حاصل کرنا اور بھوک سے ضرر کو دفع کرنا ہے اور نکاح کا فائدہ توالد اور نوع انسانی کی حفاظت ہے اور ان چیزوں سے استغناء ہے جنت میں؟ میں کہتا ہوں کہ جنت کی خوراکیں اور وہاں کے نکاح اور وہاں کے دیگر احوال شریک ہیں اپنی دنیوی نظیروں کے ساتھ بعض صفات اور اعتبارات میں اور نام رکھا جاتا ہے ان کے ناموں کے ساتھ استعارہ اور تمثیل کے طور پر اور وہ شریک نہیں ان کے ساتھ ان کی تمام حقیقت میں حتی کہ مستلزم ہو ان تمام چیزوں کو جو دنیوی چیزوں کو لازم ہیں اور فائدہ دیں بعینہ ان کا فائدہ۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مامنہ الطہارت کو بیان کیا ہے۔پھر''مُطَهَّرَةٌ''میں ایک اور قراءۃ کو بیان کیا ہے۔اس ضمن میں ایک فائدہ کو بیان کیا ہے کہ جمع مؤنث کی طرف واحدہ مؤنثہ اور جمع مؤنثہ دونوں طرح کی ضمیر راجع ہو سکتی ہے۔پھر یہ بتایا ہے کہ''مُطَهَّرَةٌ''میں بنسبت''طَاهِرَةٌ و مُتَطَهِّرَةٌ''کے مبالغہ زیادہ ہے اور وجہ مبالغہ ذکر کی ہے۔پھر لفظ''زوج''کی تحقیق کی ہے۔پھر ایک فلسفی سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) اوران کے لئے جنت میں پاکیزہ بیویاں ہیں۔کن چیزوں سے جنت کی عورتیں پاک ہیں؟۔قاضی صاحبؒ نے تفصیل بیان کی ہے کہ ہر اس شئی سے پاک ہیں جو عورتوں کے لئے گندی سمجھی جاتی ہے اور ان تمام احوال و اوصاف سے پاک ہیں جو عورتوں کے لئے مذموم سمجھے جاتے ہیں۔پھر عام ہے کہ گندی چیزیں شرعاً گندی ہوں جیسے حیض، نفاس وغیرہ یا طبعاً گندی ہوں جیسے میل کچیل، تھوک بلغم وغیرہ۔اسی طرح جنتی عورتیں باطنی برائیوں سے پاک ہیں جیسے طبیعت کی گندگی، بداخلاقی، بخل، کبر، حسد وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ تطہیر کا حقیقی معنی جسم سے نجاست اور میل کو دور کرنا ہے اور مجازی معنی اخلاق اور افعال کی پاکی ہے یہاں سب چیزوں کو مراد لیا گیا ہے یہ تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ جائز نہیں؟ جواب: کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تطہیر مذکورہ بالا چیزوں میں سے بعض میں حقیقت اور بعض میں مجاز ہے بلکہ لفظ تطہیر ایک عام معنی (پاکی) میں استعمال ہوتا ہے جو مذکورہ چیزوں میں قدرِ مشترک ہے اور مذکورہ چیزیں اس کے افراد ہیں۔

ف۔ امام رازی لکھتے ہیں [illegible] ونبهها [illegible] من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذالك قال آدم لما اتى بالزلة اخرج منها (تفسیر کبیر ۱/ ۳۰۱)

(2) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ "مطهرة" [illegible] "مطهرة" میں ضمیر ہے جمع مؤنث (ازواج) کی طرف راجع ہے اور جمع مؤنث کی طرف واحدہ مؤنثہ کی ضمیر لوٹانا بھی جائز ہے [illegible] مؤنث کی ضمیر لوٹانا بھی جائز ہے جیسے "النساء فعلت" اور "النساء فعلن" اور "هن فعلت" اور "هن فاعلات"۔

چونکہ جمع مؤنث کی طرف جمع مؤنث کی ضمیر لوٹانا واضح ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے کسی استشہاد کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ جمع مؤنث کی طرف واحدہ مؤنثہ کی ضمیر لوٹانے میں کچھ خفاء ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس پر شاعر کا شعر بطور استشہاد پیش کیا ہے جس میں شاعر نے جمع مؤنث کی طرف واحدہ مؤنثہ کی ضمیر لوٹائی ہے۔ شعر "وَاِذَاالْعَذَارٰى بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ: وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ الْقُدُوْرِ فَمَلَّتْ" (جب کنواری لڑکیوں نے دھویں کو دوپٹہ بنادیا، اور جلدی کی ہانڈی کو رکھنے میں پھر گوشت کو گرم راکھ میں کردیا)۔ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ زمانہ قحط میں بھوک نے نوجوان لڑکیوں کو بھی مجبور کردیا حتی کہ وہ خود گوشت پکانے کے لئے کھڑی ہوگئیں اور دھویں کی چادر اوڑھ لی مگر پھر انتظار نہ کرسکیں اس لئے ہانڈی کو رکھنے میں جلدی کی اور گوشت کو جلدی جلدی راکھ میں دبادیا تاکہ جلدی کھانے کے قابل ہوجائے۔

قاضی صاحبؒ کا مقصد اس شعر سے یہ ہے کہ اس میں تین افعال "تَقَنَّعَتْ، اِسْتَعْجَلَتْ، فَمَلَّتْ" میں واحدہ مؤنثہ کی ضمیر ہے اور جمع مؤنث "اَلْعَذَارٰى" کی طرف راجع ہے۔ معلوم ہوا کہ جمع مؤنث کی طرف واحدہ مؤنثہ کی ضمیر لوٹانا جائز ہے۔

دونوں طرح کی ضمیر لوٹانے کی وجہ جواز یہ ہے کہ جمع مونث کی طرف جمع مؤنث کی ضمیر لوٹانا تو لفظ کے اعتبار سے ہے اور واحدہ مؤنثہ کی ضمیر اس وجہ سے لوٹائی جاتی ہے کہ جمع بتاویل جماعت ہے اور جماعت واحدہ مؤنثہ ہے اس لئے اس کی طرف واحدہ مؤنثہ کی ضمیر لوٹانا جائز ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک قراءۃ میں "مُطَّهِّرَةٌ" ہے یعنی طاء اور ہاء دونوں مشدد اور ہاء مکسور ہے بمعنی "مُتَطَهِّرَةٌ" ہے یعنی پاک ہونے والی۔ اصل میں ہے بھی "مُتَطَهِّرَةٌ" تاء کو طاء سے بدل دیا اور طاء میں مدغم کردیا "مُطَّهِّرَةٌ" ہوا۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "مُطَهَّرَةٌ، مُتَطَهِّرَةٌ، طَاهِرَةٌ" تینوں صیغے جنتی عورتوں کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں مگر ان میں سے "مُطَهَّرَةٌ" میں باقی دو کی بنسبت مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ باقی دو کا معنی ہے "پاک ہونے والی" اور "مُطَهَّرَةٌ" کا معنی ہے پاک کی ہوئی۔ ظاہر ہے کہ جنتی عورتوں کو پاک کرنے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ پاک کردے اس کی طہارت اکمل اور اتم ہوگی اس لئے "مُطَهَّرَةٌ" میں مبالغہ زیادہ ہے۔

(4) ''اَزْوَاج'' جمع ہے ''زَوْج'' کی۔ اور ''زوج'' کا اطلاق مذکر و مؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔ اصل میں ہر اس شیٔ کو زوج کہتے ہیں جس کے لئے اپنی جنس سے ساتھی ہو خواہ وہ حیوان ہو یا غیر حیوان، جیسے موزے کے ساتھی موزے کو ''زَوْجُ الْخُفّ'' کہتے ہیں۔ البتہ عرف میں ایسے دو ہم جنس حیوانوں کو کہتے ہیں جو مذکر و مؤنث ہونے میں مختلف ہوں۔

(5) سوال یہ ہے کہ ماکولات کا فائدہ غذا حاصل کرنا اور بھوک کی تکالیف کو دور کرنا ہے اور نکاح کا فائدہ توالد و تناسل اور نوع انسانی کی حفاظت ہے۔ ظاہر ہے کہ جنت میں انسانوں کو غذا اور توالد و تناسل کی ضرورت نہیں کیونکہ جنت میں بھوک نہیں اس لئے غذا کی ضرورت نہیں، اور جنت میں فنا اور موت نہیں اس لئے نوع انسانی کی حفاظت کی ضرورت نہیں، اور جس شیٔ پر اس کے فوائد مرتب نہ ہوں وہ شیٔ عبث ہے لہذا جنتیوں کے لئے ثمرات اور ازواج عبث ہیں؟

جواب یہ ہے کہ جنت کے کھانے، مناکحات اور دیگر احوال اپنے دنیوی نظائر کے ساتھ بعض صفات اور اعتبارات میں شریک ہیں مثلاً تنعم اور لذت حاصل کرنے میں شریک ہیں پس ان ناموں کے اطلاق کی صحت کے لئے اتنا ہی فائدہ کافی ہے۔ اور ان کو دنیوی نعمتوں کے نام تشبیہ اور تمثیل کے طور پر دیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام حقیقت میں شریک نہیں جو اس بات کو مستلزم ہے کہ جو فوائد دنیوی نظائر کے ہیں بعینہ وہ ان کے بھی ہوں۔ یاد رہے کہ عبارت میں ''عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعَارَةِ وَالتَّمْثِیْل'' سے استعارہ اور تمثیل اصطلاحی مراد نہیں۔

﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ﴾ (1) دَائِمُوْنَ. وَالْخُلْدُ وَالْخُلُوْدُ فِی الْاَصْلِ الثَّبَاتُ الْمَدِیْدُ دَامَ اَوْلَمْ یَدُمْ (2) وَلِذٰلِکَ قِیْلَ لِلْاَثَافِیْ وَالْاَحْجَارِ: خَوَالِدُ وَلِلْجُزْءِ الَّذِیْ یَبْقٰی مِنَ الْاِنْسَانِ عَلٰی حَالِهٖ مَادَامَ حَیًّا خَلَدٌ، وَلَوْ کَانَ وَضْعُهٗ لِلدَّوَامِ کَانَ التَّقْیِیْدُ بِالتَّابِیْدِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا" وَ آیَاتٌ اُخْرٰی لَغْوًا. (3) وَاِسْتِعْمَالُهٗ حَیْثُ لَادَوَامَ کَقَوْلِهِمْ: وَقْفٌ مُخَلَّدٌ، یُوْجِبُ اِشْتِرَاکًا اَوْ مَجَازًا وَالْاَصْلُ یَنْفِیْهِمَا بِخِلَافِ مَالَوْ وُضِعَ لِلْاَعَمِّ مِنْهُ فَاسْتُعْمِلَ فِیْهِ بِذٰلِکَ الْاِعْتِبَارِ کَاِطْلَاقِ الْجِسْمِ عَلَی الْاِنْسَانِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَمَاجَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ" لٰکِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الدَّوَامُ هٰهُنَا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ لِمَا یَشْهَدُ لَهٗ مِنَ الْآیَاتِ وَالسُّنَنِ (4) فَاِنْ قِیْلَ: اَلْاَبْدَانُ مُرَکَّبَةٌ مِنْ اَجْزَاءٍ مُتَضَادَّةِ الْکَیْفِیَّةِ مُعَرَّضَةٌ لِلْاِسْتِحَالَاتِ الْمُؤَدِّیَةِ اِلَی الْاِنْفِکَاکِ وَالْاِنْحِلَالِ فَکَیْفَ یُعْقَلُ خُلُوْدُهَا فِی الْجِنَانِ. قُلْتُ اِنَّهٗ تَعَالٰی یُعِیْدُهَا بِحَیْثُ لَایَعْتَوِرُهَا الْاِسْتِحَالَةُ بِاَنْ یَجْعَلَ اَجْزَاءَهَا مَثَلًا مُتَقَاوِمَةً فِی الْکَیْفِیَّةِ مُتَسَاوِیَةً فِی الْقُوَّةِ لَایَقْوٰی شَیْءٌ مِنْهَا عَلٰی اِحَالَةِ الْآخَرِ مُتَعَانِقَةً مُتَلَازِمَةً لَایَنْفَکُّ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ کَمَا یُشَاهَدُ فِیْ بَعْضِ الْمَعَادِنِ، هٰذَا (5) وَاَنَّ قِیَاسَ ذٰلِکَ الْعَالَمِ وَاَحْوَالِهٖ عَلٰی مَانَجِدُهٗ وَنُشَاهِدُهٗ مِنْ نَقْصِ الْعَقْلِ وَضُعْفِ الْبَصِیْرَةِ. (6) وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا کَانَ مُعْظَمُ اللَّذَّاتِ الْحِسِّیَّةِ مَقْصُوْرًا عَلَی الْمَسَاکِنِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَنَاکِحِ عَلٰی مَادَلَّ عَلَیْهِ الْاِسْتِقْرَاءُ وَکَانَ مِلَاکُ ذٰلِکَ کُلِّهِ الدَّوَامَ وَالثَّبَاتَ فَاِنَّ کُلَّ نِعَمٍ جَلِیْلَةٍ اِذَا قَارَنَهَا خَوْفُ الزَّوَالِ کَانَتْ مُنَغَّصَةً غَیْرَ صَافِیَةٍ عَنْ شَوَائِبِ الْاَلَمِ، بَشَّرَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِهَا وَمَثَّلَ مَا اَعَدَّ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ بِاَبْهٰی مَایُسْتَلَذُّ بِهٖ مِنْهَا وَاَزَالَ عَنْهُمْ خَوْفَ الْفَوَاتِ بِوَعْدِ الْخُلُوْدِ لِیَدُلَّ عَلٰی کَمَالِهِمْ فِی التَّنَعُّمِ وَالسُّرُوْرِ.

ترجمہ ۔[اور وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے [illegible] خلد، خلود اصل میں بے وقفے ٹھہرنے [illegible] ہمیشہ [illegible] حو الد [illegible] باقی رہتا ہے انسان کا اپنے حال پر جب یا نہ رہے، اور اسی وجہ سے چولہے کے پتھروں اور [illegible] کو "خوالد" [illegible] تک وہ زندہ ہو کو "خلد" کہتے ہیں۔ اور اگر اس کی وضع دوام [illegible] قول "خالدین فیہا ابدا" میں لغو ہوتی، اور اس کا استعمال [illegible] جیسے [illegible] قول "وقف مخلد" [illegible] ثابت [illegible] کو یا مجاز کو، حالانکہ اصل نفی کرتی ہے ان دونوں کی۔ بخلاف اس صورت کے کہ موضوع ہو اس سے عام معنی کے لئے پھر استعمال کیا جائے اس معنی میں اسی اعتبار سے جیسے جسم کا اطلاق انسان پر جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد" لیکن مراد [illegible] یہاں دوام ہے جمہور کے نزدیک کیونکہ شاہد ہیں اس کے لئے آیتیں اور احادیث۔ پس اگر کہا جائے کہ ابدان [illegible] جو متضاد کیفیت والے ہیں جو محل ہیں تبدیلیوں کا جو مفضی ہیں متفرق ہونے اور جدا ہونے کو پس کیسا متصور ہوگا ان کا خلود جنتوں میں؟ میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ لوٹائے گا ان کو اس طرح کہ نہیں وارد ہوگی ان پر تبدیلی، اس طرح کہ بنائے گا ان کے اجزاء مثلاً ایک دوسرے کے مقابل کیفیت میں اور مساوی قوت میں نہیں قادر ہوگی ان میں سے کوئی شی دوسرے جزء کو بدلنے پر [illegible] ہوئے آپس میں لازم ہوں گے نہیں جدا ہوں گے ان کے بعض دوسرے بعض سے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں بعض دھاتوں میں، سمجھو [illegible] اور یہ کہ قیاس کرنا اس عالم اور اس کے احوال کو ان چیزوں پر جن کو ہم پاتے ہیں اور جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں نقصانِ عقل اور ضعف بصیرت کی وجہ سے ہے۔ اور جان لو کہ جب بڑا حصہ حسی لذتوں کا مقصور ہے رہائشوں، کھانوں اور نکاحوں پر جیسا کہ اس پر دال ہے استقراء، اور تھی تکمیل ان سب کی ثبات اور دوام، کیونکہ تمام بڑی نعمتیں جب مل جائے ان کے ساتھ خوفِ زوال تو ہو جاتی ہیں ناخوشگوار، پاک نہیں رہتیں غم کی آلائشوں سے، تو خوشخبری دی اللہ تعالیٰ نے مؤمنوں کو جنت کی، اور تشبیہ دی ان چیزوں کی جو ان کے لئے تیار کر رکھی ہیں آخرت میں ان خوبصورت ترین چیزوں کے ساتھ جن سے لذت حاصل کی جاتی ہے دنیا میں اور زائل کر دیا ان سے فوت ہونے کا خوف ہمیشگی کے وعدے کے ذریعہ، تاکہ دلالت کرے ان کے کمال پر عیش و عشرت اور سرور میں۔

تشـــریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اہل سنت کے مسلک کے مطابق "خُـلُـوْد" کا معنی (مکثِ طویل) بیان کیا ہے، اور اس معنی کو تین وجوہ سے ثابت کیا ہے۔ پھر ایک فلسفی سوال اور اس کے دو جواب ذکر کیے ہیں۔ آخر میں "هُـــــــــمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ" کا فائدہ بیان فرمایا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "خَـــالِـدُوْنَ" کی تفسیر "دَائِـــمُـوْنَ" سے کی ہے۔ معتزلہ "خُـلُـوْد" کا معنی دوام ہی سے کرتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک خلود بمعنی مکث طویل (دیر تک ٹھہرنا) ہے خواہ پھر دوام بھی ہو یا دوام نہ ہو یعنی "خُـلُـوْد" قدر مشترک ہے دوام اور عدم دوام میں، لہٰذا ان دونوں معانی میں خلود کا استعمال درست ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک خلود کے معنی کا ایک فرد ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ نے اہل سنت کے قول کو تین وجوہ سے ثابت کیا ہے۔ (۱) اہل عرب "خُـــلُـــوْد" کو مکث طویل کے معنی

ہیں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ چولھے کے ان تین پتھروں کو جن پر ہانڈی رکھی جاتی ہے ''خَـوَالِـد'' کہتے ہیں۔اسی طرح عام پتھروں کو بھی ''خَـوَالِـد'' کہتے ہیں حالانکہ یہ دونوں دائمی نہیں، البتہ طویل مدت تک باقی رہتے ہیں اس لئے ان کو ''خَـوَالِـد'' کہتے ہیں۔اسی طرح انسان کا وہ جزء جو اس کی زندگی تک باقی رہتا ہے (یعنی انسان کا دل) اس کو ''خَـلَـد'' کہتے ہیں حالانکہ انسان کا دل دائمی نہیں، ہاں مدت طویل تک باقی رہنے والا ہے۔

(۲) ''خُلُوْد'' بمعنی مکث طویل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ''خُلُوْد'' اگر دوام کے معنی میں ہو تو باری تعالیٰ کے ارشاد ''خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَداً'' اور اس طرح کی دیگر آیتوں میں ''اَبَداً'' قید لغو ہو جائے گی کوئی نیا فائدہ اس سے حاصل نہ ہوگا کیونکہ بقول معتزلہ ابد اور دوام کا معنی تو خود ''خَالِدِیْنَ'' سے مفہوم ہوتا ہے۔

(3)۔(۳) ''خُلُوْد'' بمعنی مکث طویل کی تیسری وجہ یہ ہے کہ ''خُلُوْد'' ایسے موقعوں پر بھی استعمال ہوتا ہے جہاں بالاتفاق دوام نہیں جیسے ''وَقْفٌ مُخَلَّدٌ'' (لمبا ٹھہرنا)۔اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ خلود دوام اور مکث طویل میں مشترک ہے اور یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے جبکہ اصل دونوں کی نفی کرتی ہے کہ نہ اشتراک ہو اور نہ مجاز، کیونکہ اشتراک اور مجاز کی کوئی دلیل نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جس کو اہل سنت نے اختیار کیا ہے کہ خلود ایک عام معنٰی (مکث طویل) کے لئے موضوع ہے دوام اور عدم دوام اس کے دو فرد ہیں، پھر اپنے اس عام معنی کے اعتبار سے کبھی ایک فرد میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے میں، جیسا کہ لفظ ''جِسم'' کا اطلاق انسان پر اس اعتبار سے ہے کہ انسان جسم کا ایک فرد ہے جیسے ''اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ'' بمعنی انسان جسم ہے تو انسان جسم کا حقیقی معنی ہے۔اور باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ'' [الانبیاء:۳۴] (اور ہم نے طے نہیں کیا ہے تجھ سے پہلے کسی بشر کے لئے ہمیشہ زندہ رہنا) میں خلود بمعنی دوام ہے اہل سنت کے مطابق دوام خلود کے معنی کا ایک فرد ہے اسلئے یہ اس کا حقیقی معنی ہے۔

باقی مذکورہ بالا آیت میں ''خَالِدُوْنَ'' جمہور کے نزدیک ''دَائِمُوْنَ'' کے معنی میں ہے معتزلہ کے نزدیک تو اس لئے کہ وہ خلود کا معنی دوام سے کرتے ہیں اور اہل سنت اس لئے ''دَائِمُوْنَ'' معنی کرتے ہیں کہ دیگر نصوص اس معنی کے لئے شاہد ہیں جیسے: ''خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَداً. لَایَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ''۔قاضی صاحبؒ نے ایک گمراہ فرقہ (جہمیہ) پر رد کیا ہے اس فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور جنتی جہنم اور جہنمی ایک مدت تک رہیں گے پھر یہ سب فنا ہو جائیں گے وہ یہاں خلود کا معنی دوام سے نہیں کرتے۔

(4) یہاں ایک فلسفی سوال ہے کہ جنت میں مؤمن ہمیشہ کے لئے رہیں گے حالانکہ وہ ذی ابدان ہیں اور بدن ایسے اجزاء سے مرکب ہے جن کی کیفیتوں میں تضاد ہے مثلاً رطوبت اور حرارت میں تضاد ہے جو ایک دوسری کو فنا کر سکتی ہے۔اسی طرح ایسے ابدان تغیرات کے محل ہیں اور تغیرات انسانی بدن کے اجزاء کے متفرق ہونے اور جدا ہونے کی طرف مفضی ہیں پس انسان کا جنتوں میں ہمیشہ رہنا کیسا متصور ہوگا؟ قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں۔(۱) کہ باری تعالیٰ انسان کو آخرت میں اس طرح لوٹائے گا کہ اس پر تغیر تبدل نہیں آئیگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے اجزاء یکساں ہوں گے اور ہر ایک جزء کی کیفیت دوسرے اجزاء کی کیفیتوں کا دفاع

[illegible]

[illegible]

ان کے اجزا ایک [illegible] ہدی علی هدی [illegible]

(5) [illegible]

کر نقصان عقل اور ضعف بصیرت کا نتیجہ ہے [illegible]

(6) توضیح "هم فیها خالدون" کا فائدہ بیان فرمارہے ہیں کہ جسمی لذت کی چیزیں [illegible]

میں منحصر ہیں۔ رہائش گاہیں، کھانے پینے کی چیزیں اور منکوحات۔ مگر ان تینوں کی لذت کا مدار دوام اور ثبات پر ہے [illegible]

کیوں نہ ہو جب اس کے ساتھ یہ خوف بھی ہو کہ یہ زائل ہونے والی ہے تو وہ بے لذت اور مکدر ہوجاتی ہے اور رنج [illegible]

اسلئے باری تعالی نے خوشخبری دی کہ جنت کی نعمتیں دائمی ہیں مؤمنین اس میں ہمیشہ رہیں گے۔اور جو کچھ مؤمنوں کے لئے جنت

میں نعمتیں تیار کی گئی ہیں ان کو تشبیہ دی ان حسین ترین چیزوں (مساکن، مطاعم، مناکح) کے ساتھ جن سے دنیا میں لذت حاصل [illegible]

ہے۔یاد رہے کہ یہ تشبیہ محض تعبیر کے لئے ہے ورنہ دنیا کی نعمتوں اور جنت کی نعمتوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔اسی طرح وعدہ خلود [illegible]

مؤمنوں سے نعمتوں کے زوال کا خوف بھی دور کردیا اس لئے تاکہ معلوم ہو کہ مؤمنوں کو جنت میں کمال تنعم اور کمال سرور حاصل ہے۔

ف: "بشر المؤمنین" جواب ہے "لما" کا۔اور "بها" کی ضمیر مساکن وغیرہ کی طرف راجع ہے۔اور "منها" کی ضمیر نعم جمیعہ کی طرف راجع ہے۔

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَایَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًامَّابَعُوْضَةً﴾(1) لَمَّا كَانَتِ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ مُتَضَمِّنَةً لِاَنْوَاعٍ مِنَ التَّمْثِيلِ عَقَّبَ ذٰلِكَ بِبَيَانِ حُسْنِهِ وَمَاهُوَالْحَقُّ لَهُ وَالشَّرْطُ فِيْهِ، وَهُوَاَنْ يَكُوْنَ عَلَى وَفْقِ الْمُمَثَّلِ لَهُ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِيْ يَتَعَلَّقُ بِهَاالتَّمْثِيلُ فِي الْعِظَمِ وَالصِّغَرِوَالْخِسَّةِ وَالشَّرَفِ دُوْنَ الْمُمَثَّلِ، فَاِنَّ التَّمْثِيْلَ اِنَّمَايُصَارُاِلَيْهِ لِكَشْفِ الْمَعْنَى الْمُمَثَّلِ لَهُ وَرَفْعِ الْحِجَابِ عَنْهُ وَاِبْرَازِهٖ فِيْ صُوْرَةِ الْمُشَاهَدِالْمَحْسُوْسِ لِيُسَاعِدَفِيْهِ الْوَهْمُ الْعَقْلَ وَيُصَالِحَهُ عَلَيْهِ. فَاِنَّ الْمَعْنَى الصِّرْفَ اِنَّمَايُدْرِكُهُ الْعَقْلُ مَعَ مُنَازَعَةٍ مِنَ الْوَهْمِ لِاَنَّ مِنْ طَبْعِهِ الْمَيْلَ اِلَى الْحِسِّ وَحُبَّ الْمُحَاكَاةِ(2) وَلِذٰلِكَ شَاعَتِ الْاَمْثَالُ فِي الْكُتُبِ الْاِلٰهِيَّةِ وَفَشَتْ فِيْ عِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ وَاِشَارَاتِ الْحُكَمَاءِ، فَيُمَثَّلُ الْحَقِيْرُبِالْحَقِيْرِ كَمَايُمَثَّلُ الْعَظِيْمُ بِالْعَظِيْمِ، وَاِنْ كَانَ الْمُمَثَّلُ اَعْظَمَ مِنْ كُلِّ عَظِيْمٍ كَمَامُثِّلَ فِي الْاِنْجِيْلِ غِلُّ الصَّدْرِبِالنُّخَالَةِ وَالْقُلُوْبُ الْقَاسِيَةُ بِالْحَصَاةِ وَمُخَاطَبَةُ السُّفَهَاءِ بِاِثَارَةِ الزَّنَابِيْرِ. وَجَاءَ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ: اَسْمَعُ مِنْ قُرَادٍوَاَطْيَشُ مِنْ فَرَاشَةٍ وَاَعَزُّمِنْ مُخِّ الْبَعُوْضِ، (3) لَامَاقَالَتِ الْجَهَلَةُ مِنَ الْكُفَّارِ لَمَّامَثَّلَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَالَ الْمُنَافِقِيْنَ بِحَالِ الْمُسْتَوْقِدِيْنَ وَاَصْحَابِ الصَّيِّبِ وَعِبَادَةَ الْاَصْنَامِ فِي الْوَهْنِ وَالضَّعْفِ بِبَيْتِ الْعَنْكَبُوْتِ وَجَعَلَهَااَقَلَّ مِنَ الذُّبَابِ وَاَخَسَّ قَدْرًامِنْهُ اَللّٰهُ اَعْلٰى وَاَجَلُّ مِنْ اَنْ يَضْرِبَ الْاَمْثَالَ وَيَذْكُرَالذُّبَابَ وَالْعَنْكَبُوْتَ.

ترجمہ:۔[تحقیق اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے اس سے کہ بیان کرے کوئی مثال مچھر کی] جب سابقہ آیتیں متضمن تھیں تمثیل کی مختلف انواع کو تو پیچھے لایا اس کے بیان ان کے حسن کا، اور اس چیز کو جو اس کے لئے ضروری ہے اور اس میں شرط ہے، اور وہ یہ کہ ہو مثل لہ کے موافق اس جہت سے جس جہت سے اس کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تمثیل، بڑا ہونے میں اور چھوٹا ہونے میں اور خسیس ہونے میں اور شریف ہونے میں، نہ (یہ کہ موافق ہو) تشبیہ دینے والے کے ساتھ، کیونکہ رجوع کیا جاتا ہے تمثیل کی طرف مثل لہ کے معنی کی وضاحت کے لئے اور اس سے حجاب ہٹانے کے لئے اور اس کو ظاہر کرنے کے لئے حاضر اور محسوس کی صورت میں تاکہ موافق ہو جائے اس میں وہم عقل کے ساتھ اور اس کے ساتھ صلح کر لے اس پر، کیونکہ محض معنی کا ادراک عقل کرتی ہے وہم کے جھگڑے کے ساتھ کیونکہ اس کی طبیعت میں سے ہے مائل ہونا حس کی طرف اور تشبیہ کو پسند کرنے کی طرف، اور اسی وجہ سے شائع ہیں مثالیں آسمانی کتابوں میں اور عام ہیں بلغاء کی عبارتوں میں اور حکماء کے اشارات میں، پس تشبیہ دی جاتی ہے حقیر کی حقیر کے ساتھ جیسا کہ تشبیہ دی جاتی ہے عظیم کی عظیم کے ساتھ، اگرچہ تشبیہ دینے والا بڑا ہو ہر بڑے سے جیسا کہ مثال دی ہے انجیل میں سینے کے کینے کو بھوسے کے ساتھ اور سخت دلوں کو کنکریوں کے ساتھ اور بے وقوفوں کے ساتھ خطاب کو بھڑوں کو اڑانے کے ساتھ، اور آیا ہے کلام عرب میں کہ فلاں زیادہ سننے والا ہے چیچڑی سے، اور زیادہ تیز ہے پروانے سے، اور زیادہ نادر ہے مچھر کے مغز سے، نہ وہ بات جو کہتے تھے جاہل کفار، جب اللہ تعالیٰ نے مثال دی منافقین کے حال کی مستوقدین اور اصحاب صیب کے حال کے ساتھ اور بتوں کی عبادت کو کمزوری اور ضعف میں مکڑی کے جالے کے ساتھ، اور ٹھہرایا اس کو کمتر مکھی سے اور گھٹیا مرتبہ والا اس سے، کہ اللہ تعالیٰ بلند و برتر ہیں اس سے کہ مثالیں بیان فرمائیں اور تذکرہ کریں مچھر اور مکھی کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ دو طرح سے ربط بیان کیا ہے، ایک قسم کو مذکورہ بالا عبارت میں اور دوسری قسم کو اگلی عبارت میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح اس عبارت میں تمثیلات کی خوبی بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ دو طرح سے ربط بیان فرمایا ہے۔ (۱) کہ شروع سورت سے یہاں تک کی آیتیں مختلف قسم کی تمثیلات (تشبیہات) پر مشتمل تھیں مثلاً کفار کے بارے میں کہا تھا ''خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ وَعَلٰی سَمْعِھِمْ وَعَلٰی اَبْصَارِھِمْ غِشَاوَۃٌ'' اور منافقین کے بارے میں دو مثالیں ذکر کی تھیں ''مَثَلُھُمْ کَمَثَلِ الَّذِیْ اسْتَوْقَدَنَارًا الخ'' اور ''اَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِیْہِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ الخ''۔ اب یہاں سے ان تشبیہات کے حسن کو بیان فرما رہے ہیں کہ یہ تشبیہات مستحسن ہیں ان میں کوئی عیب نہیں، اور اس شئی کو بیان فرما رہے ہیں جو تشبیہ کے لئے حق اور لازم ہے اور عقلاء کے نزدیک تشبیہ کی قبولیت کے لئے شرط ہے، وہ یہ کہ مثال کا مثل لہ کے موافق ہونا ضروری ہے، اور موافقت اس جہت سے ہو جس جہت کے ساتھ تمثیل کا تعلق ہو خواہ وہ جہت بڑائی کی ہو یا چھوٹے ہونے کی ہو، خواہ خسیس ہونے کی ہو یا شریف ہونے کی ہو۔ مثال دینے والے کی موافقت ضروری نہیں، کیونکہ تشبیہ اور تمثیل کی طرف رجوع اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مثل لہ کا معنی واضح کر دیا جائے اور اس پر پڑے حجاب کو دور کر دیا جائے اور اس کو مشاہد اور محسوس کی صورت میں ظاہر کر دیا جائے تاکہ اس میں وہم عقل کے ساتھ موافقت اور مصالحت کرے اور اس کے ساتھ جھگڑا نہ

کرے کیونکہ محض معنوی اُمر کا ادراک صرف عقل کرتی ہے وہم اس کا ادراک نہیں کرسکتا بلکہ وہم عقل کے ساتھ جھگڑتا ہے اور اس کو غلطی میں ڈال دیتا ہے کیونکہ یہ وہم کی فطرت ہے کہ وہ محسوسات کی طرف مائل ہوتا ہے اور تشبیہات کے ساتھ محبت رکھتا ہے، تو تمثیلات پیش کرنے میں وہم کو محبوب چیز مل جاتی ہے اس لئے اب وہ عقل کے ساتھ جھگڑنے کی بجائے موافقت کرتا ہے۔

(2) اسی وجہ سے مثالوں کا استعمال کتب الٰہیہ، عبارات بلغاء اور اشارات حکماء میں بکثرت پایا جاتا ہے پس حقیر کو حقیر کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسا کہ عظیم کو عظیم کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اگرچہ مثال دینے والا ہر بڑے سے بڑا ہو۔ مثلاً انجیل میں دل کے کینہ کو بھوسے کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ: ''تم چھلنی کی طرح مت بنو کہ اس سے پاک صاف آٹا نکلتا ہے اور بھوسے کو روکتا ہے'' یعنی اس طرح نہ ہو کہ تمہارے منہ سے حکمت کی باتیں نکلیں اور دل میں کینہ باقی رہے۔ اسی طرح سخت دلوں کو پتھر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ''تمہارے دل پتھر کی طرح نہ ہو جس کو آگ پگلاتی نہیں، پانی نرم نہیں کرتا اور ہوا اڑاتی نہیں''۔ اور بے وقوف کے ساتھ مخاطبت کو بھڑ اڑانے کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ''بھڑوں کو مت اڑاؤ وہ تم کو کاٹ دیں گی'' یعنی بے وقوف کے ساتھ مخاطبت مت کرو وہ تمہیں گالی دے گا۔ اسی طرح کلامِ عرب میں انسانوں کو چیچڑے کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ''فلاں چیچڑے سے زیادہ سننے والا ہے''۔ اور پروانہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ''فلاں پروانہ سے زیادہ ہلکا ہے''۔ اور مغز مچھر کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ''فلاں مغز مچھر سے زیادہ نادر ہے''۔

(3) ''لَامَا قَالَهُ الْجَهَلَةُ'' کا عطف ''وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ عَلٰى وَفْقِ الْمُمَثَّلِ لَهُ دُوْنَ الْمُمَثِّلِ'' پر ہے۔ گویا یوں کہا کہ تمثیل کا حسن اور اس کا حق اور اس کی شرط یہ ہے کہ ممثل لہ کے موافق ہو نہ کہ مثال دینے والے کے۔ یوں نہیں جس طرح کہ جاہل کفار کہتے ہیں کہ تمثیل کا حسن اور حق یہ ہے کہ مثال دینے والے کے موافق ہو۔ چنانچہ جب باری تعالیٰ نے منافقین کو مستوقدین اور اصحاب صیب کے ساتھ تشبیہ دی اور بتوں کی عبادت کو ضعف اور کمزوری میں بیت عنکبوت کے ساتھ تشبیہ دی اور ان کے بتوں کو مکھی سے کمتر اور رتبہ میں اس سے گھٹیا قرار دیا، تو وہ جاہل کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بہت عالی اور بلند ہے اس سے کہ وہ مثالیں بیان کریں اور مکھی اور مکڑی کا تذکرہ کریں۔

ف: ''اَللّٰهُ اَعْلٰى'' مقولہ ہے ''مَا قَالَتِ الْجَهَلَةُ'' کا یعنی اس طرح نہیں جس طرح کہ جاہل کفار نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو مثالیں بیان کرنے سے بہت عالی اور بلند ہے۔

(1)وَاَیضاً لَمَّا اَرْشَدَهُمْ اِلیٰ مَا یَدُلُّ عَلیٰ اَنَّ الْمُتَحَدّٰی بِهٖ وَحْیٌ مُنَزَّلٌ وَرَتَّبَ عَلَیْهِ وَعِیْدَ مَنْ کَفَرَ بِهٖ وَوَعْدَ مَنْ آمَنَ بِهٖ بَعْدَ ظُهُوْرِ اَمْرِهٖ شَرَعَ فِیْ جَوَابِ مَا طَعَنُوْا بِهٖ فِیْهِ فَقَالَ تَعَالیٰ: ''اِنَّ اللّٰهَ لَایَسْتَحْیِیْ'' اَیْ لَایَتْرُکُ ضَرْبَ الْمَثَلِ بِالْبَعُوْضَةِ تَرْکَ مَنْ یَسْتَحْیِیْ اَنْ یُّمَثِّلَ بِهَا لِحَقَارَتِهَا. (2)وَالْحَیَاءُ انْقِبَاضُ النَّفْسِ عَنِ الْقَبِیْحِ مَخَافَةَ الذَّمِّ، وَهُوَ الْوَسْطُ بَیْنَ الْوَقَاحَةِ الَّتِیْ هِیَ الْجُرْءَةُ عَلَی الْقَبَائِحِ وَعَدَمُ الْمُبَالَاتِ بِهَا، وَالْخَجَلِ الَّذِیْ هُوَ انْحِصَارُ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ مُطْلَقاً، (3)وَاشْتِقَاقُهٗ مِنَ الْحَیَاةِ فَاِنَّهٗ اِنْکِسَارٌ یَعْتَرِی الْقُوَّةَ الْحَیْوَانِیَّةَ فَیَرُدُّهَا عَنْ اَفْعَالِهَا فَقِیْلَ: حَیِیَ الرَّجُلُ کَمَا یُقَالُ: نَسِیَ وَحَشِیَ اِذَا اعْتَلَّتْ نَسَاهُ وَحَشَاهُ. (4)وَاِذَا وُصِفَ بِهِ الْبَارِیْ تَعَالیٰ کَمَا جَاءَ فِی الْحَدِیْثِ: اِنَّ اللّٰهَ یَسْتَحْیِیْ مِنْ ذِی الشَّیْبَةِ الْمُسْلِمِ اَنْ یُّعَذِّبَهٗ اِنَّ اللّٰهَ حَیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِیْ اِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ یَدَیْهِ اَنْ یَّرُدَّهُمَا صِفْراً حَتّٰی یَضَعَ فِیْهِمَا خَیْراً. فَالْمُرَادُ بِهِ التَّرْکُ اللَّازِمُ لِلْاِنْقِبَاضِ کَمَا اَنَّ الْمُرَادَ مِنْ رَحْمَتِهٖ وَغَضَبِهٖ اِصَابَةُ الْمَعْرُوْفِ وَالْمَکْرُوْهِ اللَّازِمَیْنِ لِمَعْنَیَیْهِمَا. (5)وَنَظِیْرُهٗ قَوْلُ مَنْ یَصِفُ اِبِلاً: شعر: اِذَا مَا اسْتَحْیَیْنَ الْمَاءَ یَعْرِضُ نَفْسَهٗ: کَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِیْ اِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ.

ترجمہ:۔ اور اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے رہنمائی کی ان کی اس چیز کی طرف جو دلالت کرتی ہے کہ متحدی بہ وحی نازل کردہ ہے اور مرتب کیا اس پر ان لوگوں کی وعید کو جنہوں نے انکار کیا اور (مرتب کیا) ان لوگوں کے وعدے کو جنہوں نے ایمان لایا قرآن پر اس کے امر کے ظاہر ہونے کے بعد تو شروع کیا اس چیز کے جواب میں کہ طعن کیا انہوں نے اس کی وجہ سے قرآن مجید میں، پس کہا اللہ تعالیٰ نے ''اِنَّ اللّٰهَ لَایَسْتَحْیِیْ'' یعنی ترک نہیں کرتا ہے مثال بیان کرنا مچھر کے ساتھ جیسا کہ ترک کرنا اس شخص کا جو شرماتا ہے کہ مثال بیان کرے مچھر کی اس کی حقارت کی وجہ سے۔ اور حیاء رُک جانا ہے نفس کا قبیح چیز سے مذمت کے خوف سے، اور وہ درمیانی درجہ ہے وقاحت، جو کہ قبیح کاموں پر جراءت ہے اور ان کی پرواہ نہ کرنا ہے، اور اس خجل کے درمیان جو رُک جانا ہے نفس کا فعل سے مطلقاً، اور اس کا اشتقاق حیات سے ہے کیونکہ یہ ایسی انکساری ہے جو پیش آتی ہے قوت حیوانیہ کو پس وہ اس کو روک دیتی ہے اس کے افعال سے، پس کہا جاتا ہے ''حَیِیَ الرَّجُلُ'' جیسا کہ کہا جاتا ہے ''نَسِیَ'' اور ''حَشِیَ'' جب بیماری لاحق ہو جائے رگِ نساء کی اور پسلیوں کے اندرونی حصے کی، اور جب موصوف کیا جائے اس کے ساتھ باری تعالیٰ کو جیسا کہ حدیث میں آیا ہے ''اِنَّ اللّٰهَ یَسْتَحْیِیْ مِنْ ذِی الشَّیْبَةِ الْمُسْلِمِ اَنْ یُّعَذِّبَهٗ اِنَّ اللّٰهَ حَیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِیْ اِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ یَدَیْهِ اَنْ یَّرُدَّهُمَا صِفْراً حَتّٰی یَضَعَ فِیْهِمَا خَیْراً'' تو مراد اس سے ترک ہے جو لازم ہے انقباض کو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور غضب سے مراد خیر اور ناگوار پہنچانا ہے جو لازم ہیں ان دونوں کے معنیٰ کو، اور نظیر اس کی شاعر کا قول ہے جو اونٹوں کا حال بیان کرتا ہے ''اِذَا مَا اسْتَحْیَیْنَ الْمَاءَ یَعْرِضُ نَفْسَهٗ: کَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِیْ اِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے مذکورہ بالا آیت مبارکہ کا ماقبل کے ساتھ ربط کی دوسری تقریر بیان کی ہے۔ پھر حیاء، وقاحت اور خجالت کی تعریف کی ہے۔ پھر حیاء کے ماخوذ منہ کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ لفظ ''حَیَـــاء'' اگر اللہ تعالیٰ کے لئے وصف بنے تو اس کا لازم

مراد ہوگا اور شاعر کے شعر سے اس کی نظیر بیان کی ہے۔

(1) ماقبل کے ساتھ مذکورہ آیت مبارکہ کے [illegible] ہے۔ ماقبل میں انکار کو چیلنج دیا تھا کہ قرآن مجید کا مثل لاؤ جب وہ مثل لانے سے عاجز ہوگئے تو قرآن کا اعجاز ثابت ہوا اور معجزہ کلام وہی ہوگا جو باری تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہو۔ پھر جب قرآن مجید کا امر (کلام اللہ ہونا) ظاہر ہوگیا تو ''فان لم تفعلوا'' سے اس کلام نے منکرین کے لئے وعید مرتب کی اور ''وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ الخ'' سے ماننے والوں کے لئے وعدہ مرتب کیا۔ پھر منکرین کو ایک شبہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو بہت عالی ہے ان کے کلام میں مکھی، مچھر وغیرہ کا ذکر اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ مثالوں میں بڑی حکمتیں ہوتی ہیں لہذا اللہ تعالیٰ مچھر وغیرہ کی مثال بیان کرنے کو ترک نہیں کریگا اس شخص کی طرح جو مچھر کی حقارت کی وجہ سے شرماتے ہوئے مثال کو ترک کردے۔

(2) ''یستحی'' حیاء سے ہے حیاء کہتے ہیں نفس کا لوگوں کی مذمت کے خوف سے قبیح چیز سے باز آنا۔ حیاء ایک ایسی کیفیت ہے جو وقاحت اور خجل کے درمیان ہے۔ چونکہ وسطانی کیفیت کی معرفت طرفین کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب نے طرفین کی تعریف کی ہے کہ وقاحت قبیح چیزوں پر جرأۃ کرنے اور کسی کی پرواہ نہ کرنے کو کہتے ہیں اور خجل حیاء کی وجہ سے دہشت محسوس کرتے ہوئے مطلقاً فعل سے رُک جانے کو کہتے ہیں خواہ وہ فعل قبیح ہو یا غیر قبیح ہو۔ وقاحت میں تفریط اور خجل میں افراط ہے اور حیاء ان دونوں کی درمیانی کیفیت ہے جس میں افراد اور تفریط نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''حَیَاء'' ماخوذ ہے ''حیاۃ'' سے اور ''حیاۃ'' اس انکسار اور تغیر کو کہتے ہیں جو قوت حیوانیہ (حس اور حرکت) کو لاحق ہوتا ہے اور اسے اپنے افعال سے روک دیتا ہے۔ کہا جاتا ہے ''حَیِیَ الرَّجُلُ'' (جب آدمی کی قوت حیوانیہ میں خلل پیدا ہو جائے) جیسا کہ ''نَسِیَ الرَّجُلُ'' (جب آدمی کی نسا کو بیماری لاحق ہو)۔ نسا وہ رگ ہے جو سرین سے نکلتی ہے اور رانوں سے گذر کر ایڑی کے پٹہ تک پہنچتی ہے۔ اور ''حَشِیَ الرَّجُلُ'' (جب آدمی کو حشا کی بیماری لاحق ہو)۔ حشا پسلیوں کے اندرونی حصہ کو کہتے ہیں۔

(4) چونکہ ''حَیَاء'' کا معنی ہے نفس کا مذمت کے خوف سے منقبض ہونا اور یہ انفعالی معنی ہے جس میں دوسرے کا اثر قبول کیا جاتا ہے اس لئے ذات باری تعالیٰ اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا جہاں ''حَیَاء'' کو باری تعالیٰ کی صفت قرار دیا ہو وہاں ''حَیَاء'' کا لازم یعنی ترک مراد ہوگا جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد ''اِنَّ اللّٰہَ یَسْتَحْیِ مِنْ ذِیْ الشَّیْبَۃِ الْمُسْلِمِ اَنْ یُعَذِّبَہٗ'' (اللہ تعالیٰ شرماتے ہیں بوڑھے مسلمان سے کہ اس کو عذاب دیں) اور ''اِنَّ اللّٰہَ حَیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِ اِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ یَدَیْہِ اَنْ یَرُدَّھُمَا صِفْرًا حَتّٰی یَضَعَ فِیْھِمَا خَیْرًا'' (اللہ تعالیٰ حیادار کریم ہیں شرماتے ہیں جب بندہ اس کے سامنے ہاتھ اٹھاتا ہے کہ وہ ان کو خالی لوٹادے یہاں تک کہ رکھ دے ان میں خیر) میں حیاء سے ترک مراد ہے جو حیاء اور انقباض کو لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ بوڑھے مسلمان کو عذاب دینے کو ترک کرتے ہیں اور دعاء کرنے والے مسلمان کے ہاتھوں کو خالی لوٹانے کو ترک کرتے ہیں۔ جیسا کہ رحمت بمعنی

رقۃ القلب جوایک انفعالی معنی ہے جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہوتو اس کالازم مراد ہوگا یعنی کوئی خیر پہنچانا۔اور غضب بمعنی غضبناک ہونا جوایک انفعالی معنی ہے جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہوتو اس کالازم مراد ہوگا یعنی کوئی تکلیف پہنچانا۔

(5)''اِنَّ اللّٰہَ لایَسْتَحْیِ '' کی نظیر شاعر کا شعر ہے جس میں اونٹوں کا حال بیان کیا ہے۔شعر:''اِذَامَااسْتَحَیْنَ الْمَاءَ یَعْرِضُ نَفْسَہُ:: کَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِیْ اِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ ''(جب اونٹوں نے ترک کردیا پانی کے ردّ کرنے کو حالانکہ وہ پانی اپنے نفس کو پیش کرتا ہے،توانہوں نے پانی پیا ہونٹوں کے ساتھ ایسے گھاٹ سے جس کے اردگرد گلاب کے پھول ہیں)۔''اَلْمَاءَ'' سے پہلے لفظ''رَدّ''مضاف مقدر ہے جس کو ترجمہ میں ظاہر کردیا۔''اِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ '' سے ایسا گھاٹ مراد ہے جس کے اردگرد گلاب کے پھول ہوں۔شاعر کا مقصود پانی کی کثرت کو بیان کرنا ہے کہ پانی اپنی کثرت کی وجہ سے خود کو اونٹوں پر پیش کرتا ہے تو اونٹ پیاس کی وجہ سے نہیں بلکہ پانی کو ردّ کرنے سے استحیاء کی وجہ سے پانی پیتے ہیں۔محل استشہاد لفظ''اِسْتَحَیْنَ '' ہے جو کہ اصل میں''اِسْتَحْیَیْنَ'' ہے کثرت استعمال کی وجہ سے ایک یاء کو حذف کردیا ہے،اور''تَرَکْنَ '' کے معنی میں ہے کیونکہ اونٹوں کے لئے حیاء بمعنی اصطلاحی (خوف مذمت کی وجہ سے منقبض ہونا) متصور نہیں۔

(1)وَاِنَّمَاعُدِلَ بِہٖ عَنِ التَّرْکِ لِمَافِیْہِ مِنَ التَّمْثِیْلِ وَالْمُبَالَغَۃِ.وَتَحْتَمِلُ الآیَۃُ خَاصَّۃً اَنْ یَکُوْنَ مَجِیْئُہ عَلَی الْمُقَابَلَۃِ لِمَاوَقَعَ فِیْ کَلامِ الْکَفَرَۃِ(2)وَضَرْبُ الْمَثَلِ اِعْتِمَالُہٗ مِنْ ضَرْبِ الْخَاتَمِ،وَاَصْلُہٗ وَقْعُ شَیْ ءٍ عَلٰی آخَرَ.(3)وَاَنْ بِصِلَتِہَامَخْفُوْضُ الْمَحَلِّ عِنْدَالْخَلِیْلِ بِاِضْمَارِمِنْ،مَنْصُوْبٌ بِاِفْضَاءِ الْفِعْلِ اِلَیْہِ بَعْدَحَذْفِہَاعِنْدَسِیْبُوَیْہِ.(4)وَمَاابْہَامِیَّۃٌ تَزِیْدُالنَّکِرَۃَ اِبْہَامًاوَشِیَاعًاوَتَسُدُّعَنْہَاطُرُقَ التَّقْیِیْدِ کَقَوْلِکَ:اَعْطِنِیْ کِتَابًامَّا،اَیْ اَیُّ کِتَابٍ کَانَ.اَوْمَزِیْدَۃٌ لِلتَّاکِیْدِ کَالَّتِیْ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی:"فَبِمَارَحْمَۃٍ مِنَ اللّٰہِ"(5)وَلانَعْنِیْ بِالْمَزِیْدِاللَّغْوَالضَّائِعَ فَاِنَّ الْقُرْآنَ کُلَّہٗ ھُدًی وَبَیَانٌ بَلْ مَالَمْ یُوْضَعْ لِمَعْنًی یُرَادُمِنْہُ،وَاِنَّمَاوُضِعَتْ لِاَنْ تُذْکَرَمَعَ غَیْرِھَافَتُفِیْدُلَہٗ وَثَاقَۃً وَقُوَّۃً وَھُوَزِیَادَۃٌ فِی الْھُدٰی غَیْرُقَادِحٍ فِیْہِ.

ترجمہ:۔اور عدول کیا گیا اس کی وجہ سے''تَرْکَ'' سے کیونکہ اس میں تمثیل اور مبالغہ ہے۔اور احتمال رکھتی ہے یہ آیت خاص طور پر کہ ہو اس کا آنا اس لفظ کے مقابلے میں جو واقع ہوا ہے کفار کے کلام میں۔اور ضرب المثل ٹھیک بیان کرنا ہے مثال کو ماخوذ ہے''ضَرْبُ الْخَاتَمِ '' سے اور اس کی اصل ایک شئ کو دوسری پر واقع کرنا ہے۔اور''اَنْ '' اپنے صلہ کے ساتھ محلاً مجرور ہے خلیل کے نزدیک تقدیر''مِنْ '' کی وجہ سے،منصوب ہے ایصال فعل کی وجہ سے اس کی طرف اس (مِنْ) کے حذف کے بعد سیبویہ کے نزدیک،اور''ما''ابہامیہ ہے جو کہ زیادہ کرتا ہے نکرہ میں ابہام اور عموم کو اور روک دیتا ہے اس سے تقیید کے راستوں کو جیسا تیرا قول''اَعْطِنِیْ کِتَابًامَّا''یعنی کوئی بھی کتاب ہو۔یا زائدہ ہے تاکید کے لئے جیسا کہ وہ جو باری تعالیٰ کے قول''فَبِمَارَحْمَۃٍ مِنَ اللّٰہِ ''۔اور نہیں مراد لیتے ہم زائدہ ہونے سے لغو اور ضائع،کیونکہ قرآن مجید کل کا کل ہدایت اور بیان ہے بلکہ مراد یہ کہ جو وضع نہ کیا گیا ہو اس معنی کے لئے جو مراد ہو اس سے،بلکہ وضع کیا گیا ہو اس لئے کہ ذکر کیا جائے دوسرے کے ساتھ پس فائدہ

دے اس میں مضبوطی اور قوت کا، اور یہ زیادتی ہے ہدایت میں اور نقصان پیدا کرنے والی نہیں ہے اس میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''یَترُکُ'' کی بجائے ''یَستَحیِي'' اختیار کرنے کی دو وجوہ ذکر کی ہیں۔ پھر ''ضرب المثل'' کا مرادی معنی بیان کیا ہے۔ پھر ''انْ یَضرِبَ'' کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر ''مثلاً مَا'' کے ''ما'' میں دو احتمال ذکر کئے ہیں۔ اور ''ما'' زائدہ ہونے کا مطلب بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ جب استحیاء سے مراد ترک ہے تو چاہئے تھا کہ مرادی معنی ایسے لفظ سے ادا کیا جاتا جو لفظ اس معنی کے لئے مطابقۃً موضوع ہے یعنی ''یَستَحیِي'' کی بجائے ''یَترُکُ'' کو ذکر کرتے؟

قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں (۱) کہ ''یَترُکُ'' سے ''یَستَحیِي'' کی طرف اس لئے عدول کیا کہ اس میں تمثیل اور مبالغہ ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے ترکِ تمثیل کو اس شخص کے ترکِ تمثیل کے ساتھ تشبیہ دی جو حیاء کی وجہ سے تمثیل کو ترک کردے، پھر جو لفظ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا یعنی ''یَستَحیِي'' اس کو مشبہ کے لئے استعمال کیا اور اس پر حرف نفی (لا) کو داخل کردیا۔ اور استعارہ چونکہ مجاز کی قسموں میں سے ہے لہذا یہ شی کو بیّنہ سے ثابت کرنے کے درجہ میں ہے، اس لئے ''یَترُکُ'' سے ''یَستَحیِي'' کی طرف عدول کیا۔ (۲) کہ خاص کر اس آیت میں یہ احتمال بھی ہے کہ لفظِ ''یَستَحیِي'' کفار کے قول کے مقابلے کے طور پر ذکر کیا ہو کیونکہ کفار نے کہا تھا ''امَا یَستَحیِي رَبُّ مُحَمَّدٍ انْ یَضرِبَ مَثَلاً بِالذُّبَابِ وَالْعَنکَبُوتِ مَعَ انَّ مُلُوکَ الْارْضِ یَانِفُونَ مِنْ ذِکرِ امْثَالِ ذَالِکَ؟''۔ تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا ''اِنَّ اللّٰہَ لایَستَحیِي انْ یَضرِبَ الخ''۔ پس جس طرح کہ ان کے سوال میں لفظ استحیاء ذکر تھا اسی طرح ان کے جواب میں بھی لفظ استحیاء کو ذکر کیا۔

(2) قاضی صاحبؒ ''ضَربُ المَثَلِ'' کا مرادی معنی اور ''ضرب'' کا حقیقی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ضرب المثل کا مرادی معنی ہے مثال کو ٹھیک ٹھیک بنانا اور مثال کو ممثل لہ کے موافق ذکر کرنا۔ ''ضَربُ الْخَاتَمِ'' سے ماخوذ ہے ''ضَربُ الْخَاتَمِ'' کا معنی ہے مہر لگانا۔ اور ''ضرب'' کا حقیقی معنی ہے ایک شی کو دوسری شی پر واقع کرنا۔

(3) فعل استحیاء کبھی بنفسہ متعدی ہوتا ہے جیسے ''اِستَحیَیتُہ'' اور کبھی بواسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے جیسے ''اِستَحیَیتُ مِنہُ''۔ باری تعالیٰ کا قول ''لایَستَحیِي'' ہوسکتا ہے کہ براہ راست ''انْ یَضرِبَ'' کی طرف متعدی ہو، اس صورت میں ''انْ یَضرِبَ'' بالاتفاق محلاً منصوب ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حرف جر محذوف کے ذریعہ متعدی ہو، اس صورت میں اختلاف ہے، خلیل اور کسائی کی رائے یہ ہے کہ حرف جر کا ''انْ'' کے ساتھ حذف ہونا اگرچہ شائع ہے مگر حذف ہونے کے بعد بھی ملفوظ کی طرح اس کا اعتبار ہے لہذا اس مقدر حرف جر کی وجہ سے اب بھی اس کا مدخول مجرور ہوگا جیسا کہ ''اَللّٰہِ لَاَفعَلَنَّ کَذَا'' میں۔ سیبویہ اور فراء کی رائے یہ ہے کہ منوی حرف جر من حیث المعنی تو معتبر ہے مگر عمل نہیں کرتا بلکہ حرف جر کو حذف کرنے کے بعد فعل کو براہ راست اس کی طرف متعدی کیا جاتا ہے جس کو اصطلاح میں حذف والایصال کہتے ہیں جس میں منوی حرف جر کا مدخول منصوب ہوتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''مثلاً مّا'' کے ''ما'' میں دو احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ ''ما'' ابہامیہ ہے۔ ''ما'' ابہامیہ وہ ہے جو اسم نکرہ کے ساتھ ملکر اس کے ابہام میں اضافہ کرتا ہے اور اس میں شیوع اور تعمیم پیدا کرتا ہے اور اسم نکرہ سے تقیید کی راہ کو بند کر دیتا ہے جیسے ''اَعْطِنِیْ کِتَابًا مَّا'' (دیدو مجھے کوئی کتاب)۔ پس ''اِنَّ اللّٰہَ لَایَسْتَحْیٖ اَنْ یَضْرِبَ مَثَلًا مَّا'' کا معنی ہوگا ''اِنَّ اللّٰہَ لَایَتْرُکُ ضَرْبَ الْمَثَلِ اَیَّ مَثَلٍ کَانَ حَقِیْرًا اَوْ عَظِیْمًا''۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''ما'' زائدہ ہے سابقہ جملہ کے مضمون کی تاکید کے لئے ہے گویا یوں کہا ''اِنَّ اللّٰہَ لَایَسْتَحْیٖ اَنْ یَضْرِبَ مَثَلًا اَلْبَتَّۃَ''۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ''فَبِمَا رَحْمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ لِنْتَ لَھُمْ'' [آل عمران:۱۵۹] (ان واقعات کے بعد اللہ کی رحمت ہی تھی جس کی بنا پر (اے پیغمبر!) تم نے اِن لوگوں سے نرمی کا برتاؤ کیا) میں ''ما'' زائدہ ہے۔

(5) ابو مسلم اصفہانیؒ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک حرف بھی زائد نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ہدایت اور بیان کہا ہے، زائد اور لغو کلمات پر مشتمل ہونا ہدایت اور بیان ہونے کے منافی ہے۔ قاضی صاحبؒ نے ابو مسلمؒ کے اس قول کو ردّ کرتے ہوئے کہا کہ قرآن مجید میں کسی حرف کے زائد ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ لغو اور ضائع ہے کیونکہ قرآن مجید واقعی بھی ہدایت اور بیان ہے جس میں لغو اور ضائع حروف نہیں ہو سکتے، بلکہ زائد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس معنی کے لئے موضوع ہے یہاں اس کا وہ معنی مراد نہ ہوگا بلکہ دوسرے کسی کلمہ کے ساتھ ذکر کر کے اس میں مضبوطی اور قوت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرا کلمہ ہدایت ہے اور اس زائد حرف سے اس ہدایت میں اضافہ ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا زائد ہونا ہدایت کے منافی نہیں۔

(1) وَبَعُوْضَۃً عَطْفُ بَیَانٍ لِمَثَلًا اَوْ مَفْعُوْلٌ لِیَضْرِبَ وَمَثَلًا حَالٌ تَقَدَّمَتْ عَلَیْہِ لِاَنَّہٗ نَکِرَۃٌ اَوْ ھُمَا مَفْعُوْلَاہُ لِتَضَمُّنِہٖ مَعْنَی الْجَعْلِ. (2) وَقُرِئَتْ بِالرَّفْعِ عَلٰی اَنَّہٗ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ وَعَلٰی ھٰذَا یَحْتَمِلُ مَا وُجُوْھًا اُخَرَ اَنْ تَکُوْنَ مَوْصُوْلَۃً وَحُذِفَ صَدْرُ صِلَتِھَا کَمَا حُذِفَ فِیْ قَوْلِہٖ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْ اَحْسَنُ وَمَوْصُوْفَۃً بِصِفَۃٍ کَذٰلِکَ وَمَحَلُّھَا النَّصْبُ بِالْبَدَلِیَّۃِ عَلَی الْوَجْھَیْنِ (3) وَاِسْتِفْھَامِیَّۃٌ ھِیَ الْمُبْتَدَاُ، کَاَنَّہٗ لَمَّا رَدَّ اِسْتِبْعَادَھُمْ ضَرْبَ اللّٰہِ الْاَمْثَالَ قَالَ بَعْدَہٗ: مَا الْبَعُوْضَۃُ فَمَا فَوْقَھَا حَتّٰی لَا یَضْرِبَ بِہِ الْمَثَلَ بَلْ لَہٗ اَنْ یُّمَثِّلَ بِمَا ھُوَ اَحْقَرُ مِنْ ذٰلِکَ. وَنَظِیْرُہٗ: فُلَانٌ لَا یُبَالِیْ بِمَا یَھَبُ مَا دِیْنَارٌ وَدِیْنَارَانِ. (4) وَالْبَعُوْضُ فَعُوْلٌ مِنَ الْبَعْضِ وَھُوَ الْقَطْعُ کَالْبَضْعِ وَالْعَضْبِ غُلِّبَ عَلٰی ھٰذَا النَّوْعِ کَالْخَمُوْشِ

ترجمہ:۔ اور ''بَعُوْضَۃً'' عطف بیان ہے ''مَثَلًا'' کے لئے، یا مفعول ہے ''یَضْرِب'' کا، اور ''مثلاً'' حال ہے مقدم ہے اس پر کیونکہ ''بَعُوْضَۃً'' نکرہ ہے۔ یا یہ دونوں مفعول ہیں ''یَضْرِب'' کے بوجہ اس کے متضمن ہونے کے ''جَعَل'' کے معنی کو۔ اور پڑھا گیا ہے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ خبر ہے مبتداء کی، اور اس (قراۃ) کے مطابق احتمال رکھتا ہے دیگر وجوہ کا، ایک یہ کہ موصول ہو اور حذف کر دیا گیا ہو اس کا صدر صلہ جیسا کہ حذف کر دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ''تَمَامًا عَلَی الَّذِیْ اَحْسَنَ''۔ اور دوم یہ کہ موصوفہ ہو اسی طرح کی صفت کے ساتھ اور اس کا محل نصب ہے بناء بر بدلیت دونوں وجہوں میں، اور سوم یہ کہ استفہامیہ ہو جو کہ مبتداء ہو، گویا جب اللہ

تعالیٰ نے ردّ کر دیا ان کا بعید سمجھنا اللہ تعالیٰ کا مثالیں بیان کرنے کو تو کہا اس کے بعد کیا مچھر ہے اور وہ چیز جو مچھر سے بڑھ کر ہے ۔۔۔ بیان کریں اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ مثال بلکہ اس کو حق ہے کہ مثال بیان کریں اس چیز کے ساتھ جو وہ حقیر ہو اس سے، اور اس کی نظیر "فلانٌ لایُبَالِیْ بِمَایَهَبُ مَادِیْنَارٌ وَ دِیْنَارَانِ"۔ اور "بَعُوْض" "فعول" کے وزن پر ہے ماخوذ ہے "بعض" سے اور وہ قطع کرنا ہے جیسے "بضع" اور "عضب"، غالب دیا گیا اس نوع پر جیسے "خموش"۔

تشــــریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ترکیب کے لحاظ سے لفظ "بـعـوضـة" میں تین احتمالات ذکر کئے ہیں۔ پھر لفظ "بَعُوْضَةً" کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر "بَعُوْض" کا معنی اور مشتق منہ کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ترکیب کے لحاظ سے لفظ "بَـعُـوْضَـةً" میں تین احتمالات ذکر کئے ہیں۔(۱) کہ "بَـعُـوْضَـةً" عطف بیان ہے "مَثَلاً" کا۔(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "بَعُوْضَةً" مفعول بہ ہے "یَضْرِبُ" کا اور "مَثَلاً" حال ہے "بَعُوْضَةً" سے۔ سوال یہ ہے کہ حال تو ذوالحال سے مؤخر ہوتا ہے جبکہ "مَثَلاً" تو مقدم ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ جہاں ذوالحال نکرہ ہو وہاں اس کا حال اس سے مقدم ہوتا ہے، ورنہ تو حال اور صفت میں التباس آتا ہے یعنی ایسی صورت میں حال کو مؤخر کرنے میں پتہ نہیں چلے گا کہ حال یا صفت ہے۔ مگر اس احتمال پر شیخ زادہ نے صاحب شریفیہ کا اس طرح تبصرہ نقل کیا ہے: **ولاخفاء فی انہ لامعنی لقولنا: یضرب بعوضة الابضم مثلاً الیہ فتسمیة مثل ھذا مفعولاً و مثلاً حالاً بعید جداً** [شیخ زادہ:۱/۴۴۷]۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ "یَـضْـرِبُ" بمعنیٰ "یَـجْـعَـلُ" ہے اور "مَثَلاً" اور "بَـعُـوْضَـةً" دونوں اس کے مفعول بہ ہیں۔ مگر بعض حضرات نے اس کو بعید قرار دیا ہے کیونکہ "جَـعَـلَ" کے دونوں مفعول نکرہ نہیں ہوتے اس لئے کہ درحقیقت یہ دو مفعول مبتدأ اور خبر ہوتے ہیں اور مبتدأ معرفہ ہوتا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک قرأۃ کے مطابق "بَعُوْضَةٌ" مرفوع ہے مبتدأ مقدر کے لئے خبر ہونے کی بناء پر۔ پھر وہ مقدر مبتدأ کیا ہے اس کا مدار لفظ "مَا" کی تشریح پر ہے۔ لفظ "مَا" میں تین احتمال ہیں۔(۱) "مَا" موصولہ ہے اور اس کے صلہ کا شروع حصہ محذوف ہے اور وہ محذوف مبتدأ ہے "بَعُوْضَةٌ" اس کے لئے خبر ہے تقدیری عبارت ہے "مَثَلاًالَّـذِیْ هُوَبَعُوْضَةٌ" جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "ثُـمَّ اٰتَیْـنَامُوْسَی الْکِتَابَ تَـمَـامًاعَلَی الَّذِیْ اَحْسَنَ" [الأنعام:۱۵۴] (پھر ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ نیک لوگوں پر اللہ کی نعمت پوری ہو) میں موصول کے صلے کا شروع حصہ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "تَـمَـامًاعَلَی الَّذِیْ هُوَاَحْسَنُ"۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مَـا" موصوفہ ہے اور اس کی صفت ایسی ہی ہے یعنی اس کی صفت کا شروع حصہ محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "اَنْ یَـضْـرِبَ مَثَلاًشَیْـئًـاهُوَبَعُوْضَةٌ"۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں احتمالوں (کہ ما موصولہ بمعنی الَّذِیْ ہو یا موصوفہ بمعنی شیئاً ہو) میں لفظ "مَا" محلاً منصوب ہے لفظ "مَثَلاً" سے بدل ہونے کی بناء پر۔

(3)۔(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ ''مَـا'' استفہامیہ ہے بمعنی ''اَیُّ شَـیْءٍ'' مبتدأ ہے اور ''بَـعُـوْضَـةٌ'' اس کے لئے خبر ہے۔گویا جب کفار نے باری تعالیٰ کے ضرب الأمثال کو بعید سمجھا تو باری تعالیٰ نے ان کے استبعاد کو رد کر دیا اس کے بعد کہا کہ مچھر اور اس سے بڑی چیز کیا ہے کہ باری تعالیٰ اس کو مثال میں پیش نہ کرے بلکہ وہ تو اس سے بھی حقیر شئی کو مثال میں پیش کر سکتا ہے۔اس صورت میں یہ اس قاعدہ کے مطابق ہے کہ جب کلی حکم کے بعد اس کی جزئیات کی تفصیل مقصود ہو تو وہاں جملہ استفہامیہ بطور استیناف ذکر کیا جاتا ہے جیسے ''فـلان لایـبـال بمایهب '' (فلاں پرواہ نہیں کرتا جو کچھ خرچ کرتا ہے) یہ ایک کلی حکم ہے اب اگر اس کی جزئیات کو ذکر کرنا مقصود ہو تو جملہ استفہامیہ کے ذریعہ بیان کی جاتی ہیں کہ ''مَادِیْنَارٌ وَدِیْنَارَانِ حَتّٰی لایَهبَهَابَلْ لَه اَنْ یَهبَ اَکْثَرَمِنْ ذَالِکَ '' ایک دو دینار کیا چیز ہیں وہ تو اس سے زیادہ خرچ کرتا ہے۔آیت مبارکہ میں بھی پہلے کلی حکم بیان کیا کہ ''اِنَّ اللّٰـهَ لَایَسْتَحْیِ اَنْ یَضْرِبَ مَثَلًا'' پھر اس کی جزئیات کو استفہامیہ جملہ کے ذریعہ بیان کیا کہ ''مَابَعُوْضَةٌ فَـمَافَوْقَهَاحَتّٰی لَایَضْرِبَ بِهِ الْمَثَلَ بَلْ لَه اَنْ یمثل بِمَاهُوَاَحقَرُمِنْ ذَالِکَ '' کہ مچھر اور اس سے بڑھ کر کیا ہے اللہ تعالیٰ تو اس سے حقیر شئی کی مثال پیش کرنے سے بھی نہیں شرماتے ہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''بعوض ''فعول کا وزن ہے بمعنی فاعل ہے، مشتق ہے ''بَعْضٌ '' سے اور ''بعض '' بمعنی قطع (کاٹنا) ہے جیسا کہ ''عـضـب ''اور ''بـضـع '' بھی بمعنی قطع ہے یعنی باء، عین اور ضاد کا مادہ جس ترتیب پر بھی ہو اس کا معنی قطع ہے۔پھر غلبۃً اس خاص نوع (یعنی مچھر) میں اس کا استعمال ہونے لگا کیونکہ وہ بھی اپنی سوئی سے انسان کے چہرے وغیرہ کو کاٹتی ہے جیسا کہ لفظ ''خـمُـوْش ''مشتق ہے ''خـمْـش '' (بمعنی چہرہ کا معمولی زخم) سے پھر غلبۃً اس کا استعمال مچھر میں ہونے لگا کیونکہ وہ انسان کے چہرے کو زخمی کر دیتی ہے۔

﴿فَمَافَوْقَهَا﴾(1)عَطْفٌ عَلٰی بَعُوْضَةً،اَوْمَااِنْ جُعِلَ اِسماً(2)وَمَعْنَاهُ وَمَازَادَعَلَیْهَافِی الْجُثَّةِ کَالذُّبَابِ وَالْعَنْکَبُوْتِ کَاَنَّهُ قَصَدَبِهِ رَدَّمَااِسْتَنْکَرُوْهُ.وَالْمَعْنٰی اَنَّهُ لَایَسْتَحْیِ ضَرْبَ الْمَثَلِ بِالْبَعُوْضِ فَضْلاًعَمَّاهُوَاَکْبَرُمِنْهُ اَوْفِی الْمَعْنَی الَّذِیْ جَعَلَهُ فِیْهِ مَثَلاًوَهُوَالصِّغْرُوَالْحَقَارَةُ کَجَنَاحِهَافَاِنَّهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ ضَرَبَهُ مَثَلاًلِلدُّنْیَا.(3)وَنَظِیْرُهُ فِی الْاِحْتِمَالَیْنِ مَارُوِیَ اَنَّ رَجُلاًبِمِنًی خَرَّعَلٰی طُنُبِ فُسْطَاطٍ فَقَالَتْ عَائِشَةُ:سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ:مَامِنْ مُسْلِمٍ یُشَاکُ شَوْکَةً فَمَافَوْقَهَااِلَّاکُتِبَتْ لَهُ بِهَادَرَجَةٌ وَمُحِیَتْ عَنْهُ بِهَاخَطِیْئَةٌ.فَاِنَّهُ یَحْتَمِلُ مَایُجَاوِزُالشَّوْکَةَ فِی الْاَلَمِ کَالْخُرُوْرِاَوْمَازَادَعَلَیْهَافِی الْقِلَّةِ کَنَخْبَةِ النَّمْلَةِ لِقَوْلِهِ صلی اللہ علیہ وسلم:مَااَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِنْ مَکْرُوْهٍ فَهُوَکَفَّارَةٌ لِخَطَایَاهُ حَتّٰی نَخْبَةِ النَّمْلَةِ.

ترجمہ:۔[یا جو اس سے بڑھ کر ہو] یہ معطوف ہے ''بَعُوْضَةً'' پر یا ''ما'' پر اگر بنایا جائے (ما کو) اسم، اور اس کا معنی ہے وہ چیز جو بڑھ کر ہو مچھر سے جسامت میں جیسے مکھی اور مکڑی، گویا اللہ تعالیٰ نے قصد کیا اس سے رد کرنے کا اس بات کو جس کو انہوں نے برا سمجھا، اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے مثال بیان کرنے سے مچھر کے ساتھ چہ جائیکہ اس چیز کی جو بڑھ کر ہے اس

سے۔ یا مراد (زیادتی ہے) اس معنی میں جس میں بنایا گیا مچھر کو مثال اور وہ چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا ہے جیسا کہ مچھر کا پر، کیونکہ حضور ﷺ نے قرار دیا اس کو دنیا کی مثال۔ اور اس کی نظیر دونوں احتمالوں میں وہ ہے جو مروی ہے کہ ایک آدمی منیٰ میں گر گیا خیمے کی طناب پر پس کہا حضرت عائشہؓ نے: میں نے سنا ہے نبی ﷺ سے، فرمایا: نہیں ہے کوئی مسلمان کہ اس کو چبھے کانٹا یا اس سے بڑھ کر مگر لکھ دیا جاتا ہے اس کے لئے اس کے بدلے ایک درجہ اور مٹا دی جاتی ہے اس سے اس کے بدلے ایک خطاء، پس یہ احتمال رکھتا ہے اس چیز کا جو بڑھ کر ہو کانٹے سے تکلیف میں جیسے گر جانا، یا جو بڑھ کر ہو اس سے قلت میں جیسا کہ کاٹ دینا چیونٹی کا بوجہ نبی ﷺ کے قول کے

''مَا اَصَابَ الْمُؤمِنَ مِنْ مَكْرُوْهٍ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لِخَطَايَاهُ حَتّٰى نَخْبَةِ النَّمْلَةِ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''فَمَا فَوْقَهَا'' کا اعراب بیان کیا ہے۔ پھر فوقیت میں دو احتمال بیان کئے ہیں۔ پھر دونوں احتمالوں کی نظیر کے طور پر حضرت عائشہؓ کی روایت کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''فَمَا فَوْقَهَا'' میں فاء عاطفہ ہے اور ''مَا فَوْقَهَا'' معطوف ہے۔ اس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ معطوف علیہ ''بَعُوْضَةً'' ہے۔ اور ''فَمَا فَوْقَهَا'' کا ''ما'' موصول ہے ''فَوْقَهَا'' اس کا صلہ ہے، یا ''مَا'' موصوفہ ہے اور ''فَوْقَهَا'' اس کی صفت ہے۔ موصول باصلہ یا موصوف باصفت ملکر محلاً اس کا وہی اعراب ہوگا جو ''بَعُوْضَةً'' کا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ معطوف علیہ ''مَا'' ہے بشرطیکہ ''مَا'' اسمیہ ہو یعنی موصولہ ہو یا موصوفہ ہو یا استفہامیہ بمعنی ''اَیُّ شَیٍٔ'' ہو۔ اور اگر ''ما'' زائدہ ہو نکارت کی تاکید کے لئے ہو تو پھر معطوف علیہ ''ما'' نہ ہوگا۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''فَمَا فَوْقَهَا'' (اور وہ جو مچھر سے بڑی ہو) میں فوقیت میں دو احتمال ہیں۔ فوقیت باعتبارِ جسم مراد ہو۔ گویا کفار نے جو قرآن مجید میں معمولی چیزوں کو بطور مثال پیش کرنے کو برا سمجھا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے ان کی اس رائے کو رد کر دیا۔ اس صورت میں معنی ہوگا ''اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے ہیں کہ مچھر کو مثال بنائیں، چہ جائیکہ اس چیز کو مثال بنائیں جو مچھر سے جسم میں بڑی ہو جیسے مکھی، مکڑی وغیرہ''۔ اور یا فوقیت اس معنی کے اعتبار سے ہو جس معنی کے اعتبار سے مچھر کو مثال بنایا ہے یعنی صغر اور حقارت کے اعتبار سے ہو اس صورت میں معنی ہوگا کہ ''اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے ہیں کہ مثال بنائیں مچھر کو یا اس چیز کو جو مچھر سے بھی حقارت میں بڑھ کر ہو جیسے مچھر کا پر''۔ جیسا کہ نبی ﷺ نے مچھر کے پر کو دنیا کی مثال قرار دیا تھا کہ ''لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَعْدِلُ عِنْدَ اللّٰهِ جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ مَا سَقٰى مِنْهَا كَافِرًا شَرْبَةَ مَاءٍ'' (اگر دنیا اللہ کے ہاں مچھر کے پر کے برابر ہوتی تو اللہ تعالیٰ کسی کافر کو دنیا میں ایک گھونٹ بھی نہ پلاتا)۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''فَمَا فَوْقَهَا'' کی نظیر دونوں احتمالوں میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص منیٰ میں خیمے کی طناب پر گر گیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ سے سنا: کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جس کو کوئی کانٹا چبھ جائے یا اس سے بڑھ کر مگر لکھ دیا جاتا ہے اس کے لئے اس کے بدلے میں ایک درجہ اور مٹا دی جاتی ہے اس کے بدلے میں اس کی ایک

خطاء۔ دیکھیں اس روایت میں ''فَمَا فَوْقَهَا'' میں دونوں احتمال ہیں یعنی کانٹے سے تکلیف میں بڑھ کر ہو جیسے کرنا۔ یا کانٹے سے تکلیف میں قلیل ہو یعنی کانٹا چبھنے کی تکلیف سے اس کی تکلیف کم ہو جیسے چیونٹی کا کاٹنا۔ جس کی تائید نبی ﷺ کے ارشاد ''مَا اَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِنْ مَكْرُوْهٍ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لِخَطَايَاهُ حَتّٰى نَخْبَةِ النَّمْلَةِ'' سے ہوتی ہے۔ جس میں چیونٹی کے کاٹنے کو بھی خطاؤں سے کفارہ قرار دیا ہے۔

﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ﴾(1) اَمَّا حَرْفُ تَفْصِيْلٍ يُفَصِّلُ مَا اُجْمِلَ وَيُؤَكِّدُ مَا بِهِ صُدِّرَ وَيَتَضَمَّنُ مَعْنَى الشَّرْطِ، وَلِذَالِكَ يُجَابُ بِالْفَاءِ. (2) قَالَ سِيْبَوَيْهِ: اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ مَعْنَاهُ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ ذَاهِبٌ اَيْ هُوَ ذَاهِبٌ لَا مَحَالَةَ، وَاَنَّهُ مِنْهُ عَزِيْمَةٌ، (3) وَكَانَ الْاَصْلُ دُخُوْلَ الْفَاءِ عَلَى الْجُمْلَةِ لِاَنَّهَا الْجَزَاءُ لٰكِنْ كَرِهُوْا اِيْلَاءَهَا حَرْفَ الشَّرْطِ فَاَدْخَلُوْا الْخَبَرَ وَعَوَّضُوْا الْمُبْتَدَاَ عَنِ الشَّرْطِ لَفْظًا. (4) وَفِيْ تَصْدِيْرِ الْجُمْلَتَيْنِ بِهِ اِحْمَادٌ لِاَمْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَاعْتِدَادٌ بِعِلْمِهِمْ وَذَمٌّ بَلِيْغٌ لِلْكَافِرِيْنَ عَلٰى قَوْلِهِمْ. وَالضَّمِيْرُ فِيْ اَنَّهُ لِلْمَثَلِ اَوْ لِاَنْ يَضْرِبَ. (5) وَالْحَقُّ الثَّابِتُ الَّذِيْ لَا يَسُوْغُ اِنْكَارُهُ يَعُمُّ الْاَعْيَانَ الثَّابِتَةَ وَالْاَفْعَالَ الصَّائِبَةَ وَالْاَقْوَالَ الصَّادِقَةَ مِنْ قَوْلِهِمْ: حَقَّ الْاَمْرُ، اِذَا ثَبَتَ، وَمِنْهُ ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ اَيْ مُحْكَمُ النَّسْجِ.

ترجمہ:۔ [بہر حال جو لوگ ایمان لائے تو وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ حق ہے ان کے رب کی جانب سے ہے] ''اَمَّا'' حرف تفصیل ہے جو بیان کرتا ہے اس چیز کا جو مجمل ہو اور تاکید کرتا ہے اس چیز کی جس کو شروع کیا گیا ہو اس سے، اور متضمن ہوتا ہے شرط کے معنی کو، اور اسی وجہ سے جواب آتا ہے اس کا فاء کے ساتھ، سیبویہ نے کہا ''اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ'' کا معنی ہے ''مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ ذَاهِبٌ'' یعنی وہ جانے والا ہے ہر حال میں اور یہ اس کا پکا ارادہ ہے اور اصل فاء کا داخل ہونا ہے جملہ پر کیونکہ وہ جزاء ہے لیکن مکروہ سمجھا نحات نے اس کا متصل ہونا حرف شرط کے ساتھ پس داخل کیا انہوں نے اس کو خبر پر، اور عوض قرار دیا مبتداء کو شرط کا لفظاً، اور شروع کرنے میں دونوں جملوں کو ''اَمَّا'' سے تعریف ہے مؤمنوں کے معاملے کی اور اعتبار دینا ہے ان کے علم کو، اور بلیغ مذمت ہے کفار کی ان کے قول پر۔ اور ضمیر ''اِنَّہ'' میں ''مثل'' کے لئے یا ''اَنْ يَضْرِبَ'' کے لئے۔ اور حق اس ثابت چیز کو کہتے ہیں کہ گنجائش نہ ہو اس کے انکار کی شامل ہو اعیان ثابتہ اور درست انعال اور سچے اقوال کو، ماخوذ ہے ان کے قول ''حَقَّ الْاَمْرُ'' سے جب وہ ثابت ہو جائے اور اسی سے ''ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ'' ہے یعنی مضبوط بنائی والا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''اَمَّا'' کی تحقیق کی ہے کہ یہ ماقبل مجمل مضمون کی تفصیل کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور مابعد جملہ کے مضمون کی تاکید کے لئے بھی، پھر سیبویہ کے قول سے اپنے مدعیٰ (کہ اَمَّا تاکید کے لئے آتا ہے) کی تائید پیش کی ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ ''اَمَّا'' شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے اس کی جزاء میں فاء آتی ہے۔ پھر اس فاء پر اشکال اور اس کا جواب دیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ باری تعالیٰ نے دو جملوں کو ''اَمَّا'' سے شروع کیا ہے اس میں مؤمنوں کی مدح اور کفار کی مذمت

ہے۔ پھر لفظ ''حق'' کی تحقیق کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''امّــا'' حرف ہے اپنے ماقبل مجمل مضمون کی تفصیل کرتا ہے۔ پھر عام ہے کہ ماقبل مجمل مضمون ملفوظ ہو یا متکلم کے ذہن میں ہو۔ یہاں مجمل مضمون متکلم کے ذہن میں ہے یعنی ''النَّاسُ بَعْدَ سَمَاعِ التَّمْثِيلِ صَارُوْا عَلٰى قِسْمَيْنِ'' (کہ لوگ تمثیل سننے کے بعد دو قسم پر ہو گئے)۔ ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخ'' سے ان دو قسموں کی تفصیل بیان کی ہے۔ اسی طرح ''امّــا'' جس مضمون کے شروع میں واقع ہو اس کی تاکید کرتا ہے مثلاً اگر آپ کو صرف زید کے چلے جانے کی خبر دینا مقصود ہو تو ''زَيْـــــدٌ ذَاهِـــــبٌ'' کہیں گے۔ اور اگر آپ زید کے جانے کی تاکید کا قصد کر لیں کہ زید یقیناً جانے والا ہے تو آپ ''اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ'' کہیں گے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سیبویہ کے قول سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ ''امّــا'' تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ سیبویہ کا قول ہے کہ ''اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ'' کا معنی ہے ''مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ ذَاهِبٌ'' (کہ دنیا میں کوئی بھی شئی واقع ہو تو زید جانے والا ہے) تو زید کے جانے کو معلق کر دیا دنیا میں کسی بھی شئی کے وقوع پر۔ ظاہر ہے کہ جب تک دنیا ہے تو وقوعِ شئی تو ضرور ہوگا، بہذا مشروط یعنی ذہابِ زید بھی یقینی ہوگا پس معنی ہوگا ''زید یقیناً جانے والا ہے اور یہ اس کا عزم ہے''۔ پس ثابت ہوا کہ ''امّا'' جس مضمون کے شروع میں واقع ہو اس کی تاکید کرتا ہے۔

(3) ''امّــا'' شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے اس کے جواب میں فاءِ جزائیہ آتی ہے جیسے مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں۔ پھر ہونا تو یہ چاہئے کہ فاء اس جملہ اسمیہ پر داخل ہو جو جزاء واقع ہے لیکن چونکہ اس صورت میں فاء متصل ہو جائے گی ''امّا'' حرفِ شرط کے ساتھ۔ مثلاً ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ الخ'' اصل میں ہے ''مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ'' پھر ''امّا'' کو ''مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ'' کے قائم مقام بنا دیا تو ''اَمَّا فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ'' ہوا جس میں ''امّا'' حرفِ شرط اور فاءِ جزائیہ میں اتصال ظاہر ہے۔ یہ اتصال چونکہ مکروہ ہے اس لئے فاء کو مؤخر کر کے خبر پر داخل کر لی یعنی ''الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا'' مبتدأ ہے، اور ''يَعْلَمُوْنَ الخ'' خبر ہے فاء کو خبر پر داخل کر دیا۔ اور مبتدأ کو محذوف شرط (مَهْمَا يَكُنْ) کا لفظی عوض قرار دیا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے یہاں دو جملوں کو ''امّــا'' سے شروع کیا ہے۔ (۱) ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخ'' ہے۔ (۲) دوسرا ''وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ الخ'' ہے۔ اور یہ سابق میں گزر چکا کہ ''امّا'' اپنے مابعد جملہ کے مضمون کی تاکید کرتا ہے تو پہلے جملہ کا مضمون مؤمنوں کا جاننا (يَعْلَمُوْنَ) ہے کہ یہ تمثیل حق ہے۔ تو ''امّا'' سے مؤمنوں کے علم کی تاکید ہوئی کہ ان کا علم معتبر اور ثابت ہے تشکیکِ مشکک سے زائل نہیں ہوتا لہٰذا اس میں مؤمنوں کی بڑی مدح ہے۔ اور دوسرے جملہ کا مضمون کفار کی جہالت ہے کیونکہ ان کا قول ''فَيَقُوْلُوْنَ مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا'' ان کی جہالت پر دلالت کرتا ہے کہ کفار تمثیل کی حقیقت اور حکمت سے بے خبر ہیں ''امّــا'' نے اس جہالت کی تاکید کر دی کہ یہ جہالت ان سے الگ ہونے والی نہیں ہے اور جہالت کی تاکید بہت بڑی

مذمت ہے اس لئے اس میں کفار کی بہت بڑی مذمت ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''انّهٗ'' کی ضمیر یا تو ''مثلا'' کی طرف راجع ہے اور یا ''اَنْ یَضْرِبَ'' کی طرف راجع ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ لفظِ ''اَلْحَق'' کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ حق اس شی کو کہتے ہیں جو ثابت ہو اور اس کے انکار کی گنجائش نہ ہو۔ پھر حق میں تعمیم ہے ثابت اعیان کو بھی حق کہتے ہیں۔ درست اور صحیح افعال کو بھی کہتے ہیں اور سچے اقوال کو بھی حق کہتے ہیں۔ اور ''حَقَ الْاَمْرُ'' اس وقت کہتے ہیں جب اُمر ثابت ہو جائے اور اسی لئے ''ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ'' ہے جو بمعنی مضبوط بنا ہوا کپڑا۔

﴿وَاَمَّاالَّذِيْنَ كَفَرُوْافَيَقُوْلُوْنَ﴾(1) كَانَ مِنْ حَقِّهِ. وَاَمَّاالَّذِيْنَ كَفَرُوْافَلَايَعْلَمُوْنَ لِيُطَابِقَ قَرِيْنَهُ وَيُقَابِلَ قَسِيْمَهُ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ هٰذَادَلِيْلًاوَّاضِحًاعَلٰى كَمَالِ جَهْلِهِمْ عُدِلَ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْكِنَايَةِ لِيَكُوْنَ كَالْبُرْهَانِ عَلَيْهِ. ﴿مَاذَااَرَادَاللّٰهُ بِهٰذَامَثَلًا﴾(2) يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اَنْ يَكُوْنَ مَا اسْتِفْهَامِيَّةً وَذَابِمَعْنَى الَّذِيْ وَمَابَعْدَهُ صِلَتُهُ وَالْمَجْمُوْعُ خَبَرُمَا. وَاَنْ يَكُوْنَ مَامَعَ ذَااِسْمًاوَّاحِدًابِمَعْنٰى اَيِّ شَىْءٍ مَنْصُوْبُ الْمَحَلِّ عَلَى الْمَفْعُوْلِيَّةِ مِثْلُ مَااَرَادَاللّٰهُ (3) وَالْاَحْسَنُ فِيْ جَوَابِهِ الرَّفْعُ عَلَى الْاَوَّلِ وَالنَّصْبُ عَلَى الثَّانِيْ لِيُطَابِقَ الْجَوَابُ السُّوَالَ(4) وَالْاِرَادَةُ نُزُوْعُ النَّفْسِ وَمَيْلُهَااِلَى الْفِعْلِ بِحَيْثُ يَحْمِلُهَاعَلَيْهِ وَيُقَالُ لِلْقُوَّةِ الَّتِيْ هِيَ مَبْدَأُالنُّزُوْعِ. وَالْاَوَّلُ مَعَ الْفِعْلِ وَالثَّانِيْ قَبْلَهُ.(5) وَكِلَاالْمَعْنَيَيْنِ غَيْرُمُتَصَوَّرٍفِيْ اِتِّصَافِ الْبَارِيْ تَعَالٰى بِهِ وَلِذَالِكَ اخْتُلِفَ فِيْ مَعْنٰى اِرَادَتِهِ. فَقِيْلَ: اِرَادَتُهُ لِاَفْعَالِهِ اَنَّهُ غَيْرُسَاهٍ وَلَامُكْرَهٍ وَلِاَفْعَالِ غَيْرِهِ اَمْرُهُ بِهَا، فَعَلٰى هٰذَالَمْ تَكُنِ الْمَعَاصِيْ بِاِرَادَتِهِ. وَقِيْلَ: عِلْمُهُ بِاشْتِمَالِ الْاَمْرِعَلَى النِّظَامِ الْاَكْمَلِ وَالْوَجْهِ الْاَصْلَحِ فَاِنَّهُ يَدْعُو الْقَادِرَاِلٰى تَحْصِيْلِهِ.(6) وَالْحَقُّ اَنَّهُ تَرْجِيْحُ اَحَدِمَقْدُوْرَيْهِ عَلَى الْآخَرِوَتَخْصِيْصُهُ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ، اَوْمَعْنًى يُوْجِبُ هٰذَاالتَّرْجِيْحَ(7) وَهِيَ اَعَمُّ مِنَ الْاِخْتِيَارِفَاِنَّهُ مَيْلٌ مَعَ تَفْضِيْلٍ(8) وَفِيْ هٰذَااسْتِحْقَارٌوَاسْتِرْذَالٌ.(9) وَمَثَلًانُصِبَ عَلَى التَّمْيِيْزِاَوِالْحَالِ كَقَوْلِهِ: "هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ آيَةً".

ترجمہ:۔ [اور بہر حال وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا تو وہ کہتے ہیں] حق یہ تھا کہ (اس طرح کہتے) ''وَاَمَّاالَّذِيْنَ كَفَرُوْافَلَايَعْلَمُوْنَ'' تا کہ مطابق ہو اپنے قرین کے ساتھ اور مقابل ہو اپنے قسیم کا، لیکن جب تھا ان کا یہ قول واضح دلیل ان کی جہالت کے کمال پر تو عدول کیا گیا اس کی طرف کنایہ کے طور پر تا کہ ہو دلیل کی طرح اس پر۔ [کس چیز کا ارادہ کیا ہے اللہ تعالیٰ نے اس مثال سے] یہ احتمال رکھتا ہے دو وجہوں کا، ایک یہ کہ ہو ''ما'' استفہامیہ اور ''ذا'' بمعنیٰ ''الَّذِيْ'' اور اس کا مابعد صلہ ہو اس کا اور مجموعہ خبر ہو ''ما'' کی۔ اور (دوسری وجہ) یہ کہ ''ما'' بمع ''ذا'' ایک اسم ہو بمعنیٰ ''اَيّ شَيْءٍ'' ہو محلا منصوب ہو بناء بر مفعولیت جیسے ''مَااَرَادَاللّٰهُ''۔ اور بہتر اس کے جواب میں رفع ہے اول کے مطابق اور نصب ہے ثانی کے مطابق تا کہ مطابق ہو جواب سوال کا۔ اور ''ارادہ'' کھنچنا ہے نفس کا اور مائل ہونا ہے اس کا فعل کی طرف اس طرح کہ وہ ابھار دے نفس کو اس پر۔ اور کہا جاتا ہے اس قوت کو جو کھینچنے کے لئے مبدأ ہے، اور اول فعل کے ساتھ ہوتا ہے اور ثانی فعل سے پہلے۔ اور دونوں معانی متصور نہیں ہیں کہ متصف ہو باری

تعالیٰ ان کے ساتھ، اور اسی وجہ سے اختلاف کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے ارادہ کے معنی میں، پس بعض نے کہا ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ اپنے افعال کا یہ کہ وہ بھولنے والے نہیں اور نہ مجبور ہے، اور دوسرے کے افعال کا (ارادہ کرنے کا معنی) امر کرنا ہے اس کو اس کے ساتھ، پس اس کے مطابق نہیں ہوں گے معاصی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے۔ اور بعض نے کہا ہے باری تعالیٰ کا جاننا معاملے کے مشتمل ہونے کو کامل ترین نظام پر اور مناسب ترین وجہ پر، کیونکہ یہ چیز دعوت دیتی ہے قادر کو اس کو حاصل کرنے کی۔ اور حق یہ ہے کہ ترجیح دینا ہے دومقدور چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اور خاص کر دینا ایک وجہ کے ساتھ نہ دوسری وجہ کے ساتھ، یا وہ معنی ہے جو واجب کر دیتا ہے اس ترجیح کو۔ اور وہ (ارادہ) عام ہے اختیار سے کیونکہ اختیار میلان ہے تفضیل کے ساتھ۔ اور ''ھذا'' میں تحقیر اور تذلیل ہے۔ اور ''مَثَلاً'' منصوب ہے بناء بر تمیز یا حال ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ''هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ صنعتِ تقابل کا تقاضا ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَعْلَمُوْنَ'' تھا مگر باری تعالیٰ نے برائے مبالغہ ''فَيَقُوْلُوْنَ مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً'' کی طرف عدول فرمایا ہے۔ پھر ''فَيَقُوْلُوْنَ مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً'' میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ذکر کئے ہیں اور اس کے بہتر جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر ''ارادہ'' کی تفسیر اور باری تعالیٰ کے ارادہ کی تاویل ذکر کی ہے۔ پھر قاضی صاحبؒ نے اپنے نزدیک ''ارادہ'' کی بہتر تفسیر کو ذکر کیا ہے۔ پھر ارادہ اور اختیار میں نسبت بیان کی ہے۔ اور لفظِ ''هٰذَا'' کا فائدہ اور ''مَثَلاً'' کا اعراب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صنعتِ تقابل (دو متقابل معانی کو جمع کرنا) کا تقاضا یہ تھا کہ یوں کہا جاتا ''فَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَعْلَمُوْنَ الخ'' تاکہ یہ جملہ اپنے ساتھی جملہ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخ) کے مطابق ہو جاتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے قول ''مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً'' کو ذکر کیا کیونکہ ان کا یہ قول ان کے کمال جہالت پر دلیل ہے، کیونکہ اگر اس جملہ سے ان کا مقصد محض استفہام ہے تو یہ تمثیل کی حکمت سے جہالت اور بے خبری کی دلیل ہے، اور اگر وہ بقصد انکار کہتے ہیں تو یہ ان کے کمال جہالت کی دلیل ہے، لہذا ''مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً'' کنایہ ہے ''لَا يَعْلَمُوْنَ'' سے اور کنایہ میں تصریح کی بہ نسبت مبالغہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ کنایہ بمنزلہ دعویٰ مع دلیل ہوتا ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ''لَا يَعْلَمُوْنَ'' کی بجائے اس جملہ کو اختیار کیا۔

ف:۔ ''وَيُقَابِلُ قَسِيْمَهٗ'' عطف تفسیری ہے ''لِيُطَابِقَ قَرِيْنَهٗ'' کے لئے یعنی ''اَلْمُقَابَلَةُ'' تفسیر ہے ''اَلْمُطَابَقَةِ'' کی اور ''قَسِيْم'' تفسیر ہے ''قَرِيْن'' کی۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً'' میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ''مَا'' استفہامیہ بمعنی ''اَیُّ شَیْءٍ'' مبتدا ہونے کی بناء پر محلاً مرفوع ہے اور ''ذَا'' اسم موصول بمعنی ''اَلَّذِیْ'' ہے کیونکہ ''ذَا'' کبھی ''مَا'' اور ''مَنْ'' استفہامیہ کے ساتھ موصولہ ہوتا ہے۔ اور ''اَرَادَ اللّٰهُ الخ'' اس موصول کے لئے صلہ ہے موصول باصلہ ملکر مجموعہ خبر ہے ''مَا'' کے لئے۔ اگرچہ یہاں مبتدا نکرہ اور خبر معرفہ ہے مگر سیبویہ نے یہاں خلاف قیاس اس کو جائز قرار دیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''مَاذَا'' ایک اسم بمعنیٰ ''اَیَّ شَیءٍ'' ہو اور محلاً منصوب ہو مابعد فعل کے لئے مفعول بہ ہونے کی بناء پر، جیسے ''مَاأَرَادَاللّٰہ'' میں ''مَا'' محلاً منصوب ہے اور ''اَرَادَاللّٰہ'' کا مفعول بہ ہونے کی بناء پر۔ اور اس صورت میں ''مَاذَااَرَادَاللّٰہ الخ'' جملہ فعلیہ ہے اور ''یَقُوْلُوْنَ'' کے لئے مفعول بہ ہونے کی بناء پر محلاً منصوب ہے۔

(3) پھر پہلے احتمال کے مطابق بہتر یہ ہے کہ اس کا جواب مبتدأ محذوف کے لئے خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہو اور مبتدأ محذوف وہ ضمیر ہے جو ''ذَا'' کی طرف راجع ہے، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَایُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَاَیْ هُوَالْعَفْوُ'' [البقرۃ:۲۱۹] (اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ (اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے) کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے۔ ''جو تمہاری ضرورت سے زائد ہو'')۔ اور دوسرے احتمال کے مطابق بہتر یہ ہے کہ اس کا جواب منصوب ہوتا کہ جواب سوال کے مطابق ہو، اور اس طرح کے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہوگا جس طرح کے فعل کی وجہ سے ''مَاذَا'' منصوب ہے جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''مَاذَااَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْاخَیْرًااَیْ اَنْزَلَ خَیْرًا'' [النحل:۳۰] (تمہارے پروردگار نے کیا چیز نازل کی ہے؟ تو انہوں (متقی لوگوں) نے کہا: ''خیر ہی خیر اُتاری ہے'')۔ اس طرح جواب بھی سوال کی طرح جملہ فعلیہ ہوگا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَرَادَ'' اِرادہ سے ہے اور ارادہ نفس کا فعل کی طرف اس طرح مائل ہونا کہ وہ میلان نفس کو اس فعل پر ابھار دے۔ اور کبھی اس قوت کو بھی ارادہ کہتے ہیں جو نفس کے میلان کے لئے مبدأ ہو۔ ارادہ بمعنی اول فعل کے ساتھ ایک زمانے میں ہوتا ہے اور ارادہ بمعنی ثانی فعل سے مقدم ہوتا ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ارادہ کے یہ دونوں معانی باری تعالیٰ کے حق میں متصور نہیں کیونکہ باری تعالیٰ نفس کے میلان سے بھی منزہ ہے اور دل کے ساتھ قائم ایسی صفت جو میلان کے لئے مبدأ ہو سے بھی منزہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ ارادہ ان دو معانی کے اعتبار سے اجسام کی صفات میں سے ہے اور باری تعالیٰ جسمیت سے پاک ہیں۔

اسی وجہ سے باری تعالیٰ کے ارادہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا اپنے فعل سے متعلق ارادہ کرنے کا معنی ہے کہ ''اللہ تعالیٰ بھولا ہوا نہیں ہے اور مجبور کیا ہوا نہیں ہے''۔ اور باری تعالیٰ کا بندوں کے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا معنی ہے کہ ''اللہ تعالیٰ نے اس فعل کا حکم کیا ہے''۔ اس تعریف کے مطابق گناہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے نہ ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ گناہوں کا حکم نہیں کرتا بلکہ گناہوں سے تو وہ روکتا ہے۔ پس یہ اس مشہور قول کے خلاف ہے کہ ''مَاشَاءَ اللّٰہُ کَانَ وَمَالَمْ یَشَأْلَمْ یَکُنْ''۔

جاحظ اور حکماء کی رائے یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم کسی اُمر کے ساتھ اس طرح متعلق ہونا کہ اس اُمر (فعل یا ترک) سے نظام عالم کی تکمیل ہے اور بندوں کے حق میں اس میں صلاح اور خیر ہے اور باری تعالیٰ کا یہی علم بالاُمر اس حیثیت سے کہ قادر کو اس اُمر کی تحصیل کی طرف داعی ہوتا ہے یہی ارادہ ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ دو مقدور اُمور (فعل اور ترک) میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ارادہ ہے

[illegible] ترجیح دی اور وجوہ (حسن یا [illegible]
[illegible] واجب کرتی ہے۔
[illegible] علی العلم ومغائرة له وللقدرة
[illegible] صفات الأفعال كماقال البيضاوی
[illegible]
[illegible] (روح المعانی [illegible])
[illegible]
(7) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ارادہ بمعنی ترجیح اور اختیار میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے [illegible]
ہے کیونکہ کسی شی کو افضل سمجھ کر اس کی طرف میلان کو اختیار کہتے ہیں جبکہ ارادہ میں یہ قید (افضل سمجھنا) نہیں۔ اور مقید سے غیر مقید عام ہوتا ہے اس لئے ارادہ عام ہے اختیار خاص ہے۔

(8) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''مَاذَااَرَادَاللّٰهُ بِهٰذَامَثَلًا'' میں لفظ ''هٰذَا'' میں قرآن مجید کی تمثیلات کی تحقیر اور تذلیل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ''هٰـــذَا'' مشار الیہ قریب کے لئے موضوع ہے اور قریب کے لئے موضوع اسم اشارہ سے بھی مشار الیہ کی تحقیر کا قصد کیا جاتا ہے قرب رتبہ کو قرب مسافت کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے، یہاں ان کا قصد ان تمثیلات کی تحقیر کا ہے۔

(9) قاضی صاحب فرماتے کہ لفظ ''مثلا'' منصوب ہے یا تو اس لئے کہ ''هٰـــذَا'' سے تمیز واقع ہے۔ تمیز وہ ہے جو ذات مذکور یا مقدر میں موجود ابہام کو دور کردے۔ آیت مبارکہ میں تعجب اور انکار کی نسبت اُس شی کی طرف ہے جس کی طرف ''هٰـــذَا'' سے اشارہ کیا گیا ہے اس نسبت سے لفظ ''مَثَلًا'' نے ابہام کو دور کیا ہے اور اس میں عامل وہ فعل ہے جو ''مَـــا'' استفہامیہ سے مستفاد ہے گویا یوں کہا ''مَـا اَعْجَبُ هٰذَاالْمَثَلُ''۔ اور یا ''مَثَلًا'' بناء بر حالیت منصوب ہے۔ ''هٰذَا'' اسم اشارہ سے حال ہے جس میں سابق فعل (اَرَادَ) عامل ہے اور وہی فعل حال میں بھی عامل ہے، جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''هٰـــذِهٖ نَـــاقَةُ اللّٰـــهِ لَـــكُمْ اٰيَةً فَـــذَرُوْهَـــا'' [الاعراف: ۷۳] (یہ اللہ تعالیٰ کی اونٹنی ہے جو تمہارے لئے ایک نشان بن کر آئی ہے اس لئے اس کو آزاد چھوڑ دو) میں ''آیۃ'' اسم اشارہ ''هٰذِهٖ'' سے حال واقع ہے۔

﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾ (1) جَوَابُ مَاذَا اَیْ اِضْلَالُ كَثِيْرٍ وَاِهْدَاءُ كَثِيْرٍ. وُضِعَ الْفِعْلُ مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ لِلْاِشْعَارِ بِالْحُدُوْثِ وَالتَّجَدُّدِ. (2) اَوْبَيَانٌ لِلْجُمْلَتَيْنِ الْمُصَدَّرَتَيْنِ بِاَمَّا، وَتَسْجِيْلٌ بِاَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِهٖ حَقًّا هُدًى وَبَيَانٌ وَاَنَّ الْجَهْلَ بِوَجْهِ اِيْرَادِهٖ وَالْاِنْكَارَ لِحُسْنِ مَوْرِدِهٖ ضَلَالٌ وَفُسُوْقٌ، (3) وَكَثْرَةُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَبِيْلَتَيْنِ بِالنَّظَرِ اِلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا بِالْقِيَاسِ اِلٰى مُقَابِلِيْهِمْ فَاِنَّ الْمَهْدِيِّيْنَ قَلِيْلُوْنَ بِالْاِضَافَةِ اِلٰى اَهْلِ الضَّلَالِ كَمَا قَالَ تَعَالٰى: "وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ" وَيُحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ كَثْرَةُ الضَّالِّيْنَ مِنْ حَيْثُ الْعَدَدِ وَكَثْرَةُ الْمَهْدِيِّيْنَ بِاِعْتِبَارِ الْفَضْلِ وَالشَّرْفِ كَمَا قَالَ: قَلِيْلٌ اِذَا عُدُّوْا كَثِيْرٌ اِذَا شُدُّوْا. وَقَالَ: اِنَّ الْكِرَامَ كَثِيْرٌ فِي الْبِلَادِ وَاِنْ: قَلُّوْا كَمَا غَيْرُهُمْ قُلٌّ وَاِنْ كَثُرُوْا.

ترجمہ:۔ [گمراہ کردیتے ہیں اس کے ساتھ بہت سوں کو اور ہدایت دیتے ہیں [illegible] گمراہ کرنا بہت سوں کو اور ہدایت دینا بہت سوں کو۔ رکھا گیا ہے فعل مصدر کی جگہ [illegible] دو جملوں کا جو شروع کئے گئے ہیں ''امّا'' سے، اور حکم لگانا ہے کہ مثال کو حق جاننا ہدایت [illegible] سے اور انکار کرنا حسنِ ورود کا گمراہی اور فسق ہے، اور کثرت ہر ایک کی [illegible] کے مقابل کے کیونکہ ہدایت یافتہ کم ہیں بنسبت گمراہ لوگوں کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے [illegible] ''وقلیلٌ من عبادی الشّکُوْرُ''۔ اور احتمال رکھتا ہے کہ کثرت گمراہوں کی تعداد کے اعتبار سے ہو، اور کثرت ہدایت یافتہ [illegible] اعتبار سے ہو جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ''قَلِیْلٌ اِذَا عُدُّوْا کَثِیْرٌ اِذَا شَدُّوْا'' اور کہا ہے ''اِنَّ الْکِرَامَ کَثِیْرٌ فِی الْبِلَادِ وَاِنْ: قَلُّوْا کَمَا غَیْرُهُمْ قُلٌّ وَاِنْ کَثُرُوْا''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں باری تعالیٰ کے قول ''یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْرًا وَّیَهْدِیْ بِهٖ کَثِیْرًا'' میں ترکیبی [illegible] دو احتمال بیان کئے ہیں۔ درمیان میں ''اِضْلَال'' مصدر کی بجائے ''یُضِلّ'' فعل اختیار کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ ''مَاذَا اَرَادَ اللّٰه'' کے ''مَا'' کا جواب ہے۔ کفار نے کہا تھا کہ اس مثال سے اللہ تعالیٰ نے کیا ارادہ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ اس کے سبب سے بہت سوں کو گمراہ کرتے ہیں اور بہت سوں کو ہدایت دیتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے ''اَیْ اِضْلَالُ کَثِیْرٍ وَّاِهْدَاءُ کَثِیْرٍ'' سے اشارہ کیا کہ فعل ''یُضِلّ'' اور ''یَهْدِیْ'' بمعنی مصدر ہے۔ اور یہ مصدر کا موقع ہے کیونکہ ''مَاذَا اَرَادَ اللّٰه'' کا ''مَا'' اگر استفہامیہ ہو تو سوال جملہ اسمیہ ہوگا لہذا بہتر یہ ہے کہ جواب بھی جملہ اسمیہ ہو۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ''مُرَادُ اللّٰهِ بِهٰذَا الْمَثَلِ اِهْدَاءُ کَثِیْرٍ وَّاِضْلَالُ کَثِیْرٍ''۔

(2) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْرًا الخ'' ان دو جملوں کے لئے بیان ہے جن کے شروع میں ''اَمَّا'' ہے یعنی ہدایت یافتوں اور گمراہوں میں سے ہر فریق کثیر تعداد میں ہے، ظاہر ہے کہ کثرت کا یہ بیان گذشتہ جملوں میں نہیں ہوا تھا۔ پس ''یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْرًا الخ'' سے مقصود یہ قطعی حکم لگانا ہے کہ جس نے یہ جانا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے تمثیلات حق ہیں یہ صریح ہدایت ہے اور طریق حق کا ظہور اور انکشاف ہے۔ اور تمثیل لانے کی وجہ اور حکمت سے بے خبر رہنا اور اس کے ورود کے حسن کا منکر ہونا گمراہی اور فسق ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ کثرت اور قلت دو اضافی مفہوم ہیں جب ایک فریق کو کثرت کے ساتھ متصف کیا جائے تو لامحالہ دوسرا فریق قلت کے ساتھ متصف ہوگا۔ جبکہ یہاں باری تعالیٰ نے دونوں فریقوں کو کثرت کے ساتھ متصف کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے دو جواب دئے ہیں۔ (ا) کہ ہر ایک کی کثرت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے مقابل کی نسبت سے نہیں کیونکہ ہدایت یافتہ لوگ ہمیشہ گمراہوں سے کم رہے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَقَلِیْلٌ مِّنْ عِبَادِیَ الشَّکُوْرُ'' [سبا:۱۳] (اور میرے بندوں میں کم

اور ہدایت یافتوں کی کثرت دوسری لوگ ہیں جو شکر گذار ہوں)۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ گمراہوں کی کثرت ایک اعتبار سے ہے اعتبار سے ہے یعنی گمراہ لوگ کثیر ہیں تعداد کے اعتبار سے اور ہدایت یافتہ لوگ کثیر ہیں اپنی فضیلت اور شرافت کے اعتبار سے، جیسا کہ شاعر کہتا ہے "قَلِیْلٌ اِذَاعُدُّوْا کَثِیْرٌ اِذَاشَدُّوْا" یعنی جب ان کو شمار کیا جائے تو وہ قلیل ہیں اور جب وہ حملہ کرتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک اپنی بہادری کی وجہ سے ایک جماعت شمار ہوتا ہے اس لئے کثیر ہیں۔ دوسرا شعر: "اِنَّ الْکِرَامَ کَثِیْرٌ فِی الْبِلَادِ وَاِنْ قَلُّوْا کَمَا غَیْرُهُمْ قُلٌّ وَاِنْ کَثُرُوْا" کہ شریف لوگ تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کم ہیں لیکن فائدہ پہنچانے کے اعتبار سے بہت ہیں جیسا کہ غیر شریف لوگ فائدہ پہنچانے کے اعتبار سے کم ہیں مگر تعداد کے اعتبار سے کثیر ہیں۔

﴿وَمَا یُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِیْنَ﴾ (1) اَیِ الْخَارِجِیْنَ عَنْ حَدِّ الْاِیْمَانِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: "اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" مِنْ قَوْلِهِمْ: فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ عَنْ قِشْرِهَا اِذَا خَرَجَتْ. (2) وَاَصْلُ الْفِسْقِ الْخُرُوْجُ عَنِ الْقَصْدِ، قَالَ رُؤْبَةُ: فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرًا. (3) وَالْفَاسِقُ فِی الشَّرْعِ الْخَارِجُ عَنْ اَمْرِ اللّٰهِ بِارْتِکَابِ الْکَبِیْرَةِ. وَلَهٗ دَرَجَاتٌ ثَلَاثٌ: اَلْاُوْلٰی التَّغَابِیْ وَهُوَ اَنْ یَرْتَکِبَهَا اَحْیَانًا مُسْتَقْبِحًا اِیَّاهَا، وَالثَّانِیَةُ الْاِنْهِمَاکُ وَهُوَ اَنْ یَعْتَادَ ارْتِکَابَهَا غَیْرَ مُبَالٍ بِهَا، وَالثَّالِثَةُ الْجُحُوْدُ وَهُوَ اَنْ یَرْتَکِبَهَا مُسْتَصْوِبًا اِیَّاهَا، فَاِذَا شَارَفَ هٰذَا الْمَقَامَ وَتَخَطّٰی خِطَطَهٗ خَلَعَ رِبْقَةَ الْاِیْمَانِ مِنْ عُنُقِهٖ وَلَابَسَ الْکُفْرَ. (4) وَمَادَامَ هُوَ فِیْ دَرَجَةِ التَّغَابِیْ اَوِ الْاِنْهِمَاکِ فَلَا یُسْلَبُ عَنْهُ اِسْمُ الْمُؤْمِنِ لِاتِّصَافِهٖ بِالتَّصْدِیْقِ الَّذِیْ هُوَ مُسَمَّی الْاِیْمَانِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا". (5) وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا قَالُوا الْاِیْمَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوْعِ التَّصْدِیْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْعَمَلِ وَالْکُفْرُ تَکْذِیْبُ الْحَقِّ وَجُحُوْدُهٗ جَعَلُوْهُ قِسْمًا ثَالِثًا نَازِلًا بَیْنَ مَنْزِلَتَیِ الْمُؤْمِنِ وَالْکَافِرِ لِمُشَارَکَتِهٖ کُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِیْ بَعْضِ الْاَحْکَامِ. (6) وَتَخْصِیْصُ الْاِضْلَالِ بِهِمْ مُرَتَّبًا عَلٰی صِفَةِ الْفِسْقِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّهُ الَّذِیْ اَعَدَّهُمْ لِلْاِضْلَالِ وَاَدّٰی بِهِمْ اِلَی الضَّلَالِ، وَذَالِکَ لِاَنَّ کُفْرَهُمْ وَعُدُوْلَهُمْ عَنِ الْحَقِّ وَاِصْرَارَهُمْ عَلَی الْبَاطِلِ صَرَفَتْ وُجُوْهَ اَفْکَارِهِمْ عَنْ حِکْمَةِ الْمَثَلِ اِلٰی حِقَارَةِ الْمُمَثَّلِ بِهٖ حَتّٰی رَسَخَتْ بِهٖ جَهَالَتُهُمْ وَازْدَادَتْ ضَلَالَتُهُمْ فَاَنْکَرُوْهُ وَاسْتَهْزَءُوْا بِهٖ. (7) وَقُرِئَ یُضَلُّ عَلَی الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ، وَالْفَاسِقُوْنَ بِالرَّفْعِ.

ترجمہ:- [اور نہیں گمراہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ مگر فاسقوں کو] یعنی جو نکلنے والے ہیں حد ایمان سے جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِنَّ الْمُنَافِقِیْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" ماخوذ ہے ان کے قول "فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ عَنْ قِشْرِهَا" سے جب وہ (تازہ کھجور) اپنے چھلکے سے نکل جائے، اور فسق کی اصل نکلنا ہے میانہ روی سے، روبہ شاعر نے کہا ہے "فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرًا"۔ اور فاسق شریعت میں وہ ہے جو نکلنے والا ہو اللہ تعالیٰ کے حکم سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے، اور فسق کے تین درجات ہیں، پہلا تغابی ہے اور وہ یہ کہ ارتکاب کرے گناہ کبیرہ کا کبھی کبھی قبیح سمجھتے ہوئے اس کو، اور دوسرا انہماک ہے وہ یہ کہ عادی ہو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کا پرواہ نہ کرنے والا ہو اس کی، اور تیسرا جحود ہے اور وہ یہ کہ ارتکاب کرے اس کا درست سمجھتے ہوئے اس کو، پس جب قریب ہو جائے فاسق اس درجہ

کو اور گذر جائے اس کی حد سے تو اتار دیا اس نے ایمان کا پٹہ اپنی گردن سے اور التحیایا ... فرو۔اور جب تک ہو وہ درجہ تغابی اور انہماک میں تو نہیں سلب ہوگا اس سے مؤمن کا نام بوجہ اس کے متصف ہونے کے اس تصدیق کے ساتھ جو حقیقت ہے ایمان کی،اور بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول ''وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا''۔اور معتزلہ نے جب کہا کہ ایمان عبارت ہے مجموعہ تصدیق ،اقرار اور عمل سے،اور کفر عبارت ہے تکذیب حق اور انکار حق سے تو کر لیا انہوں نے اس کو تیسری مرتبہ ... ہونے والی ... مومن اور کافر کے دو مرتبوں کے درمیان،بوجہ شریک ہونے کے اس کے ہر ایک کے ساتھ ان دونوں سے ... کرنا ان کے ساتھ صفت فسق پر مرتب کرتے ہوئے دلالت کرتا ہے کہ یہ وہ ہے جس نے ان کو مستحق بنایا اضلال کا ... تک،اور یہ اس لئے کہ ان کا کفر کرنے اور ان کا حق سے عدول کرنے اور ان کا باطل پر اصرار کرنے نے پھیر دیا ان سے ... کو مثل کی حکمت سے ممثل بہ کی حقارت کی طرف حتی کہ راسخ ہوگئی اس کی وجہ سے ان کی جہالت اور زیادہ ہوگئی ان کی ... انکار کیا انہوں نے اور مذاق اڑایا اس کا۔اور پڑھا گیا ہے ''يُضَلُّ'' مبنی للمفعول اور ''فَاسِقُوْنَ'' رفع کے ساتھ۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں فاسق کا مرادی،لغوی اور شرعی معنی بیان کیا ہے۔اور فسق کے تین درجے بیان کئے ہیں۔اور مرتکب کبیرہ کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے اختلاف کو ذکر کیا ہے۔اور گمراہی کو فاسقین کے ساتھ مختص کرنے کی وجہ ذکر کی ہے۔

(1) ''فَاسِقِيْنَ'' جمع ہے ''فَاسِقٌ'' کی۔''فَاسِقٌ'' حد سے تجاوز کرنے والے کو کہتے ہیں خواہ حد ایمان سے تجاوز کرے یا حد طاعت سے۔قاضی صاحبؒ نے یہاں ''فَاسِقِيْنَ'' سے ان لوگوں کو مراد لیا ہے جو حد ایمان سے نکلنے والے ہیں یہ انہوں نے سیاق سباق کے قرینہ سے معلوم کیا ہے کہ ''فَاسِقِيْنَ'' سے یہاں مراد وہ لوگ ہیں جو حد ایمان سے نکلنے والے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ'' [التوبۃ:٦٧] (بلاشبہ یہ منافق بڑے نافرمان ہیں) میں ''فَاسِقِيْنَ'' سے وہ لوگ مراد ہیں جو حد ایمان سے نکلنے والے ہیں کیونکہ یہاں فاسق منافقین کے وصف کے طور پر ذکر ہے اور منافقین کا فسق یہی ہے کہ وہ حد ایمان سے نکلنے والے ہیں۔اور ''فَاسِقِيْنَ'' ماخوذ ہے ''فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ عَنْ قِشْرِهَا'' سے یہ اس وقت کہتے ہیں جب تر کھجور اپنے چھلکے سے نکل جائے۔

(2) اصل لغت میں فسق میانہ روی سے نکلنے کو کہتے ہیں جیسا کہ رؤبہ شاعر کا شعر ہے: ''يَهْوِيْنَ فِيْ نَجْدٍ وَغَوْرًا غَائِرًا :: فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرًا'' (اونٹنیاں کبھی ٹیلوں میں چلی جاتی ہیں اور کبھی غاروں میں جاتی ہیں،حد اعتدال اور راہ راست سے نکلنے والی ہیں)۔شاعر اونٹنیوں کا حال بیان کرتا ہے کہ وہ راہ راست سے ہٹ کر چلتی ہیں۔

(3) اصطلاح شریعت میں فاسق وہ شخص ہے جو کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کے حکم سے نکل جائے۔پھر فسق کے تین درجے ہیں۔(۱) تغابی،یہ اس کو کہتے ہیں کہ کبیرہ گناہ کو قبیح سمجھتے ہوئے کبھی کبھار اس کا ارتکاب کرتا ہے۔(۲) انہماک۔منہمک وہ فاسق ہے جو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کا عادی ہو اور اس کی کوئی پرواہ ہی نہ کرے۔(۳) جحود۔یہ وہ ہے جو گناہ کبیرہ کو صواب اور درست سمجھ

کر اس کا ارتکاب کرے یعنی گناہ کبیرہ سے [illegible] ہے۔ پس جب بندہ اس مقام پر پہنچ جائے اور اس مقام کی حد سے گذر جائے تو اس نے ایمان کا پٹہ اپنی گردن سے اتار لیا۔

(4) اہل سنت کے نزدیک فاسق: جب تک درجہ تغابی اور انہماک میں ہو تو اس سے مومن کا نام سلب نہ ہوگا یعنی وہ مذکورہ فسق کے ساتھ ساتھ مومن بھی ہوگا کیونکہ اب تک وہ اس تصدیق کے ساتھ متصف ہے جو ایمان کی حقیقت ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ''وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا'' [الحجرات ۹] (اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں) میں مسلمانوں کے ایسے دو طبقوں کو مؤمن کہا ہے جو آپس میں قتال کرتے ہیں حالانکہ مؤمنوں کا آپس میں قتال گناہ کبیرہ ہے۔

(5) معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے نکل جاتا ہے مگر کفر میں بھی داخل نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا مجموعہ ہے، تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان۔ اور فسق کے درجہ انہماک اور تغابی میں تیسری چیز (عمل بالارکان) نہیں پائی جارہی ہے اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ اور کافر بھی نہیں کیونکہ کفر حق کی تکذیب اور انکار کو کہتے ہیں حالانکہ فسق کے ان دو درجوں میں فاسق حق کی تکذیب اور انکار کا مرتکب نہیں اس لئے کافر بھی نہیں۔ اس طرح کفر اور ایمان کے درمیان ایک اور درجہ ثابت ہوا کہ نہ کفر ہے اور نہ ایمان ہے کیونکہ یہ قسم بعض احکام میں مؤمن کے ساتھ شریک ہے کہ اس کے ساتھ نکاح درست ہے، اور اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا کیونکہ مؤمن کی طرح اس کو بھی تصدیق قلبی حاصل ہے اور زبان سے اقرار کرتا ہے۔ اور بعض احکام میں کافر کے ساتھ شریک ہے کہ عمل بالارکان کو ترک کر دیا ہے۔

(6) باری تعالیٰ کے قول ''وَمَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ'' میں گمراہی کو فاسقین کے ساتھ خاص کر دیا ہے یہ تخصیص ''مَا'' اور ''اِلَّا'' سے مفہوم ہوتی ہے اور ضلالت کو صفتِ فسق پر مرتب کیا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی نے ان کو گمراہ کرنے کا مستحق بنا دیا ہے اور ان کو گمراہی تک پہنچا دیا ہے اور یہ اس لئے کہ ان کے کفر اور حق سے عدول اور باطل پر اصرار نے ان کے افکار کے رُخ کو مثال کی حکمت سے ممثل بہ (جس چیز کے ساتھ مثال دی جاتی ہے) کی حقارت کی طرف پھیر دیا تھا۔ جس سے ان کی جہالت مستحکم ہوگئی اور گمراہی بڑھ گئی اس لئے انہوں نے مثل کا انکار کیا اور اس کا مذاق اڑایا۔

ف:۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نوّر اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: اس مضمون کی ایسی مثال ہے کہ کسی طبیب شفیق نے عینک کے بہت سے شیشے تراش تراش کر رکھے کہ اپنے ضعیف البصر مریضوں کو تقسیم کرے گا کہ باریک چیزوں کے اور دور کی چیزوں کے دیکھنے میں معین ہوں گے اُن مریضوں میں سے ایک کوڑ مغز مریض نے وہ شیشے اُٹھا اُٹھا کر اپنی آنکھوں میں چبھونے شروع کیے جس سے رہی سہی آنکھیں بھی پھوٹ گئیں اور یہ کہنا شروع کیا کہ چشمے تو کسی کام ہی کے نہیں بلکہ یہ ٹکڑے شیشے کے آنکھ کو پھوڑ دیتے ہیں، طبیب نے یہ سن کر اُسے سمجھا دیا کہ یہ اُس کام کے ہیں مگر پھر بھی وہ اپنی ہی گائے جاتا ہے اور جان بوجھ کر طبیب کی ضد میں یہی پوچھے جاتا ہے کہ صاحب

ان شیشوں کے بنانے سے آپ کا کیا مطلب ہے؟ اس صورت میں اس جاہل بدمغز کو یہی جواب دیا جاوے گا کہ مطلب ان شیشوں سے یہی ہے کہ فلانے کی آنکھ کی روشنی بڑھادیں اور تیری آنکھیں پھوڑ دیں حالانکہ غرض اصلی صرف روشنی ہی ہے اور جواثر اس بدمغز مریض پر ظاہر ہوا یہ اس کے سوء استعمال کا نتیجہ ہے اسی طرح مقصود اصلی یہاں صرف ہدایت ہی ہے جس کے واسطے قرآن نازل ہوا مگر یہ دوسرا نتیجہ اس بدمغز کی عناد و جہالت کا جواب ہے۔ (بیان القرآن: ۱/۱۰)

(7) قاضی صاحب "ایک اور قرأۃ کو بیان فرمار ہے ہیں کہ ایک قرأۃ میں "یُضِلُّ" معلوم کی بجائے "یُضَلُّ" مجہول ہے اور "فَاسِقُوْنَ" مرفوع ہے "یُضَلّ" کے لئے نائب فاعل ہونے کی بناء پر۔

﴿اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَاللّٰهِ﴾ (1) صِفَةٌ لِلْفَاسِقِیْنَ لِلذَّمِّ وَتَقْرِیْرِ الْفِسْقِ (2) وَالنَّقْضُ فَسْخُ التَّرْکِیْبِ، وَاَصْلُهٗ فِیْ طَاقَاتِ الْحَبْلِ وَاِسْتِعْمَالُهٗ فِیْ اِبْطَالِ الْعَهْدِ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْعَهْدَ یُسْتَعَارُ لَهُ الْحَبْلُ لِمَافِیْهِ مِنْ رَبْطِ اَحَدِ الْمُتَعَاهِدَیْنِ بِالْآخَرِ. (3) فَاِنْ اُطْلِقَ مَعَ لَفْظِ الْحَبْلِ کَانَ تَرْشِیْحًا لِلْمَجَازِ وَاِنْ ذُکِرَ مَعَ الْعَهْدِ کَانَ رَمْزًا اِلٰی مَاهُوَ مِنْ رَوَادِفِهٖ وَهُوَ اَنَّ الْعَهْدَ مِثْلُ الْحَبْلِ فِیْ ثُبَاتِ الْوُصْلَةِ بَیْنَ الْمُتَعَاهِدَیْنِ، کَقَوْلِکَ: شُجَاعٌ یَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ وَعَالِمٌ یَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ فَاِنَّ فِیْهِ تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّهٗ اَسَدٌ فِیْ شُجَاعَتِهٖ بَحْرٌ بِالنَّظْرِ اِلٰی اِفَادَتِهٖ. (4) وَالْعَهْدُ الْمُوْثَقُ وَوَضْعُهٗ لِمَا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ یُرَاعٰی وَیَتَعَهَّدَ کَالْوَصِیَّةِ وَالْیَمِیْنِ. وَیُقَالُ لِلدَّارِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تُرَاعٰی بِالرُّجُوْعِ اِلَیْهَا، وَالتَّارِیْخُ لِاَنَّهٗ یُحْفَظُ. (5) وَهٰذَا الْعَهْدُ اِمَّا الْعَهْدُ الْمَاخُوْذُ بِالْعَقْلِ وَهُوَ الْحُجَّةُ الْقَائِمَةُ عَلٰی عِبَادِهِ الدَّالَّةُ عَلٰی تَوْحِیْدِهٖ وَوُجُوْبِ وُجُوْدِهٖ وَصِدْقِ رَسُوْلِهٖ، وَعَلَیْهِ اُوِّلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی: "وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ". اَوِ الْمَاخُوْذُ بِالرُّسُلِ عَلَی الْاُمَمِ بِاَنَّهُمْ اِذَا بُعِثَ اِلَیْهِمْ رَسُوْلٌ مُصَدَّقٌ بِالْمُعْجِزَاتِ صَدَّقُوْهُ وَاتَّبَعُوْهُ وَلَمْ یَکْتُمُوْا اَمْرَهٗ وَلَمْ یُخَالِفُوْا حُکْمَهٗ، وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ: "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ" وَنَظَائِرِهٖ. (6) وَقِیْلَ: عُهُوْدُ اللّٰهِ تَعَالٰی ثَلَاثَةٌ، عَهْدٌ اَخَذَهٗ عَلٰی جَمِیْعِ ذُرِّیَّةِ آدَمَ بِاَنْ یُقِرُّوْا بِرُبُوْبِیَّتِهٖ، وَعَهْدٌ اَخَذَهٗ عَلَی النَّبِیِّیْنَ بِاَنْ یُقِیْمُوا الدِّیْنَ وَلَا یَتَفَرَّقُوْا فِیْهِ وَعَهْدٌ اَخَذَهٗ عَلَی الْعُلَمَاءِ بِاَنْ یُبَیِّنُوا الْحَقَّ وَلَا یَکْتُمُوْهُ.

ترجمہ:۔ [وہ جو توڑتے ہیں اللہ تعالیٰ کے عہد کو] یہ صفت ہے فاسقین کی مذمت کے لئے اور فسق کی تقریر کے لئے، اور "نقض" "فسخ ترکیب کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل رسی کے اجزاء کھولنا ہے، اور اس کا استعمال عہد کو ختم کرنے میں اس طرح کہ عہد کے لئے استعارۃ لیا جاتا ہے حبل، کیونکہ اس میں ربط ہے دو معاہدہ کرنے والوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ، پس اگر اطلاق کیا گیا لفظ حبل کے ساتھ تو یہ ترشیح للمجاز ہوگا اور اگر ذکر کیا گیا عہد کے ساتھ تو ہوگا اشارہ اس شی کی طرف نقض جس کے توابع میں سے ہے اور وہ یہ کہ عہد رسی کی طرح ہے جوڑ کو ثابت رکھنے میں دو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان، جیسا تیرا قول "شُجَاعٌ یَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ" اور "عَالِمٌ یَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ" کیونکہ اس میں تنبیہ ہے اس بات پر کہ وہ شیر ہے اپنی شجاعت میں اور سمندر ہے فائدہ پہنچانے کے لحاظ سے۔ اور عہد مستحکم

شی کو کہتے ہیں اور اس کی وضع اس شی کے لئے جس کی شان میں سے یہ ہو کہ اس کی رعایت اور حفاظت کی جائے جیسے وصیت اور قسم، اور گھر کو کہا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اس کی رعایت کی جاتی ہے اس کی طرف لوٹنے کے ساتھ، اور تاریخ کو کیونکہ اس کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اور یہ عہد یا تو وہ عہد ہے جو لیا گیا ہے عقل دے کر اور وہ حجت ہے جو قائم ہے اللہ تعالیٰ کے بندوں پر جو دلالت کرنے والی ہے اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے وجوب وجود پر اور رسول کے سچے ہونے پر، اور اسی پر تاویل کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا قول "وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ"۔ یا (وہ عہد) جو ماخوذ ہے رسولوں کے ذریعہ اُمتوں سے کہ جب ان کی طرف بھیجا جائے ایسا رسول جس کی تصدیق کی گئی ہو معجزات کے ساتھ تو اس کی تصدیق کریں گے اور اس کی اتباع کریں گے اور نہیں چھپائیں گے اس کے معاملے کو اور مخالفت نہیں کریں گے اس کے حکم کی اور اسی کی طرف اشارہ فرمایا اپنے قول سے "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ" اور اس کے نظائر کے ساتھ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عہد تین ہیں، ایک عہد وہ ہے جو لیا گیا ہے تمام اولادِ آدم علیہ السلام سے کہ وہ اقرار کریں گے اللہ تعالیٰ کے رب ہونے کا، اور (دوسرا) وہ عہد ہے جو لیا ہے انبیاء علیہم السلام سے کہ وہ قائم رکھیں گے دین کو اور اختلاف نہیں کریں گے اس میں، اور (تیسرا) وہ عہد ہے جو اللہ تعالیٰ نے لے لیا ہے علماء سے کہ وہ بیان کریں گے حق کو اور نہیں چھپائیں گے اس کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ" کی ترکیبی حیثیت بیان کی ہے۔ پھر لفظ "نقض" کا لغوی معنی بیان کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہاں استعارۃً عہد توڑنے میں مستعمل ہے۔ پھر لفظِ "عہد" کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ میں مذکور "نقضِ عہد" میں دو احتمال بیان کئے ہیں۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین قسم کے لوگوں سے عہد لیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ "فَاسِقِيْنَ" کے لئے صفت ہے۔ صفت کبھی محض ثناء یا مذمت کے لئے ہوتی ہے جہاں وصف کو جاری کرنے سے پہلے موصوف مخاطب کو معلوم ہو، جیسے: "جَاءَنِيْ زَيْدُ الْعَالِمُ الرَّبَّانِيْ. جَاءَنِيْ زَيْدُ الْفَاسِقُ الْخَبِيْثُ"۔ اور کبھی محض تقریر اور تاکید کے لئے ہوتی ہے جیسے: "نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ" میں "وَاحِدَةٌ" صفت محض تقریر اور تاکید کے لئے ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ صفت محض تقریر اور تاکیدِ فسق کے لئے ہے۔

(2) "يَنْقُضُوْنَ" نقض سے ہے اور نقض ترکیب اور جوڑ کو فسخ کرنے اور توڑنے کو کہتے ہیں خواہ مرکب رسی ہو یا تعمیر وغیرہ ہو۔ دراصل یہ معنی منقول ہے رسی کے اجزاء توڑنے اور بعض کو بعض سے الگ کرنے سے۔

سوال یہ ہے کہ "نقض" جب ترکیب اور جوڑ کو ختم کرنے سے عبارت ہے تو ضروری ہے کہ "نقض" کا تعلق ایسی شی کے ساتھ ہو جو محسوس اور اُجزاء سے مرکب ہو۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عہد محسوس اور اجزاء سے مرکب نہیں لہٰذا ابطال عہد پر اس کا اطلاق درست نہیں ہونا چاہئے؟ جواب یہ ہے کہ ابطال عہد پر "نقض" کا اطلاق تشبیہاً ہے یعنی عہد کو رسی کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور مشبہ بہ (رسی) کے مناسبات (نقض) کو مشبہ کے لئے ثابت کیا ہے۔ عہد اور رسی میں وجہ شبہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو چیزوں میں ربط

اور جوڑ پیدا کر دیتا ہے۔

(3) اور اگر لفظ ''نـقـض'' حبل (رسی) کے ساتھ استعمال ہو اور حبل سے بطور استعارہ تصریحیہ عہد مراد ہو جیسے ''یَنْقُضُوْنَ حَبْلَ اللّٰهِ'' تو حبل سے مراد عہد ہے ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے یہ استعارہ تصریحیہ ہے جو مجاز کی ایک قسم ہے، پھر تکمیل استعارہ کے بعد مشبہ بہ کے ملائمات ومناسبات (نـقـض) کو مشبہ (عهـد) کے لئے ثابت کیا تو یہ ترشیح ہے، اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کو ''ترشیح للمجاز'' کہا۔

اور اگر لفظِ ''نـقـض'' عہد کے ساتھ ذکر ہو جیسے مذکورہ آیت مبارکہ میں تو اس سے اشارہ ہوگا اس شی کی طرف جس کے توابع اور لوازم میں سے نقض ہے یعنی حبل کی طرف اشارہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ اس وقت یہ استعارہ تخیلیہ ہوگا جس میں تشبیہ مضمر فی النفس ہوتی ہے اور مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جیسے مذکورہ آیت مبارکہ میں عہد کو حبل کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے اور نقض کو عہد کے لئے ثابت کیا ہے جو کہ حبل کے لوازمات میں سے ہے۔ اور وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح رسی دو چیزوں کے درمیان جوڑ اور وصل پیدا کرتی ہے اسی طرح عہد بھی دو عہد کرنے والوں کے درمیان جوڑ اور وصل پیدا کرتا ہے اور تشبیہ کا قرینہ لفظ ''نقض'' ہے۔ پس یہ ایسا ہے جیسے ''شُجَـاعٌ يَـفْتَرِسُ أَقْرَانَـه'' کہ اس میں رجل شجاع کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ شجاعت اسد کے توابع اور لوازمات میں سے ہے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے اور اسد کے لوازمات یعنی افتراس کو رجل کے لئے ثابت کیا ہے لہذا یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ اسی طرح ''عَالِمٌ يَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ'' میں عالم کو بحر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے اور قرینہ تشبیہ ''يَغْتَرِفُ النَّاسُ'' ہے کیونکہ ''يَغْتَرِفُ النَّاسُ'' بحر کے توابع اور لوازم میں سے ہے لہذا یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔

(4) ''عهـد'' بمعنی محکم شی ہے۔ دراصل یہ موضوع ہے ہر اس شی کے لئے جس کی شان یہ ہو کہ اس کی رعایت اور نگرانی کی جائے اور اسے ضائع نہ کیا جائے جیسے وصیت، یمین اور اُمر بالمعروف وعدہ وغیرہ۔ اور اللہ تعالیٰ کے عہد سے مراد ہر وہ شی ہے جس کو ہم پر اپنے حکم سے لازم کر دیا ہو یا وعدہ کر کے اپنے اوپر لازم کر دیا ہو۔ اور گھر کو بھی عہد کہتے ہیں اس لئے کہ اس کی بھی رعایت کی جاتی ہے بندہ جب بھی اپنی ضروریات سے فارغ ہو جاتا ہے واپس اسی کی طرف لوٹ کر آتا ہے۔ اور تاریخ کو بھی عہد کہتے ہیں کیونکہ اہم اُمور کی تاریخ کی حفاظت کی جاتی ہے۔

(5) باقی آیت مبارکہ میں عہد سے کیا مراد ہے؟۔ اس میں دو قول ہے۔ ایک یہ ہے کہ اس سے مراد وہ عہد ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عقل دے کر لے لیا ہے جس کے ذریعہ لوگ اللہ تعالیٰ کے وجوب وجود، وحدانیت اور رسول ﷺ کی سچائی پر استدلال کر سکتے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو عقل دے کر ان کو وصیت کی کہ اس کے ذریعہ مذکورہ مطالب پر استدلال کرو۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ'' [الاعراف:۱۷۲] (اور ان کو خود اپنے اوپر گواہ بنایا تھا) کی بھی یہی توجیہ اور تاویل کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو عقل دی ہے اور دلائل ربوبیت کو قائم کیا ہے اور ان کو ان دلائل سے استدلال کرنے کی قدرت دی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ

کے اس عہد کو تمام کفار نے توڑ دیا ہے کیونکہ وہ قدرت استدلال کے باوجود استدلال نہیں کرتے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس عہد سے مراد وہ عہد ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے ذریعہ سابقہ امتوں سے لے لیا تھا کہ جب بھی تمہارے پاس کوئی رسول بھیجا جائے اور معجزات کے ذریعہ اس کی تصدیق کی گئی ہو یعنی ان کے ہاتھ پر معجزات کو ظاہر کر دیا ہو تو ایسے رسول کی تصدیق کریں گے اور ان کی اتباع کریں گے اور گذشتہ کتابوں میں ان کی جو صفات مذکور ہیں ان میں سے کچھ نہ چھپائیں گے اور اس کے حکم کی مخالفت نہ کریں گے۔ اسی عہد کا بیان اللہ تعالیٰ نے دوسرے موقعہ پر اس طرح فرمایا ہے "واذاخذ اللّٰہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس" [آل عمران: ۱۸۷] (اور جب اللہ نے اہل کتاب سے یہ عہد لیا تھا کہ "تم اس کتاب کو لوگوں کے سامنے ضرور کھول کھول کر بیان کرو گے) اور اس عہد کے توڑنے کو اپنے اس ارشاد "فَنَبَذُوْهُ وَرَآءَ ظُهُوْرِهِمْ" [آل عمران: ۱۸۷] (پھر انہوں نے اس عہد کو پس پشت ڈال دیا) میں بیان کیا ہے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے عہد کو توڑنے والے معروف اہل کتاب ہیں مشرکین اس عہد کے توڑنے والوں میں داخل نہیں۔

(6) بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تین قسم کے لوگوں سے عہد لیا ہے۔ (۱) تمام اولادِ آدمؑ سے عہد لیا ہے کہ میری ربوبیت اور الوہیت کا اقرار کریں گے۔ (۲) تمام انبیاء علیہم السلام سے عہد لیا ہے کہ دین کو قائم رکھیں گے، اور اس میں اختلاف نہ کریں گے۔ (۳) علماء کرام سے عہد لیا ہے کہ حق کو بیان کریں گے اور اس کو نہ چھپائیں گے۔

یاد رہے کہ اس صورت میں "یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ" سے عہدِ انبیاء علیہم السلام مراد نہیں کیونکہ انبیاء سے نقضِ عہد کا صدور نہیں ہوا ہے۔ اور علماء سے اگر یہود کے علماء مراد ہوں تو یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے عہد کو توڑ دیا تھا۔ امتِ محمدیہ کے علماء مراد نہیں کیونکہ یہ وہ نہیں جو کہتے ہیں کہ "مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا"۔ پس نقضِ عہد سے مراد اولادِ آدم سے لیا گیا عہد ہے لہذا اس صورت میں عہد سے مراد وہ عہد ہے جو ماخوذ بالعقل ہے۔

﴿مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهِ﴾ (1) اَلضَّمِيْرُ لِلْعَهْدِ وَالْمِيْثَاقُ اِسْمٌ لِمَا يَقَعُ بِهِ الْوَثَاقَةُ وَهِيَ الْاِحْكَامُ. (2) وَالْمُرَادُ بِهِ مَا وَثَّقَ اللّٰهُ بِهِ عَهْدَهُ مِنَ الْآيَاتِ وَالْكُتُبِ، اَوْ مَا وَثَّقُوْهُ بِهِ مِنَ الْاِلْتِزَامِ وَالْقَبُوْلِ. وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَمِنْ لِلْاِبْتِدَاءِ، فَاِنَّ اِبْتِدَاءَ النَّقْضِ بَعْدَ الْمِيْثَاقِ ﴿وَيَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهِ اَنْ يُّوْصَلَ﴾ (3) يَحْتَمِلُ كُلَّ قَطِيْعَةٍ لَا يَرْضَاهَا اللّٰهُ تَعَالٰى كَقَطْعِ الرَّحِمِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْ مُوَالَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالتَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْكُتُبِ فِي التَّصْدِيْقِ وَتَرْكِ الْجَمَاعَاتِ الْمَفْرُوْضَةِ، وَسَائِرِ مَا فِيْهِ رَفْضُ خَيْرٍ اَوْ تَعَاطِيْ شَرٍّ فَاِنَّهُ يَقْطَعُ الْوُصْلَةَ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ الْعَبْدِ الْمَقْصُوْدَةَ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَصْلٍ وَفَصْلٍ. (4) وَالْاَمْرُ هُوَ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ، وَقِيْلَ: مَعَ الْعُلُوِّ، وَقِيْلَ: مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ، وَبِهِ سُمِّيَ الْاَمْرُ الَّذِيْ هُوَ وَاحِدُ الْاُمُوْرِ تَسْمِيَةً لِلْمَفْعُوْلِ بِهِ بِالْمَصْدَرِ فَاِنَّهُ مِمَّا يُؤْمَرُ بِهِ كَمَا قِيْلَ لَهُ شَاْنٌ وَهُوَ الطَّلَبُ وَالْقَصْدُ، يُقَالُ: شَاَنْتُ شَاْنَهُ اِذَا قَصَدْتُ قَصْدَهُ. (5) وَاَنْ يُوْصَلَ يَحْتَمِلُ النَّصْبَ وَالْخَفْضَ عَلٰى اَنَّهُ بَدَلٌ مِنْ مَا اَوْ ضَمِيْرِهِ وَالثَّانِيْ اَحْسَنُ لَفْظًا وَمَعْنًى.

ترجمہ:۔[اس کو مضبوط کرنے کے بعد] یہ ضمیر عہد کے لئے اور میثاق نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ واقع ہوتی ہے وثاقت، اور وہ استحکام ہے، اور مراد اس سے وہ چیز ہے کہ مضبوط کیا اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنے عہد کو یعنی آیتیں اور کتابیں، یا وہ ہے کہ پختہ کیا بندوں نے اس کو اس کے ذریعہ یعنی التزام اور قبول۔ اور احتمال ہے کہ ہو بمعنی مصدر اور ''مِنْ'' ابتداء کے لئے ہو کیونکہ ابتداء نقض کی عہد کے بعد ہے، [اور توڑتے ہیں وہ رشتے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے جوڑنے کا امر کیا ہے] یہ احتمال رکھتا ہے ہر قطع تعلق کا جس کو پسند نہیں کرتا اللہ تعالیٰ جیسے قطع رحمی، اور اعراض کرنا مومنوں کے ساتھ تعلق سے، اور تفریق کرنا انبیاء علیہم السلام اور کتابوں کے درمیان تصدیق میں اور ترک کرنا فرض جماعتوں کو اور دیگر وہ چیزیں جن میں ترک کرنا ہے خیر کا یا لینا ہے شر کو، کیونکہ یہ ختم کر دیتا ہے جوڑ کو جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان ہے جو مقصود بالذات ہے ہر وصل اور ہر فصل سے۔ اور ''امر'' وہ قول ہے جو طلب کرنے والا ہے فعل کو، اور بعض نے کہا ہے کہ عالی ہونے کے ساتھ، اور بعض نے کہا ہے کہ خود کو عالی سمجھنے کے ساتھ، اور اسی کے ساتھ نام رکھا گیا ہے اس اُمر کا جو واحد ہے اُمور کا نام رکھتے ہوئے مفعول بہ کا مصدر کے ساتھ، کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جن کا امر کیا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے اس کو شان اور وہ طلب اور قصد ہے کہا جاتا ہے ''شَأَنْتُ شَأْنَهُ'' جب تو قصد کرلے قصد کرنا اس کا۔ اور ''اَنْ یُوْصَلَ'' احتمال رکھتا ہے نصب اور جر کا اس بناء پر کہ بدل ہے ''ما'' سے یا اس کی ضمیر سے، اور ثانی بہتر ہے لفظاً اور معنیً۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''مِیْثَاقِہٖ'' کی ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔ پھر ''مِیْثَاق'' کی صیغوی تحقیق کی ہے۔ پھر ''مِیْثَاق'' کے مصداق کو بیان کیا ہے۔ پھر ''یَقْطَعُوْنَ مَآ اَمَرَ اللّٰہُ بِہٖٓ اَنْ یُّوْصَلَ'' کا مصداق بیان کیا ہے۔ پھر لفظ ''امر'' کی تحقیق کی ہے۔ پھر ''اَنْ یُّوْصَلَ'' کی ترکیب بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''مِیْثَاقِہٖ'' کی ضمیر عہد کی طرف راجع ہے ''اَیْ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِ الْعَھْدِ''۔ اور ''مِیْثَاق'' سے کیا مراد ہے اس میں دو قول ہیں۔ (۱) کہ ''مِیْثَاق'' اسم آلہ ہے اس شی کو کہتے ہیں جس سے وثاقت یعنی استحکام حاصل ہو۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''مِیْثَاق'' مصدر ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے مضبوط کرنے کے بعد۔ اس قول کو ''یَحْتَمِلُ'' سے ذکر کیا اس طرح نہیں کہا کہ ''اَلْمِیْثَاقُ مَصْدَرٌ''۔ وجہ یہ ہے کہ مِفْعَال وزن مصدر کے صیغوں میں منقول نہیں ہے۔

(2) پھر اگر اللہ تعالیٰ کے توڑے ہوئے عہد سے مراد وہ عہد ہو جو ماُخوذ بالعقل ہے اور ''میثاق'' مضبوطی کے آلہ کا نام ہو تو ''مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِہٖ'' سے نقلی دلائل یعنی آسمانی کتابیں اور آیتیں مراد ہیں۔ یعنی یہ لوگ توڑتے ہیں اس عہد کو جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عقل دے کر لیا ہے بعد اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے نقلی دلائل ان کو دے دئے ہیں جن سے عقلی دلائل کو استحکام ملتا ہے۔ اور اگر مذکورہ عہد سے وہ عہد مراد ہو جو ارسال رسل کے ذریعہ لے لیا تھا تو ''مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِہٖ'' سے مراد وہ استحکام عہد ہے جس کو پورا کرنے کا انبیاء علیہم السلام کے سامنے انہوں نے خود عہد کر کے التزام کیا تھا۔

اور ''مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِہٖ'' میں ''مِنْ'' ابتدائیہ ہے یعنی عہد کو توڑنے کی ابتداء عہد کو مستحکم کرنے کے بعد ہوئی ہے۔

(3) یہ (یَقْطَعُوْنَ مَآ اَمَرَ اللّٰہُ بِہٖٓ اَنْ یُّوْصَلَ) فاسقین کی دوسری صفت ہے پہلی صفت "اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ" ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "یَقْطَعُوْنَ الخ" سے ہوسکتا ہے کہ ہر وہ قطع مراد ہو جس کو اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتے ہیں جیسے صلہ رحمی کو قطع کرنا، مؤمنوں کے ساتھ دوستی کرنے سے اعراض کرنا، انبیاء علیہم السلام اور آسمانی کتابوں کی تصدیق میں تفریق کرنا کہ بعض کی تصدیق کرلے اور بعض کی تکذیب۔ حالانکہ ان میں وصل کا اللہ تعالیٰ نے حکم کیا ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام اور آسمانی کتابوں پر ایمان لازمی ہے، اسی طرح فرض جماعتوں کو چھوڑنا مثلاً جس بات پر اُمت کا اجماع ہو اس اجماع کو جوڑنے کا حکم ہے توڑنا جائز نہیں لقولہ ﷺ "کونوا عباد اللّٰہ اخوانا وعلیکم بالسواد الاعظم" (اللہ تعالیٰ کے تابعدار بن کر بھائی بھائی بنو اور سوادِ اعظم کو لازم پکڑو)۔ اور ان کے علاوہ دیگر ایسے کام جن میں خیر کو توڑنا اور شر کو حاصل کرنا پایا جاتا ہے مثلاً قول اور فعل میں تفریق کرنا کہ لوگوں کو نیکی کا حکم کرے اور خود عمل نہ کرے حالانکہ قول اور فعل کو جوڑنے کا حکم ہے قَالَ تَعَالٰی "یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ" [الصف:۲] (اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو؟)۔ ان اُمور کو جوڑنے کا حکم اس لئے ہے کہ ان کا توڑ اس رشتہ کو توڑ دیتی ہے جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہے جس کا جوڑ مقصود بالذات ہے ہر خیر کے جوڑ اور ہر شر کے توڑ سے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اُمر وہ قول ہے جو فعل کو طلب کرتا ہے خواہ اس کے ساتھ علو یا استعلاء ہے یا نہیں، جیسے "اِضْرِبْ" فعل ضرب کو طلب کرتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اُمر وہ قول ہے جو فعل کو طلب کرتا ہے بشرطیکہ اُمر کرنے والا ماٴمور سے بڑا بھی ہو، اور بعض کہتے ہیں کہ استعلاء شرط ہے یعنی آمر خود کو بڑا سمجھے خواہ حقیقت میں ماٴمور سے بڑا ہو یا نہ ہو۔ اس اُمر کی جمع اوامر ہے۔ پھر یہ اُمر اس اُمر کی طرف نقل ہوا جو اُمور کا واحد ہے پس یہ تسمیۃ المفعول بالمصدر کے قبیل سے ہے کیونکہ جس اُمر کی جمع اُمور آتی ہے اس اُمر کا حکم کیا جاتا ہے لہٰذا وہ اُمر بمعنی ماٴمور ہے جیسا کہ اُمر کو "شان" (قصد اور طلب) کہتے ہیں حالانکہ اُمر تو مشئون اور مطلوب ہے۔ "شَأَنْتُ شَأْنَہٗ" اس وقت بولتے ہیں جب تو اس کا قصد کرے قصد کرنا۔ پس یہ "شأن" مصدر کا اطلاق ہے "مشئون" مفعول بہ پر۔

(5) "ان یوصل" کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ (۱) کہ "ما" سے بدل ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔ (۲) "بہ" کی ضمیر مجرور سے بدل ہونے کی بناء پر مجرور ہے۔ یہ دوسرا احتمال لفظاً و معنیً بہتر ہے۔ لفظاً اس لئے کہ "بِہٖ" کی ضمیر مجرور "ما" کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ اور معنیً اس لئے بہتر ہے کہ مبدل منہ متروک کے حکم میں ہوتا ہے تو "مَآ اَمَرَ اللّٰہُ" کو مبدل منہ بنانے سے اس کا متروک کے حکم میں ہونا لازم آتا ہے حالانکہ "مَآ اَمَرَ اللّٰہُ" کا ان کی مذمت اور تقریر فسق میں زیادہ دخل ہے اس لئے اس کو مبدل منہ بنا کر متروک کے حکم میں کرنا مناسب نہیں۔

﴿وَيُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ﴾(1) بِالْمَنْعِ عَنِ الْإِيْمَانِ وَالْإِسْتِهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوُصَلِ الَّتِيْ بِهَا نِظَامُ الْعَالَمِ وَصَلَاحُهُ. ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ﴾(2) الَّذِيْنَ خَسِرُوْا بِإِهْمَالِ الْعَقْلِ عَنِ النَّظَرِ وَاقْتِبَاسِ مَا يُفِيْدُهُمُ الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ وَاسْتِبْدَالِ الْإِنْكَارِ وَالطَّعْنِ فِي الْآيَاتِ بِالْإِيْمَانِ بِهَا وَالنَّظَرِ فِيْ حَقَائِقِهَا وَالْإِقْتِبَاسِ مِنْ أَنْوَارِهَا وَاشْتِرَاءِ النَّقْضِ بِالْوَفَاءِ وَالْفَسَادِ بِالصَّلَاحِ وَالْعِقَابِ بِالثَّوَابِ.

ترجمہ:۔ [اور فساد پھیلاتے ہیں زمین میں] ایمان سے روکنے کے ساتھ اور حق کے ساتھ استہزاء کرنے کے ساتھ، اور قطع کرنے کے ساتھ اس جوڑ کو جس میں عالم کا نظام اور صلاح ہے، [یہی لوگ خسارہ اٹھانے والے ہیں] جنہوں نے نقصان اٹھایا غور وفکر کرنے سے عقل کو فارغ کرنے کی وجہ سے اور ان چیزوں کو حاصل کرنے سے (عقل کو فارغ کرنے کی وجہ سے) جو فائدہ دیتی ہیں ان کو ابدی زندگی کا، اور لے لینا انکار اور طعن فی الآیات کو ان پر ایمان کے بدلے میں اور ان کے حقائق میں غور کرنے (کے بدلے میں) اور ان کے انوار حاصل کرنے (کے بدلے میں) اور لے لینا نقض عہد کو وفاء کے بدلے اور فساد کو صلاح کے بدلے اور عقاب کو ثواب کے بدلے میں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں کفار کے فساد پھیلانے کی صورتیں بیان کی ہیں۔ پھر ان کے خسارے کے اسباب بیان کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں ان کے فساد پھیلانے کی کئی صورتیں تھیں مثلاً ایمان لانے سے لوگوں کو روکتے تھے، حق کا مذاق اڑاتے تھے، اور ہر اس جوڑ کو قطع کرتے تھے جس جوڑ میں جہان کا نظم اور اس کی صلاح تھی۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **افسادهم بانهم يرتكبون كل معصية يتعدى ضررها ويطير في الآفاق شررها ولعل هذا اولى** (روح المعانی: ۱/۲۸۷)

(2) قاضی صاحبؒ نے "اَلَّذِيْنَ خَسِرُوْا" سے اشارہ کیا کہ "اَلْخَاسِرُوْنَ" کا الف لام بمعنی "اَلَّذِيْ" ہے اور "خَاسِرُوْنَ" بمعنی "خَسِرُوْا" ہے۔ قاضی صاحبؒ نے خسارے کے اسباب کو بیان کیا ہے کہ انہوں نے باری تعالیٰ کی قدرت کی نشانیوں میں غور وفکر کی بجائے اپنی عقلوں کو مہمل چھوڑ دیا، اسی طرح ان چیزوں کے حاصل کرنے سے عقل کو مہمل چھوڑ دیا جو چیزیں ان کو ابدی زندگی (جنت کی زندگی) بخشیں مثلاً ایمان اور اعمال صالحہ۔ یوں ان کا راس المال ضائع ہوا۔

اسی طرح انہوں نے قرآنی آیتوں پر ایمان لانے اور ان کے حقائق میں غور وفکر کرنے اور ان سے انوارات کو حاصل کرنے کی بجائے ان کا انکار کیا اور ان میں طعن و تشنیع کی۔ اور انہوں نے وفاء کے بدلے نقض عہد کو لے لیا اور صلاح کے بدلے میں فساد کو لے لیا اور ثواب کے بدلے میں عذاب کو لے لیا۔ یوں ان کے منافع بھی ضائع ہوگئے اس لئے وہ خسارے میں رہ گئے۔

﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ (1) اِسْتِخْبَارٌ فِيْهِ اِنْكَارٌ وَتَعْجِيْبٌ لِكُفْرِهِمْ بِاِنْكَارِ الْحَالِ الَّتِيْ يَقَعُ عَلَيْهَا عَلَى الطَّرِيْقِ الْبُرْهَانِيِّ لِاَنَّ صُدُوْرَهُ لَايَنْفَكُّ عَنْ حَالٍ وَصِفَةٍ. (2) فَاِذَا اَنْكَرَ اَنْ يَكُوْنَ لِكُفْرِهِمْ حَالٌ يُوْجَدُ عَلَيْهَا اِسْتَلْزَمَ ذَالِكَ اِنْكَارَ وُجُوْدِهِ فَهُوَ اَبْلَغُ وَاَقْوٰى فِيْ اِنْكَارِ الْكُفْرِ مِنْ اَتَكْفُرُوْنَ وَاَوْفَقُ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْحَالِ. (3) وَالْخِطَابُ مَعَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَمَّا وَصَفَهُمْ بِالْكُفْرِ وَسُوْءِ الْمَقَالِ وَخُبْثِ الْفِعَالِ خَاطَبَهُمْ عَلٰى طَرِيْقِ الْاِلْتِفَاتِ وَوَبَّخَهُمْ عَلٰى كُفْرِهِمْ مَعَ عِلْمِهِمْ بِحَالِهِمُ الْمُقْتَضِيَةِ خِلَافَ ذَالِكَ، وَالْمَعْنٰى اَخْبِرُوْنِيْ عَلٰى اَيِّ حَالٍ تَكْفُرُوْنَ.

ترجمہ:۔ [کیسے تم کفر کرتے ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ] یہ استخبار ہے جس میں انکار ہے اور تعجب کا اظہار ہے ان کے کفر پر اس حال کے انکار کے ساتھ، واقع ہوا ہے کفر جس پر، استدلالی طور پر کیونکہ اس کا صدور جدا نہیں ہوسکتا کسی حال اور صفت سے، پس جب انکار کیا کہ ان

کے کفر کا کوئی حال ہو کہ پایا جا [illegible] ہے انکار کفر میں اتکفرون [illegible]
نسبت، اور زیادہ موافق ہے اس [illegible] جنہوں نے کفر کیا ہے جب موصوف کیا اللہ
تعالیٰ نے ان کو کفر، بدگوئی اور برے افعال [illegible] ایمان والوں سے کفر پر باوجود ان کے
جاننے کے اپنے حال کو جو مقتضی ہے اس کے خلاف کا [illegible] مجھے خبر دو [illegible] حال پر تم کفر کرتے ہو؟

تشریح ۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس [illegible] یہ بتایا ہے کہ "کیف" [illegible] حال کے لئے ہے۔ [illegible] ذات کفر کی بجائے حال کفر کا انکار کرنے کی دو وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں۔ پھر "کیف تکفرون باللّٰہ" سے مخاطبین کا تعین کیا ہے اور صیغہ خطاب لانے کا فائدہ بیان کیا ہے۔

ف ۔ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے تین فرقوں (متقی مؤمنین، کفار مجاہرین اور منافقین) کی تفصیل بیان فرمائی پھر توحید، رسالت اور معاد کے دلائل کو ذکر فرمایا، یہاں سے "**یابنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم**" تک چار ایسی نعمتوں کو ذکر فرمایا ہے جو تمام مکلفین کو شامل ہیں۔

(1) چونکہ لفظ "کَیْفَ" حال سے سوال کرنے کے لئے موضوع ہے اس لئے یہاں حال کی خبر کو طلب کیا جا رہا ہے کہ تم سے کس حال پر کفر کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ تمہارے جتنے بھی احوال ہیں وہ تو کفر کے خلاف کا تقاضا کر رہے ہیں یعنی ایمان کے مقتضی ہیں۔ پھر استخبارِ حال کبھی اس لئے ہوتا ہے کہ مستخبر اس حال سے بے خبر ہوتا ہے اس کی معرفت چاہتا ہے۔ اور کبھی استخبارِ حال سے مقصود انکار کرنا ہوتا ہے اور لوگوں کو تعجب میں ڈالنا ہوتا ہے جیسا کہ یہاں استخبارِ حال سے یہی انکار اور تعجیب ہی مقصود ہے کہ ایسا تو کوئی حال بھی نہیں جو تمہارے کفر کو مقتضی ہو، تم پھر بھی کفر کر رہے ہو۔ یہاں استفہام اور طلبِ معرفت مقصود نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ علیم و خبیر ذات ہے ان کو طلبِ معرفت کی ضرورت نہیں۔

(2) سوال یہ ہے کہ مقصود تو نفس کفر اور ذاتِ کفر کا انکار ہے نہ کہ اس حالت کا انکار جس پر کفر واقع ہو رہا ہے لہٰذا ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ "اَتَکْفُرُوْنَ" کہا جاتا یعنی ذاتِ کفر کا انکار کیا جاتا نہ کہ حالتِ کفر کا انکار؟

جواب یہ ہے کہ "کَیْفَ" اگرچہ انکارِ حال کے لئے ہے مگر یہاں حالِ کفر کے انکار سے مقصود ذاتِ کفر کا انکار ہے۔ باقی انکارِ حال کو ذکر کرنے میں انکارِ ذات پر دو وجوہ سے ترجیح دی ہے۔ (ا) کہ اس میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ ذاتِ کفر کا صدور ضرور کسی نہ کسی حالت اور صفت پر ہوگا تو ذاتِ کفر ملزوم اور حالتِ کفر لازم ہے اور لازم کا انکار ملزوم کا انکار ہے۔ پس جب ان کے لئے ایسے حال کا انکار کیا جس پر کفر پایا جائے تو یہ مستلزم ہے وجودِ کفر کے انکار کو لہٰذا حالتِ کفر کا انکار ذاتِ کفر کا انکار بھی ہے اور اس پر برہان اور دلیل بھی ہے گویا یوں کہا کہ کفر نہ کرو اس لئے کہ حالتِ کفر نہیں ہے۔ اس لئے اس صورت میں بنسبتِ "اَتَکْفُرُوْنَ" کہنے کے مبالغہ بھی ہے اور قوت سے انکارِ کفر بھی ہے۔ (۲) دوسری وجہ ترجیح یہ کہ نفسِ کفر کے انکار سے حالِ کفر کا انکار مابعد کے ساتھ زیادہ موافقت رکھتا ہے وہ

اس طرح کہ ''وَکُنْتُمْ اَمْوَاتاً'' حال ہے ''تَکْفُرُوْنَ'' کے فاعل سے یعنی کیسے تم کفر کرتے ہو حالانکہ تم اپنے احوال جانتے ہو کہ تم اس سے پہلے اموات تھے پھر اللہ تعالیٰ نے تم کو زندہ کر دیا الخ تو تمہارے یہ احوال تو تمہیں کفر سے پھیرنے اور ایمان لانے کا تقاضا کرتے ہیں کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حالت بھی کفر کا مقتضی نہیں۔ یوں ''کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ'' بھی حالت کفر کے انکار کا مقتضی ہے اور یہ احوال بھی حالت کفر کا انکار کر رہے ہیں اس لئے اس صورت میں ماقبل اور مابعد میں موافقت پائی جائے گی۔

(3) ''کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ'' کا خطاب کس سے ہے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تین احتمالات ہیں۔ جن میں سے ایک احتمال اسی عبارت میں ذکر کیا ہے بقیہ دو احتمال اگلی عبارتوں میں ذکر کئے ہیں۔ (۱) خطاب ان غائبین سے ہے جن کا ذکر ماقبل میں ''وَاَمَّا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' میں ہو چکا لیکن وہاں ان کو غائب کے صیغہ سے خطاب کیا تھا یہاں غائب سے خطاب کی طرف التفات کیا کیونکہ غائب سے خطاب کی طرف التفات میں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ''وَاَمَّا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' سے ان کا کفر بیان کیا اور پھر ''فَیَقُوْلُوْنَ مَاذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِھٰذَا مَثَلاً'' سے ان کی بری باتوں کو بیان کیا اور پھر ان کے نقض عہد، قطع رحمی اور فساد کو بیان کیا، ظاہر ہے کہ یہ مقام تقاضا کرتا ہے کہ ان کے اس برے طرزِ عمل پر ان کی توبیخ اور انکار میں مبالغہ کیا جائے اس لئے غائب سے خطاب کی طرف التفات کر کے ان کے کفر پر ان کو دھمکایا کہ تم کیسے کفر کرتے ہو باوجودیکہ تمہیں اپنے احوال کا علم ہے کہ وہ کفر کے خلاف کے مقتضی ہیں گویا یوں کہا: یَامَنْ ھٰذِہٖ صِفَاتُھُمْ کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ؟ اَلَیْسَ لَکُمْ حَیَاءٌ یُرْدِعُکُمْ عَنْ ھٰذَا الْکُفْرِ الْقَبِیْحِ الرَّدِیْ مَعَ کَوْنِہٖ مَقْرُوْناً بِالصَّارِفِ الْقَوِیْ''۔

﴿وَکُنْتُمْ اَمْوَاتاً﴾ (1) اَیْ اَجْسَاماً لَاحَیَاۃَ لَھَا عَنَاصِرَ وَاَغْذِیَۃً وَاَخْلَاطاً وَنُطَفاً وَمُضَغاً مُخَلَّقَۃً وَغَیْرَ مُخَلَّقَۃٍ ﴿فَاَحْیَاکُمْ﴾ بِخَلْقِ الْاَرْوَاحِ وَنَفْخِھَا فِیْکُمْ، (2) وَاِنَّمَا عَطَفَہٗ بِالْفَاءِ لِاَنَّہٗ مُتَّصِلٌ بِمَا عُطِفَ عَلَیْہِ غَیْرُ مُتَرَاخٍ عَنْہُ بِخِلَافِ الْبَوَاقِیْ. ﴿ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ﴾ (3) عِنْدَ تَقَضّٰی آجَالِکُمْ ﴿ثُمَّ یُحْیِیْکُمْ﴾ بِالنُّشُوْرِ یَوْمَ نَفْخِ الصُّوْرِ اَوْ لِلسُّوَالِ فِی الْقُبُوْرِ ﴿ثُمَّ اِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ﴾ (4) بَعْدَ الْحَشْرِ فَیُجَازِیْکُمْ بِاَعْمَالِکُمْ اَوْ تُنْشَرُوْنَ اِلَیْہِ مِنْ قُبُوْرِکُمْ لِلْحِسَابِ، (5) فَمَا اَعْجَبَ کُفْرَکُمْ مَعَ عِلْمِکُمْ بِحَالَتِکُمْ ھٰذِہٖ. (6) فَاِنْ قِیْلَ: اِنْ عَلِمُوْا اَنَّھُمْ کَانُوْا اَمْوَاتاً فَاَحْیَاھُمْ ثُمَّ یُمِیْتُھُمْ لَمْ یَعْلَمُوْا اَنَّہٗ یُحْیِیْھِمْ ثُمَّ اِلَیْہِ یُرْجَعُوْنَ؟ قُلْتُ: تَمَکُّنُھُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِھِمَا لِمَا نُصِبَ لَھُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ مُنَزَّلٌ مَنْزِلَۃَ عِلْمِھِمْ فِیْ اِزَاحَۃِ الْعُذْرِ. سِیَّمَا وَفِی الْاٰیَۃِ تَنْبِیْہٌ عَلٰی مَا یَدُلُّ عَلٰی صِحَّتِھِمَا وَھُوَ اَنَّہٗ تَعَالٰی لَمَّا قَدَرَ عَلٰی اِحْیَائِھِمْ اَوَّلاً قَدَرَ عَلٰی اَنْ یُحْیِیَھُمْ ثَانِیاً، فَاِنَّ بَدْءَ الْخَلْقِ لَیْسَ بِاَھْوَنَ عَلَیْہِ مِنْ اِعَادَتِہٖ. (7) اَوِ الْخِطَابُ مَعَ الْقَبِیْلَتَیْنِ فَاِنَّہٗ سُبْحَانَہٗ لَمَّا بَیَّنَ دَلَائِلَ التَّوْحِیْدِ وَالنُّبُوَّۃِ وَوَعَدَھُمْ عَلَی الْاِیْمَانِ وَاَوْعَدَھُمْ عَلَی الْکُفْرِ اَکَّدَ ذَالِکَ بِاَنْ عَدَّدَ عَلَیْھِمُ النِّعَمَ الْعَامَّۃَ وَالْخَاصَّۃَ، وَاسْتَقْبَحَ صُدُوْرَ الْکُفْرِ مِنْھُمْ وَاسْتَبْعَدَہٗ عَنْھُمْ مَعَ تِلْکَ النِّعَمِ الْجَلِیْلَۃِ، فَاِنَّ عِظَمَ النِّعَمِ یُوْجِبُ عِظَمَ مَعْصِیَۃِ الْمُنْعِمِ.

ترجمہ:۔ [حالانکہ تم بے جان تھے] یعنی ایسے اجسام کہ جن میں زندگی نہیں تھی، عناصر تھے، غذائیں تھیں، اخلاط، نطفے اور مضغہ تھے

متصل اور غیر متصل، [پھر تمہیں زندہ کر دیا] کہ روحوں کو پیدا کر دیا اور ان کو پھونک دیا تم میں، اور عطف کیا اس کو فاء کے ساتھ کیونکہ یہ متصل ہے اس شی کے ساتھ جس پر عطف کیا گیا ہے بغیر تراخی کے اس سے، بخلاف باقی معطوفات کے، [پھر تمہیں موت دے گا] بوقت گذر جانے تمہاری عمروں کے [پھر تمہیں زندہ کر دے گا] قبروں سے اٹھا کر صور پھونکے جانے کے دن، یا (اٹھایا جائیگا) سوال و جواب کے لئے قبروں میں [پھر اس کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے] حشر کے بعد پس بدلہ دے گا تم کو تمہارے اعمال کا، یا اٹھائے جاؤ گے تم اللہ تعالیٰ کی طرف اپنی قبروں سے حساب کے لئے، تو کتنا تعجب خیز ہے تمہارا کفر باوجود تمہارے جاننے کے اپنے اس حال کو۔ پس اگر کہا جائے کہ اگر چہ وہ جانتے تھے کہ وہ اموات تھے پھر زندہ کیا ان کو پھر مارے گا ان کو، لیکن وہ یقین نہیں رکھتے تھے کہ دوبارہ زندہ کرے گا ان کو، پھر اس کی طرف لوٹائے جائیں گے؟ میں کہتا ہوں کہ قادر ہونا ان کا ان دونوں باتوں کے جاننے پر بوجہ اس کے کہ مقرر کئے گئے ان کے لئے دلائل اتار دیا گیا ہے بمنزلہ ان کے جاننے کے ازالہ عذر میں، خاص کر اس آیت میں تنبیہ ہے اس بات پر جو دلالت کرتی ہے ان کے صحیح ہونے پر، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ جب قادر ہے ان کو زندہ کرنے پر پہلی مرتبہ تو وہ قادر ہے کہ زندہ کر دے ان کو دوبارہ، کیونکہ ابتداء تخلیق زیادہ آسان نہیں ہے ان پر دوبارہ تخلیق سے۔ یا خطاب دونوں فریقوں سے ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے بیان کئے توحید اور نبوت کے دلائل اور وعدہ کیا ان کے ساتھ ایمان پر، اور دھمکی دی ان کو ان کے کفر پر، مؤکد کر دیا یہ ان پر اس طرح کہ شمار کی ان پر بڑی اور چھوٹی نعمتیں، اور قبیح سمجھا ان سے صدور کفر کو اور بعید سمجھا کفر کو ان سے باوجود ان بڑی نعمتوں کے کیونکہ بڑی نعمتیں واجب کرتی ہیں منعم کی معصیت کے بڑی ہونے کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں موت کا معنی اور انسان کے دور جماد کے مختلف ادوار کو بیان کیا ہے۔ پھر احیاء کی صورت بیان کی ہے۔ پھر "احیاکم" کو فاء کے ذریعہ عطف کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر اماتت کا زمانہ بیان کیا ہے۔ پھر "ثم یمیتکم" میں دو احتمالات کو بیان کیا ہے۔ پھر "ثم الیہ ترجعون" میں اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹائے جانے کے وقت میں دو احتمالات کو ذکر کیا ہے۔ پھر "فَمَا اَعْجَبَ كُفْرَكُمْ الخ" سے ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر "فَاِنْ قِيْلَ الخ" سے ایک سوال اور اس کے جواب کو ذکر کیا ہے۔ پھر "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ" سے کس کو خطاب ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دوسرا احتمال ذکر کیا ہے۔

(1) یعنی تم ایسے اجسام تھے جن میں حیاۃ نہیں تھی۔ موت بمعنی عدم حیاۃ ہے اس تفسیر کے مطابق اسم میت کا اطلاق جمادات پر حقیقت ہے اور موت و حیاۃ میں تقابل از قبیل تقابل الایجاب والسلب ہے تقابل عدم وملکہ نہیں ہے۔ یعنی تم سب سے پہلے عناصر (آگ، پانی، ہوا، اور مٹی) کی شکل میں تھے جن سے تمہارے ماں باپ کی غذائیں بن گئیں تو تم غذاؤں کی شکل میں تھے پھر اخلاط (سودا، صفرا، بلغم، خون) بن گئے پھر اس سے نطفہ بن گیا پھر گوشت کے تام اور غیر تام ٹکڑے بن گئے۔ پھر تمہیں زندہ کر دیا جس کی صورت یہ اختیار کی کہ تمہاری ارواح کو پیدا کیا اور تم میں ان کو پھونک کر ڈال دیا۔

(2) یہاں چار معطوفات ہیں "فاحیاکم، ثم یمیتکم، ثم یحییکم، ثم الیہ ترجعون" ان میں اول کو فاء کے ذریعہ عطف کیا ہے باقی تین کو "ثم" کے ذریعہ۔ سوال یہ ہے کہ اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ فاء کے ذریعہ

معطوف ھی اور معطوف علیہ میں فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔اور واقعی بھی بندہ کی حالت جمادیت اور حیات اول میں فاصلہ نہیں ہوتا اس لئے یہاں فاء کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے۔اور''ثم'' چونکہ تراخی کے لئے آتا ہے لہذا اس کے ذریعہ معطوف ھی اور معطوف علیہ میں فاصلہ ہوتا ہے، واقعی بھی حیات اول اور موت میں فاصلہ ہوتا ہے، اور موت اور حیات ثانی میں فاصلہ ہوتا ہے اور حیات ثانی اور حشر میں فاصلہ حشر پر مرتب غایہ کے اعتبار سے ہے حشر کا غایہ ہر بندہ کا دار الجزاء میں وہ جس مقام کا مستحق ہے اس تک پہنچنا ہے۔ظاہر ہے کہ حیات ثانی اور ہر بندہ کا اپنے آخری مقام تک پہنچنے میں پورا قیامت کا دن فاصل ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے، یوں حیات ثانی اور حشر میں بھی فاصلہ ثابت ہوا اسلئے اس عطف کے لئے''ثم''کو اختیار کیا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے وقت موت کو بیان کیا ہے کہ ہر فرد کی مقررہ مدت گذرنے پر اس کو اللہ تعالیٰ موت دے گا۔پھر تمہیں زندگی دے گا۔اس زندگی سے کس وقت کی زندگی مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ قبر سے اٹھا کر جس دن صور پھونکا جائے گا اس دن کی زندگی مراد ہے۔(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ قبر میں زندہ کرنا مراد ہے جس وقت کہ منکر نکیر بندہ سے سوال کریں گے۔

(4) پھر اس کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔اس لوٹائے جانے سے کس وقت کا لوٹایا جانا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ اگر احیاء ثانی سے مراد قیامت کے دن صور پھونکنے کے وقت کا احیاء ہو تو اللہ کی طرف لوٹانے سے حساب کے موقف کی طرف لوٹانا مراد ہے جہاں ہر بندہ کو اس کے عمل کا بدلہ دیا جائے گا، جنتی جنت میں داخل ہوں گے اور جہنمی جہنم میں داخل ہوں گے۔حساب کے موقف کی طرف لوٹانے کو اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹانا اس لئے قرار دیا کہ وہاں اللہ کے سوا کسی اور کا حکم نہیں چلتا ہے۔اور اس لوٹانے اور احیاء ثانی میں فاصلہ غایہ کے اعتبار سے ہے کما مر۔(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اگر احیاء ثانی سے قبر میں فرشتوں کے سوال اور جواب کے لئے زندہ کرنا مراد ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹانے سے مراد یہ ہے کہ تم قبروں سے اللہ کی طرف حساب دینے کے لئے لوٹائے جاؤ گے۔پس اس احیاء ثانی اور اللہ تعالیٰ کی طرف حساب و کتاب کے لئے لوٹانے میں فاصلہ کا ہونا ظاہر ہے۔

(5) پس کتنا تعجب خیز ہے تمہارا کفر کرنا حالانکہ تم اپنے حالات کو جانتے ہو کہ تم اموات تھے پھر تمہیں زندہ کر دیا پھر تمہیں موت دے گا الخ۔یہ دراصل ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔سوال یہ ہے کہ''کُنتُم اَموَاتاً الخ''جملہ حالیہ ہے اور نحوی قاعدہ ہے کہ ماضی مثبت جب حال واقع ہو تو اس کے شروع میں لفظ''قد''کا ہونا ضروری ہے پھر خواہ لفظوں میں ذکر ہو یا مقدر ہو، یہاں ملفوظ تو نہیں، تو کیا مقدر ہے یا مقدر بھی نہیں ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ لفظ''قد''وہاں لازمی ہے جہاں حال صرف فعل ماضی مثبت ہو، یہاں ایسا نہیں کیونکہ یہاں''وَکُنتُم اَموَاتاً......اِلیٰ......وَاِلَیہِ تُرجَعُونَ''کا مجموعہ حال ہے گویا یوں کہا:''کیف تکفرون وحالکم وقصتکم الکم کنتم امواتاً الخ''لہذا حال من حیث المعنی جملہ اسمیہ ہے اس لئے اس کے شروع میں لفظ''قد''کو ذکر کرنا ضروری نہیں۔

(6)''کُنتُم اَموَاتاً''سے''وَاِلَیہِ تُرجَعُونَ''تک یہ سب انسان کے احوال ہیں اور کفار سے کہا جارہا ہے کہ تم اپنے ان تمام احوال کو جانتے ہو پھر کیسے کفر کر رہے ہو؟ تو سوال یہ ہے کہ کفار موت پھر حیات پھر موت ان تین کو تو جانتے تھے مگر دوبارہ احیاء اور اللہ تعالیٰ کی طرف

لوٹائے جانے کو تو وہ نہیں جانتے تھے وہ اس کے منکر تھے پھر ان سے یہ کہنا'' کہ تم اپنے ان تمام احوال کو جانتے ہو'' کیسا درست ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ کفار کو ان آخری دو چیزوں کے جاننے کی قدرت حاصل تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دوبارہ احیاء اور اپنی طرف لوٹائے جانے پر دلائل قائم کیے ہیں لہذا ازالہ عذر میں ان کی قدرت علی العلم کو علم کے درجہ میں اتار دیا ہے کیونکہ جس کو کسی شی کے جاننے کی قدرت حاصل ہو تو وہ اس شی کو جاننے والا شمار ہوتا ہے۔ خاص کر آیت مبارکہ میں ان دو باتوں (دوبارہ احیاء اور اللہ کی طرف لوٹایا جانا) کی صحت پر تنبیہ بھی کی گئی ہے اس لئے کفار کو ان دو باتوں کو جاننے والوں میں شمار کیا۔ اور وہ تنبیہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ جب پہلی مرتبہ احیاء پر قادر ہے تو دوبارہ احیاء پر تو بطریقہ اولیٰ قادر ہوگا کیونکہ پہلی مرتبہ کسی شی کی تخلیق دوسری مرتبہ کی تخلیق سے آسان نہیں یعنی شی کو پہلی مرتبہ پیدا کرنا مشکل ہے دوبارہ پیدا کرنا کوئی مشکل نہیں، لہذا جب اللہ تعالیٰ نے انسان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے تو دوبارہ پیدا کرنا بھی ان کے لئے آسان ہے۔ یہ بات انسانوں کی سمجھ کے مطابق کہی ہے ورنہ باری تعالیٰ کی قدرت کے سامنے دونوں مرتبہ کی تخلیق برابر ہے ایک مشکل دوسری آسان نہیں۔

ف:۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہ نے بندہ پر باری تعالیٰ کے احسانات کا ان الفاظ میں تذکرہ فرمایا ہے۔ انسان دو جز سے مرکب ہے، ایک بدن دوسرے روح، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قدر و قیمت کے اعتبار سے روح اصل، اعلیٰ اور افضل ہے، بدن محض اس کے تابع اور ادنیٰ درجہ رکھتا ہے، اس ادنیٰ جز کے متعلق بدن انسان کی تحقیق کرنے والے اطبّاء اور اہل تشریح نے بتلایا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے تقریباً پانچ ہزار مصالح اور منافع رکھے ہیں، اس کے بدن میں تین سو سے زیادہ جوڑ ہیں، ہر ایک جوڑ کو اللہ تعالیٰ ہی کی قدرتِ کاملہ نے ایسا مستحکم بنایا ہے کہ ہر وقت کی حرکت کے باوجود نہ وہ گھستا ہے، نہ اس کی مرمّت کی ضرورت ہوتی ہے، عادۃً انسان کی عمر ساٹھ ستر سال ہوتی ہے، پوری عمر اس کے یہ نرم و نازک اعضاء اور اُن کے سب جوڑ اکثر اوقات اس طرح حرکت میں رہتے ہیں کہ فولاد بھی ہوتا تو گھس جاتا، مگر حق تعالیٰ نے فرمایا: ''نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ '' یعنی ہم نے ہی انسان کو پیدا کیا، اور ہم نے ہی اس کے جوڑ بند مضبوط کئے، اسی قدرتی مضبوطی کا نتیجہ ہے کہ عام عادت کے مطابق یہ نرم و نازک جوڑ ستر برس اور اس سے بھی زیادہ عرصہ تک کام دیتے ہیں، انسانی اعضاء میں سے صرف ایک آنکھ ہی کو لے لیجئے، اس میں جو اللہ تعالیٰ جل شانہ، کی حکمت بالغہ کے مظاہر موجود ہیں، انسان کو عمر بھر خرچ کر کے بھی ان کا پورا ادراک آسان نہیں۔

پھر آنکھ کے صرف ایک مرتبہ کے عمل کو دیکھ کر یہ حساب لگایئے کہ اس ایک منٹ کے عمل میں حق تعالیٰ کی کتنی نعمتیں کام کر رہی ہیں، تو حیرت ہوتی ہے، کیونکہ آنکھ اُٹھی اور اس نے کسی چیز کو دیکھا، اس میں جس طرح آنکھ کی اندرونی طاقتوں نے عمل کیا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی بیرونی مخلوقات کا اس میں بڑا حصہ ہے، اگر آفتاب کی روشنی نہ ہو تو آنکھ کے اندر کی روشنی کام نہیں دے سکتی، پھر آفتاب کے لئے بھی ایک فضاء کی ضرورت ہوتی ہے، انسان کے دیکھنے اور آنکھ کو کام میں لانے کے لئے غذاء، ہوا وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ نظر اُٹھ کر جو کچھ دیکھتی ہے اس میں پورے عالم کی طاقتیں کام کرتی ہیں، یہ ایک مرتبہ کا عمل ہوا، پھر آنکھ دن میں کتنی مرتبہ دیکھتی اور سال میں کتنی مرتبہ، عمر میں کتنی مرتبہ، یہ ایسا سلسلہ ہے جس کے اعداد و شمار انسانی طاقت سے خارج ہیں۔

اسی طرح کان، زبان، ہاتھ، پاؤں کے جتنے کام ہیں اُن سب میں پورے عالم کی قوتیں شامل ہوکر کام پورا ہوتا ہے، یہ تو وہ نعمت ہے جو ہر زندہ انسان کو میسّر ہے، اُس میں شاہ وگدا، امیر وغریب کا کوئی امتیاز نہیں، اور اللہ جل شانہ کی بڑی بڑی نعمتیں سب ایسی ہی وقف عام ہیں کہ ہر فردِ انسانی اُن سے نفع اٹھاتا ہے، آسمان، زمین ان دونوں میں اور اُن کے درمیان پیدا ہونے والی تمام کائنات، چاند، سورج، ثوابت اور سیارے، ہواء، فضاء کا نفع ہر جاندار کو پہنچ رہا ہے۔ (معارف القرآن: ۱/۹۵)

(7) ''کَیۡفَ تَـکۡـفُـرُوۡنَ'' میں خطاب کس سے ہے؟ اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے خطاب مؤمنین اور کفار سب کو ہے۔ اس صورت میں اس جملہ کا ماقبل کے ساتھ ربط اس طرح ہے کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل ''اُعۡبُـدُوۡا رَبَّـکُـمُ الَّـذِیۡ خَلَقَکُمۡ'' سے ''فَلَاتَجۡعَلُوۡا لِلّٰـهِ اَنۡدَادًا وَاَنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ'' تک بیان کئے، اور نبوت کے دلائل کو ''وَاِنۡ کُنۡتُمۡ فِیۡ رَیۡبٍ مِّمَّا نَزَّلۡنَا الخ'' سے ''اِنۡ کُنۡتُمۡ صَادِقِیۡنَ'' تک بیان کئے، اور ایمان لانے پر ''وَبَشِّرِ الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا'' سے ''وَهُمۡ فِیۡهَا خَالِدُوۡنَ'' تک انعامات کا وعدہ کیا، اور ''فَاِنۡ لَّمۡ تَفۡعَلُوۡا وَلَنۡ تَفۡعَلُوۡا'' سے ''اُعِدَّتۡ لِلۡکَافِرِیۡنَ'' تک کفار کے لئے وعید بیان کی، اب یہاں سے ان ہی مضامین کی تاکید کے لئے باری تعالیٰ نے ''وَکُنۡتُمۡ اَمۡوَاتًا'' سے ''وَهُمۡ فِیۡهَا خَالِدُوۡن'' تک عام نعمتوں کو شمار کیا ہے جو تمام انسانوں کو شامل ہیں اور ''یَابَنِیۡ اِسۡرَائِیۡل'' سے ''مَانَنۡسَخۡ'' تک کچھ خاص نعمتوں کو ذکر کیا ہے۔ اور ان عظیم نعمتوں کے ہوتے ہوئے ''کَیۡفَ تَکۡفُرُوۡنَ'' سے ان سے صدورِ کفر کو قبیح اور بعید قرار دیا کیونکہ عظیم نعمتوں کی صورت میں منعم کی معصیت بھی عظیم شمار ہوتی ہے۔

(1) فَاِنۡ قِیۡلَ: کَیۡفَ تُعَدُّ الۡاِمَاتَةُ مِنَ النِّعَمِ الۡمُقۡتَضِیَةِ لِلشُّکۡرِ؟ قُلۡتُ: لَمَّا کَانَتۡ وُصۡلَةً اِلَی الۡحَیَاةِ الثَّانِیَةِ الَّتِیۡ هِیَ الۡحَیَاةُ الۡحَقِیۡقِیَّةُ کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: ''وَاِنَّ الدَّارَ الۡآخِرَةَ لَهِیَ الۡحَیَوَانُ'' کَانَتۡ مِنَ النِّعَمِ الۡعَظِیۡمَةِ مَعَ اَنَّ الۡمَعۡدُوۡدَ عَلَیۡهِمۡ نِعۡمَةٌ هُوَ الۡمَعۡنَی الۡمُنۡتَزَعُ مِنَ الۡقِصَّةِ بِاَسۡرِهَا، کَمَا اَنَّ الۡوَاقِعَ حَالًا هُوَ الۡعِلۡمُ بِهَا لَا کُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الۡجُمَلِ فَاِنَّ بَعۡضَهَا مَاضٍ وَبَعۡضَهَا مُسۡتَقۡبَلٌ، وَکِلَاهُمَا لَا یَصِحُّ اَنۡ یَقَعَ حَالًا (2) اَوۡ مَعَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ خَاصَّةً لِتَقۡرِیۡرِ الۡمِنَّةِ عَلَیۡهِمۡ وَتَبۡعِیۡدِ الۡکُفۡرِ عَنۡهُمۡ عَلٰی مَعۡنٰی کَیۡفَ یُتَصَوَّرُ مِنۡکُمُ الۡکُفۡرُ وَکُنۡتُمۡ اَمۡوَاتًا اَیۡ جُهَّالًا فَاَحۡیَاکُمۡ بِمَا اَفَادَکُمۡ مِنَ الۡعِلۡمِ وَالۡاِیۡمَانِ ثُمَّ یُمِیۡتُکُمُ الۡمَوۡتَ الۡمَعۡرُوۡفَ ثُمَّ یُحۡیِیۡکُمُ الۡحَیَاةَ الۡحَقِیۡقِیَّةَ ثُمَّ اِلَیۡهِ تُرۡجَعُوۡنَ فَیُثِیۡبُکُمۡ بِمَا لَا عَیۡنٌ رَاَتۡ وَلَا اُذُنٌ سَمِعَتۡ وَلَا خَطَرَ عَلٰی قَلۡبِ بَشَرٍ. (3) وَالۡحَیَاةُ حَقِیۡقَةٌ فِی الۡقُوَّةِ الۡحَسَّاسِیَّةِ اَوۡ مَا یَقۡتَضِیۡهَا وَبِهَا سُمِّیَ الۡحَیَوَانُ حَیَوَانًا (4) مَجَازٌ فِی الۡقُوَّةِ النَّامِیَةِ لِاَنَّهَا مِنۡ طَلَائِعِهَا وَمُقَدِّمَاتِهَا وَفِیۡمَا یَخُصُّ الۡاِنۡسَانَ مِنَ الۡفَضَائِلِ کَالۡعَقۡلِ وَالۡعِلۡمِ وَالۡاِیۡمَانِ مِنۡ حَیۡثُ اَنَّهَا کَمَالُهَا وَغَایَتُهَا (5) وَالۡمَوۡتُ بِاِزَائِهَا یُقَالُ عَلٰی مَا یُقَابِلُهَا فِیۡ کُلِّ مَرۡتَبَةٍ. (6) قَالَ تَعَالٰی: ''قُلِ اللّٰهُ یُحۡیِیۡکُمۡ ثُمَّ یُمِیۡتُکُمۡ'' وَقَالَ: ''اِعۡلَمُوۡا اَنَّ اللّٰهَ یُحۡیِ الۡاَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا'' وَقَالَ ''اَوَمَنۡ کَانَ مَیۡتًا فَاَحۡیَیۡنَاهُ وَجَعَلۡنَا لَهٗ نُوۡرًا یَّمۡشِیۡ بِهٖ فِی النَّاسِ'' (7) وَاِذَا وُصِفَ بِهَا الۡبَارِیۡ تَعَالٰی اُرِیۡدَ بِهَا صِحَّةُ اِتِّصَافِهٖ بِالۡعِلۡمِ وَالۡقُدۡرَةِ اللَّازِمَةِ لِهٰذِهِ الۡقُوَّةِ فِیۡنَا اَوۡ مَعۡنًی قَائِمٌ بِذَاتِهٖ یَقۡتَضِیۡ ذَالِکَ عَلَی الۡاِسۡتِعَارَةِ. (8) وَقَرَاَ یَعۡقُوۡبُ تَرۡجِعُوۡنَ بِفَتۡحِ التَّاءِ فِیۡ جَمِیۡعِ الۡقُرۡآنِ.

ترجمہ ۔ پس اگر کہا جائے کہ کس طرح شمار کی گئی موت ان نعمتوں میں سے جو مقتضی ہیں شکر کی؟ میں کہتا ہوں کہ جب کی موت وسیلہ ہے اس دوسری زندگی کا جو کہ حقیقی زندگی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وان الدار الآخرۃ لھی الحیوان" تو ہوگی یہ عظیم نعمتوں میں سے۔ یا جو کہ جو چیزیں ان پر شمار کی گئی وہ وہ نعمت ہے جو مجموع ہے پورے قصے سے جیسا کہ حال واقع ہونے والی ہیں وہ اس پورے مضمون کا علم ہے نہ کہ ہر ایک جملہ، کیونکہ بعض ان جملوں میں سے ماضی ہیں اور بعض ان میں سے مستقبل ہیں اور ان دونوں کا کچھ نہیں ہے حال واقع ہونا۔ یا (یہ خطاب ہے) مومنوں سے ہے خاص کر احسان کو ثابت کرنے کے لئے ان پر اور طلب و دور رکھنے کے لئے ان سے ایسا معنی کہ کیسے متصور ہوسکتا ہے تم سے کفر حالانکہ تم بے جان تھے یعنی جاہل تھے پس اللہ تعالیٰ نے زندگی دی تم کو اس چیز کے ذریعہ جو تمہیں دی ہے یعنی علم اور ایمان، پھر تم کو موت دے گا معروف موت، پھر تمہیں زندگی دے گا حقیقی زندگی، پھر اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے پس تمہیں ایسا بدلہ دے گا جو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ گذرا ہے کسی بشر کے دل پر۔ اور حیاۃ حقیقت ہے قوت حساسہ میں یا اس چیز میں جو اس قوت کا تقاضا کرتی ہے اور اسی کی وجہ سے نام رکھا گیا ہے حیوان کا حیوان، اور مجاز ہے قوت نامیہ میں کیونکہ قوت نامیہ قوت حساسیہ کا پیش خیمہ اور اس کا مقدمہ ہے، اور ان چیزوں میں (حیاۃ مجازاً استعمال ہوتا ہے) جو مختص ہیں انسان کے ساتھ یعنی فضائل جیسے عقل علم اور ایمان، اس حیثیت سے کہ یہ حیاۃ کا کمال اور اس کی غایت ہے۔ اور موت مقابل ہے حیاۃ کا کہا جاتا ہے اس چیز پر جو مقابل ہو حیاۃ کا ہر مرتبہ میں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "قُلِ اللّٰہُ یُحْیِیْکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ" وَقَالَ: "اِعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰہَ یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا" وَقَالَ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ وَجَعَلْنَا لَہٗ نُوْرًا یَّمْشِیْ بِہٖ فِی النَّاسِ"۔ اور جب متصف کیا جائے اس کے ساتھ باری تعالیٰ تو مراد ہوگا اس سے اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہونا جو لازم ہیں اس قوت کے ساتھ ہمارے اندر، یا ایسا معنی (مراد ہے) جو قائم ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو تقاضا کرتا ہے اس کا استعارہ کے طور پر۔ اور پڑھا ہے یعقوب نے "تَرْجِعُوْنَ" فتح تاء کے ساتھ تمام قرآن میں۔

تشـــریـــح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں موت کو شکر کے مقتضی نعمتوں میں شمار کرنے کی دو توجیہ بیان کی ہیں۔ پھر "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ" سے کس کو خطاب ہے؟ قاضی صاحبؒ نے تیسرا احتمال ذکر کیا ہے۔ پھر لفظ "حیاۃ" کے حقیقی اور مجازی معنی اور اس کے مقابل موت کے معانی بیان کئے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ قرآن مجید میں موت اور حیاۃ حقیقی اور مجازی دونوں طرح کے معانی میں مستعمل ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ کے لئے ثبوت حیاۃ کا مطلب بیان کیا ہے۔ پھر ایک شاذ قراۃ کو بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ آپ نے "وَکُنْتُمْ اَمْوَاتًا" سے "وَھُمْ فِیْھَا خَالِدُوْنَ" تک کو عام نعمتیں قرار دیا جو شکر یہ ادا کرنے کی مقتضی ہیں حالانکہ ان میں تو "ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ" بھی ہے، اماتت کو شکر کی مقتضی نعمتوں میں کیسا شمار کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ چونکہ موت اس دوسری زندگی کے لئے وسیلہ اور ذریعہ ہے جو حقیقی اور ابدی زندگی ہے جو اللہ تعالیٰ کی بڑی نعمت ہے کمـا قـال تـعـالـیٰ "وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ" [العنکبوت:۶۴] (اور حقیقت یہ ہے کہ دار آخرت ہی اصل زندگی ہے) اور وسیلہ نعمت بھی نعمت ہے اس لئے موت کو نعمتوں میں شمار کیا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ''وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ الخ '' کے مجموعہ قصہ سے أخذ کئے ہوئے معنی کو نعمت شمار کیا ہے نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کو الگ نعمت شمار کیا ہے، لہذا ''ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ '' الگ نعمت نہیں ہے۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ ''وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ الخ '' کے مجموعہ کے علم کو حال بنایا ہے۔ ان میں سے ہر ایک جملہ کو الگ حال نہیں قرار دیا ہے کیونکہ ان میں سے بعض وقوع عامل (كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ) کے زمانے کی بہ نسبت ماضی اور بعض مستقبل ہیں اور حال کا ایسے ذوالحال سے حال واقع ہونا صحیح نہیں جس کے وقوع کا زمانہ اور حال کا زمانہ متحد نہ ہو۔

(2) ''كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ '' کا خطاب کس سے ہے؟ تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ خطاب خاص کر مؤمنوں سے ہے ان پر احسان کی تقریر اور ان سے کفر کو دور کرنے کے لئے۔ معنی یہ ہے کہ کس طرح تم سے کفر کا تصور کیا جاسکتا ہے حالانکہ تم اموات تھے یعنی جاہل تھے اللہ تعالیٰ نے تمہیں علم اور ایمان سے نوازا، پھر تمہیں معروف موت دے گا، پھر تمہیں حقیقی زندگی دے گا، پھر اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے جہاں تمہیں ایسا بدلہ دیا جائے گا جو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں یہ بدلہ کھٹکا ہے۔

(3) ''حَيَاة '' کسے کہتے ہیں۔ بعض متکلمین کے نزدیک ''حَيَاة '' نفس قوت حساسہ کو کہتے ہیں یعنی جس قوت کے ساتھ حس اور حرکت ہو اس کو ''حَيَاة '' کہتے ہیں۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''حَيَاة '' وہ صفت ہے جو قوت حساسہ کا تقاضا کرتی ہے قوت حساسہ اس کا تابع ہے بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو۔ ابن سینا نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے کہ ''حَيَاة '' قوت حس وحرکت کا غیر ہے کیونکہ عضو مفلوج میں حیاۃ ہوتی ہے مگر اس میں قوت حس وحرکت نہیں ہوتی، لہذا ان کے نزدیک حیاۃ قوت حس وحرکت کا غیر اور قوت حس کا مقتضی ہے۔ اسی قوت حساسہ ہی کی وجہ سے حیوان کا نام حیوان رکھا ہے کہ حیوان میں حس ہے۔

(4) مجازاً قوت نامیہ کو بھی ''حَيَاة '' کہتے ہیں کیونکہ قوت نامیہ ''حَيَاة '' (بمعنی قوت حساسہ) کے لئے پیش خیمہ اور اس کے مقدمات میں سے ہے مثلاً انسان پہلے غذا، منی، خون اور لوتھڑے کے زمانہ میں جمادیت کے مرتبہ میں ہوتا ہے پھر درجہ نامیت میں آجاتا ہے یعنی اس کا بڑھنا شروع ہوجاتا ہے اس کے بعد اس میں حساسیت پیدا ہوجاتی ہے۔

اور جو فضائل صرف انسان کے ساتھ خاص ہیں جیسے: عقل، علم اور ایمان، ان کو بھی مجازاً ''حَيَاة '' کہتے ہیں کیونکہ ان فضائل سے قوت حیوانیہ میں کمال پیدا ہوتا ہے اور یہ قوت حیوانیہ کی غایہ ہیں ''حَيَاة '' ان کے لئے سبب مؤثر ہے پس ان کو ''حَيَاة '' کہنا از قبیل تسمیۃ المسبب باسم السبب ہے۔

(5) اور موت ''حَيَاة '' کے مقابلے میں ہے۔ ''حَيَاة '' کے مذکورہ تین مرتبوں میں سے ہر ایک کے مقابل کو موت کہتے ہیں مثلاً ''حَيَاة '' کا حقیقی معنی قوت حساسہ ہے اور موت کا معنی ہے قوت حساسہ کا نہ ہونا۔ ''حَيَاة '' کا مجازی معنی قوت نامیہ اور موت قوت نامیہ کا نہ ہونا ہے۔ اور ''حَيَاة '' کا دوسرا مجازی معنی عقل، علم اور ایمان ہے اور موت ان فضائل کا نہ ہونا ہے۔

(6) کلام اللہ شریف میں ''حَيَاة '' اور ''مَوْت '' ان تینوں معانی میں مستعمل ہیں مثلاً ''قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ

يُمِيْتُكُمْ ''[الجاثیۃ: ۲۶] (کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ ہی زندگی دیتا ہے، پھر وہ تمہیں موت دے گا) میں حیاۃ سے قوتِ حساسہ اور موت سے اس قوت کا نہ ہونا مراد ہے۔ اور ''اِعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ يُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا'' [الحدید: ۱۷] (خوب سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندگی بخشتا ہے) میں حیاۃ سے قوتِ نامیہ اور موت سے قوتِ نامیہ کا نہ ہونا مراد ہے۔ اور ''اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ ''[الانعام: ۱۲۲] (ذرا بتاؤ کہ جو شخص مردہ ہو، پھر ہم نے اُسے زندگی دی ہو، اور اس کو ایک روشنی مہیا کر دی ہو جس کے سہارے وہ لوگوں کے درمیان چلتا پھرتا ہے) میں حیاۃ سے انسان کے ساتھ مختص فضائل مراد ہیں اور موت سے ان فضائل کا زوال مراد ہے۔

(7) حیاۃ مذکورہ تین معانی کے اعتبار سے ممکنات کے ساتھ خاص ہے یعنی قوتِ حس وحرکت، قوتِ نامیہ اور انسانی فضائل ممکنات کے ساتھ خاص ہیں باری تعالیٰ کے حق میں یہ معانی متصور نہیں۔ اور اس پر بھی تمام عقلاء کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ کی ایک صفت حی ہے۔ مگر اس میں اختلاف ہے کہ باری تعالیٰ کے حی ہونے کا کیا مطلب ہے؟ حسن بصریؒ اور بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہونے کا صحیح ہونا باری تعالیٰ کی حیات ہے۔ چونکہ علم وقدرت کے ساتھ صحت اتصاف لازم ہے اور ہمارے اندر جو قوت حساسہ ہے وہ ملزوم ہے لہذا یہ از قبیل ذکر الملزوم وارادۃ اللازم ہے۔

جمہور اس طرف گئے ہیں کہ باری تعالیٰ کی حیاۃ ایک ایسی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور صحتِ علم وقدرت کے لئے موجب ہے نفس صحت حیات نہیں۔ اس معنی پر حیاۃ کا اطلاق استعارۃً ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم صفت کو تشبیہ دی قوت حساسہ کے ساتھ وجہ شبہ یہ ہے کہ یہ دونوں (ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم صفت اور قوتِ حساسہ) علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہونے کی صحت کا مقتضی ہیں پھر جو لفظ مشبہ بہ (حیاۃ) میں استعمال ہوتا ہے اس کو مشبہ (ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم صفت) میں استعمال کیا۔

(8) قاضی صاحبؒ نے ایک اور قراٗۃ کو ذکر کیا ہے کہ یعقوب پورے قرآن مجید میں ''تَرْجِعُوْن'' کو معروف پڑھتا ہے جو لازمی ہے یعنی ''پھر تم اللہ کی طرف لوٹ جاؤ گے''۔ جبکہ دیگر قراء اس کو ''تُرْجَعُوْن'' مجہول پڑھتے ہیں یعنی ''پھر تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے''۔

﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ (1) بَيَانُ نِعْمَةٍ اُخْرٰى مُرَتَّبَةٍ عَلَى الْاُوْلٰى فَاِنَّهَا خَلْقُهُمْ اَحْيَاءً قَادِرِيْنَ مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَهٰذِهٖ خَلْقُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ بَقَاؤُهُمْ وَيَتِمُّ بِهٖ مَعَاشُهُمْ (2) وَمَعْنٰى لَكُمْ لِاَجْلِكُمْ وَانْتِفَاعِكُمْ فِيْ دُنْيَاكُمْ بِاسْتِنْفَاعِكُمْ بِهَا فِيْ مَصَالِحِ اَبْدَانِكُمْ بِوَسْطٍ اَوْبِغَيْرِ وَسْطٍ (3) وَدِيْنِكُمْ بِالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِعْتِبَارِ وَالتَّعَرُّفِ لِمَا يُلَائِمُهَا مِنْ لَذَّاتِ الْآخِرَةِ وَآلَامِهَا، (4) لَا عَلٰى وَجْهِ الْغَرَضِ فَاِنَّ الْفَاعِلَ لِغَرَضٍ مُسْتَكْمِلٌ بِهٖ بَلْ عَلٰى اَنَّهٗ كَالْغَرَضِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَاقِبَةُ الْفِعْلِ وَمُؤَدَّاهُ (5) وَهُوَ يَقْتَضِيْ اِبَاحَةَ الْاَشْيَاءِ النَّافِعَةِ. وَلَا يَمْنَعُ اِخْتِصَاصُ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ لِاَسْبَابٍ عَارِضَةٍ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْكُلَّ لِلْكُلِّ لَا اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ (6) وَمَا يَعُمُّ كُلَّ مَا فِي الْاَرْضِ لَا الْاَرْضَ اِلَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا جِهَةُ السُّفْلِ كَمَا يُرَادُ بِالسَّمَاءِ جِهَةُ الْعُلُوِّ وَجَمِيْعًا حَالٌ مِنَ الْمَوْصُوْلِ الثَّانِيْ.

ترجمہ:۔[اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے پیدا کی ہیں تمہارے لئے وہ چیزیں جو زمین میں ہیں سب کے سب] یہ بیان ہے دوسری نعمت کا جو مرتب ہے پہلی نعمت پر، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کرنا ہے ان کو زندہ، قادر یکے بعد دیگرے، اور یہ نعمت ان اشیاء کو پیدا کرنا ہے کہ موقوف ہے اس پر ان کی بقاء اور تمام ہوتا ہے اس کے ذریعہ ان کی زندگی کا سامان۔اور ''لَکُمْ'' کا معنی ہے تمہارے لئے اور تمہارے نفع کے لئے دنیا میں تمہارے ان چیزوں سے نفع حاصل کرنے اپنے ابدان کے مصالح میں واسطے سے یا بغیر واسطے کے، اور (تمہارے نفع کے لئے) تمہارے دین میں استدلال اور قیاس کے ساتھ، اور ان چیزوں کو جاننے کے ساتھ جو ان کے مناسب ہیں یعنی آخرت کی لذتیں اور وہاں کی تکالیف۔ یہ انتفاع علی وجہ الغرض نہیں کیونکہ کسی غرض کے لئے کام کرنے والا کمال حاصل کرتا ہے اس کے ساتھ، بلکہ اس بناء پر ہے کہ یہ غرض کی طرح ہے اس حیثیت سے کہ یہ فعل کا انجام ہے اور اس کی منزل ہے۔اور یہ آیت تقاضا کرتی ہے نفع مند اشیاء کے مباح ہونے کا، اور مانع نہیں ہے بعض اشیاء کا بعض کے ساتھ مختص ہونے کا عارضی اسباب کی وجہ سے کیونکہ یہ دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ کل کلِ کے لئے ہیں نہ یہ کہ ہر ایک ہر ایک کے لئے ہے۔اور ''ما'' عام ہے تمام ان اشیاء کو جو زمین میں ہیں نہ کہ زمین کو، مگر جب مراد ہو اس سے نیچے کی جانب، جیسا کہ مراد لی جاتی ہے سماء سے اوپر کی جہت۔اور ''جَمِیْعًا'' حال ہے موصول ثانی سے۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔پھر ''لَکُمْ'' کے لام کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ لام اجلیہ ہے کہ زمین میں تخلیق شدہ تمام چیزیں تمہارے فائدے کے لئے ہیں، مگر تمہارا فائدہ باری تعالیٰ کی تخلیق کی غرض نہیں ہے۔اور اس لام سے زمین میں موجود اشیاء کی حلت ثابت کی ہے۔پھر ''مَافِیْ الْاَرْض'' کے ''مَا'' کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ زمین میں تخلیق شدہ اشیاء کو شامل ہے مگر خود زمین کو شامل نہیں البتہ اگر زمین سے جہتِ سفل مراد ہو تو پھر زمین کو بھی شامل ہے۔پھر ''جَمِیْعًا'' کا اعراب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِیْ الْاَرْضِ جَمِیْعًا'' میں ایک اور نعمت کا ذکر ہے اور یہ نعمت مرتب ہے سابقہ نعمت پر۔سابقہ نعمت کو ''وَ کُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْیَاکُمْ الخ'' سے بیان کیا تھا کہ باری تعالیٰ نے انسانوں کی یکے بعد دیگرے تخلیق کی ہے اس حال میں کہ وہ انسان قدرت کا مالک بھی ہے۔اور یہاں ان چیزوں کی تخلیق کا ذکر ہے جن پر انسان کی بقاء موقوف ہے اور جن سے اس کی زندگی اور معاش کی تکمیل ہوتی ہے۔ظاہر ہے کہ انسان کی بقاء انسان کی تخلیق کے بعد اور انسان کی تخلیق پر مرتب ہے اس لئے کہا کہ یہ نعمت سابقہ نعمت پر مرتب ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''خَلَقَ لَکُمْ'' کا لام اجلیہ ہے یعنی زمین میں جتنی چیزوں کی تخلیق باری تعالیٰ نے کی ہے وہ تمہارے فائدے کے لئے ہیں۔پھر یہ چیزیں دو طرح ہیں۔بعض وہ ہیں جو دنیا میں تمہارے فائدے کے لئے ہیں کہ تم ان سے فائدہ حاصل کرتے ہو اپنے بدنوں کی مصلحتوں کا، خواہ یہ فائدہ بلاواسطہ ہو جیسے کھانے پینے کی چیزوں سے انسان بلاواسطہ فائدہ حاصل کرتا ہے۔اور یا بالواسطہ ہو مثلاً دنیا میں بعض چیزیں اس طرح ہیں کہ ان سے براہ راست فائدہ اٹھانا انسان کے لئے مضر ہوتا ہے البتہ بعض

حیوانات ان کو غذا بناتے ہیں اور وہ غذا حیوان کا جز وبدن بن جاتی ہے پھر اس حیوان سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے۔

(3) اور زمین میں تخلیق شدہ دوسری قسم کی چیزیں وہ ہیں جن میں انسان کا دینی فائدہ ہے کہ ان مصنوعات سے بندہ باری تعالیٰ کی قدرت پر استدلال کرتا ہے۔ اسی طرح دنیا کی ان چیزوں سے اعتبار کا فائدہ حاصل کرتا ہے یعنی ان چیزوں پر آخرت کی نعمتوں اور عذابوں کو قیاس کرنے کا فائدہ حاصل کرتا ہے کیونکہ دنیا کی نعمتیں آخرت کی نعمتوں کا نمونہ ہیں اور دنیا کی تکلیفیں اور عذابیں آخرت کی تکلیفوں اور عذابوں کا نمونہ ہیں۔ ''نعوذ باللہ من سوء الخاتمة ومن عذاب النار''۔

(4) ''لاعلى وَجْهِ الغَرضِ'' کا تعلق ''لِاَجْلِكُمْ وَاِنْتِفَاعِكُمْ'' کے ساتھ ہے۔ یعنی زمین میں تخلیق شدہ چیزیں انسانوں کے فائدے کے لئے ہیں لیکن انسانوں کا فائدہ حاصل کرنا باری تعالیٰ کی تخلیق کی غرض نہیں کیونکہ جو فاعل کسی غرض کے لئے کام کرتا ہے وہ فاعل اس غرض کے حصول سے کمال کو پہنچتا ہے اور جو غرض کے حصول سے کمال کو پہنچتا ہے وہ اپنی ذات میں ناقص ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نقص سے منزہ ہے اس لئے زمینی مخلوقات سے انسانوں کا انتفاع باری تعالیٰ کی تخلیق کی غرض نہیں، لہذا جہاں اس طرح کا کلام پایا جائے جو بظاہر غرض کے لئے معلوم ہوتا ہو تو وہ استعارۃً حکمت اور مصلحت کے لئے ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ کے افعال اگرچہ معلل بالاغراض نہیں لیکن باری تعالیٰ کا اپنے افعال میں بے شمار حکمتیں اور مصلحتیں ہیں۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا مذکورہ قول مقتضی ہے کہ زمین میں تخلیق شدہ وہ چیزیں جن میں انسانوں کا نفع ہو وہ مباح ہوں۔ البتہ اگر کسی نقلی دلیل سے کسی شی کی حرمت ثابت ہو جائے تو وہ شی بے شک حرام ہوگی۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ اصل اُشیاء میں اباحت ہے وہ باری تعالیٰ کے اسی قول سے مستفاد ہے۔

بعض حضرات باری تعالیٰ کے مذکورہ قول سے استدلال کرتے ہیں کہ زمین میں تخلیق شدہ چیزیں تمام انسانوں میں مشترک ہیں کوئی شی کسی کے لئے مختص نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جمیع مافی الارض کو تمام انسانوں کے لئے پیدا کیا ہے لہذا کوئی چیز کسی کے لئے خاص نہ ہوگی۔ قاضی صاحبؒ نے ان کے استدلال کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ عارضی اسباب (شراء، ہبہ، وراثت وغیرہ) کی وجہ سے اگر بعض چیزیں بعض انسانوں کے لئے خاص ہوں تو یہ آیت اس کے لئے مانع نہیں کیونکہ آیت مبارکہ کا معنی یہ نہیں کہ ہر ایک شی میں تمام انسان شریک ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ کل مجموعہ اشیاء کا انسانوں کے مجموعہ کے لئے خاص ہے۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْاَرْضِ'' میں جو ''مَا'' ہے یہ ان تمام اُشیاء کو شامل ہے جو زمین میں تخلیق کی گئی ہیں مگر خود ارض کو شامل نہیں یعنی یہ معنی نہیں کہ زمین اور زمین میں تخلیق شدہ چیزیں سب کے سب تمہارے لئے پیدا کی ہیں کیونکہ ''مَا'' اگر ''اَلْاَرْض'' کو بھی شامل ہو جائے تو ''اَلْاَرْض'' ظرف ہے اور ''مَا'' مظروف ہے جس سے ظرفیۃ الشی لنفسہ وغیرہ لازم آتی ہے جو کہ جائز نہیں۔ باقی زمین کی تخلیق ہمارے لئے باری تعالیٰ کے سابقہ ارشاد ''اَلَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً'' سے ثابت ہے لہذا یہاں اس کا ثبوت ضروری نہیں۔ البتہ اگر ''اَلْاَرْض'' سے جہت سفل مراد ہو تو اگر ارض کو بھی شامل ہو جائے تو کوئی قباحت

تبیں اس وقت معنی ہوگا ''اللہ تعالیٰ نے تخلیق کی ہیں تمہارے لئے وہ تمام اشیاء جو جہت سفل میں ہیں''۔ ''الارض'' بمعنی جہت سفل مستعمل ہے جیسا کہ ''السَّمَاء'' بمعنی جہت علو ہے۔

قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''جَمِیْعًا'' موصول ثانی سے حال ہے یعنی ''اَلَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِی الْاَرْضِ'' کے ''مَا'' موصولہ سے حال ہے ''اَلَّذِیْ'' موصول اول ہے اور ''مَا'' موصول ثانی ہے۔

﴿ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ﴾ (1) قَصَدَ اِلَیْهَا بِاِرَادَتِهٖ مِنْ قَوْلِهِمْ: اِسْتَوٰی اِلَیْهِ کَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ اِذَا قَصَدَهٗ قَصْدًا مُسْتَوِیًا مِنْ غَیْرِ اَنْ یَلْوِیَ عَلٰی شَیْءٍ (2) وَاَصْلُ الْاِسْتِوَاءِ طَلَبُ السَّوَاءِ وَاِطْلَاقُهٗ عَلَی الْاِعْتِدَالِ لِمَا فِیْهِ مِنْ تَسْوِیَةِ وَضْعِ الْاَجْزَاءِ، وَلَا یُمْکِنُ حَمْلُهٗ عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ. (3) وَقِیْلَ: اِسْتَوٰی اَیْ اِسْتَوْلٰی وَمَلَکَ. قَالَ: قَدْ اِسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ:: مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ. (4) وَالْاَوَّلُ اَوْفَقُ لِلْاَصْلِ وَالصِّلَةِ الْمُعَدّٰی بِهَا وَالتَّسْوِیَةِ الْمُتَرَتِّبَةِ عَلَیْهِ بِالْفَاءِ. (5) وَالْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ هٰذِهِ الْاَجْرَامُ الْعُلْوِیَّةُ اَوْ جِهَاتُ الْعُلْوِ. (6) وَثُمَّ لَعَلَّهٗ لِتَفَاوُتِ مَا بَیْنَ الْخَلْقَیْنِ وَفَضْلِ خَلْقِ السَّمَاءِ عَلٰی خَلْقِ الْاَرْضِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی: "ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا" لَا لِلتَّرَاخِیْ فِی الْوَقْتِ فَاِنَّهٗ یُخَالِفُ ظَاهِرَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِکَ دَحَاهَا" فَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰی تَاَخُّرِ دَحْوِ الْاَرْضِ الْمُتَقَدِّمِ عَلٰی خَلْقِ مَا فِیْهَا عَنْ خَلْقِ السَّمَاءِ وَتَسْوِیَتِهَا (7) اِلَّا اَنْ تُسْتَاْنَفَ بِدَحَاهَا مُقَدَّرًا لِنَصْبِ الْاَرْضِ فِعْلًا آخَرَ دَلَّ عَلَیْهِ "اَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا" مِثْلُ تَعَرَّفِ الْاَرْضَ وَتَدَبَّرْ اَمْرَهَا بَعْدَ ذٰلِکَ لٰکِنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

ترجمہ:۔ [**پھر قصد کیا آسمان کی طرف**] قصد کیا اس کا اپنے ارادہ سے، ماخوذ ہے ان کے قول ''اِسْتَوٰی اِلَیْهِ کَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ'' جب اس کا قصد کرلے سیدھا قصد بغیر اس کے کہ متوجہ ہو جائے کسی اور شئ پر۔ اور اصل ''استواء'' کی طلب کرنا ہے برابری کو اور اس کا اطلاق اعتدال پر اس وجہ سے ہے کہ اس میں وضع اجزاء میں تسویہ پایا جاتا ہے، اور ممکن نہیں ہے اس کو حمل کرنا اس پر، کیونکہ یہ خواص اجسام میں سے ہے اور بعض نے کہا ہے ''استوا'' بمعنی ''غالب ہوا اور مالک ہوا''۔ شاعر نے کہا ''قَدْ اِسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ:: مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ''۔ اور اول زیادہ موافق ہے اصل کا اور اس صلہ کا جس کے ساتھ متعدی کیا گیا ہے اس کو اور اس تسویہ کے جو مرتب ہے اس پر فاء کے ذریعہ۔ اور مراد آسمان سے یہ اوپر والے اجسام ہیں یا بلندی کی جہات ہیں۔ اور ''ثُمَّ'' شاید اس تفاوت کے لئے ہو جو دو مخلوقوں کے درمیان ہے اور فضیلت ظاہر کرنے کے لئے ہو تخلیق آسمان کی تخلیق زمین پر جیسے باری تعالیٰ کا قول ''ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' نہ کہ تراخی فی الوقت کے لئے کیونکہ یہ مخالف ہے باری تعالیٰ کے قول ''وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِکَ دَحَاهَا'' کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے زمین کو پھیلانے کی تاخیر پر جو کہ مقدم ہے ان اشیاء کی تخلیق پر جو زمین میں ہیں آسمان کی تخلیق اور اس کو برابر کرنے سے مگر یہ کہ جملہ مستانفہ بنایا جائے ''دَحَاهَا'' کو درآں حال کہ مقدر ماننے والا ہو نصب ''ارض'' کے لئے دوسرا فعل جس پر دال ہو ''اَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا'' جیسے ''تَعَرَّفِ الْاَرْضَ وَتَدَبَّرْ اَمْرَهَا بَعْدَ ذٰلِکَ'' لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''استوا'' کا مرادی معنی اور اصل معنی بیان کیا ہے۔ پھر بعض کا قول نقل کیا ہے۔ پھر اصل معنی (برابری طلب کرنا) کو تین وجوہ سے ترجیح دی ہے۔ پھر ''السماء'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر مذکورہ آیت مبارکہ اور سورۃ نازعات کی آیت میں دو طرح سے تطبیق بیان کی ہے۔ پھر تطبیق کی دوسری صورت کو خلافِ ظاہر قرار دیا ہے۔

(1) اللہ تعالیٰ نے آسمان کا قصد کیا یعنی آسمان کی تخلیق کا ارادہ کیا۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ آسمان کی تخلیق کے ساتھ متعلق ہو گیا کیونکہ اس سے پہلے آسمان کا وجود نہیں تھا کہ جس کی ذات سے اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہو جاتا۔ استواء بمعنی قصد ماخوذ ہے اس قول سے کہ ''اِسْتَوٰی اِلَیْہِ کَالسَّھْمِ الْمُرْسَلِ'' (کہ اس نے اس کا قصد کر کے اس طرح متوجہ ہوا جیسا کہ چھوڑا ہوا تیر) یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی ایک چیز کی طرف قصد کر کے اس طرح متوجہ ہو جائے کہ کسی اور چیز کی طرف متوجہ نہ ہو۔ چونکہ یہ معنی اجسام کے خواص میں سے ہے باری تعالیٰ کی طرف اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے ''استوا'' کا معنی قصد بمعنی ارادہ سے کیا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''استوا'' کا اصل معنی قصد نہیں بلکہ اصل معنی برابری طلب کرنا ہے۔ باب افتعال کی ایک خاصیت طلب کرنا ہے لفظ استوی میں اسی خاصیت کی بناء پر طلب کا معنی پایا جاتا ہے۔ استوی کا اطلاق اعتدال پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اعتدال میں شئی کے اجزاء میں برابری ہوتی ہے۔ لیکن آیت مبارکہ میں استوی کو اعتدال پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اعتدال شئی کے اجزاء کی برابری کو کہتے ہیں جو اجسام کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔

(3) بعض حضرات نے استوی کا معنی غالب آنے اور مالک ہونے سے کیا ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں استوی غالب آنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ شعر: ''قَدْ اِسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ :: مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَدَمٍ مُھْرَاقٍ'' (غالب آیا بشر عراق پر بغیر تلوار اور خون بہانے کے)۔ بشر سے مراد بشر بن مروان ہے عبدالملک بن مروان کا بھائی ہے اور ان کا وزیر تھا عبدالملک نے ان کو عراق کا گورنر بنایا تھا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلا معنی (قصد بمعنی ارادہ) اصل معنی (برابری طلب کرنا) کے زیادہ موافق ہے اس دوسرے معنی (غالب آنا) کی بنسبت۔ قاضی صاحبؒ نے تین وجوہ ذکر کی ہیں (۱) ایک یہ کہ ارادہ تسویہ کا سبب اور تسویہ مسبب ہے اس لئے کہ ارادہ اور قصد کے بعد برابری آتی ہے لہذا ان میں مناسبت پائی جاتی ہے بخلاف غالب آنے اور برابری کے کہ ان دو میں کوئی مناسبت نہیں۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں استوی کا صلہ ''اِلٰی'' آیا ہے جبکہ استوی بمعنی غالب آنے کا صلہ ''اِلٰی'' نہیں آتا بلکہ ''عَلٰی'' آتا ہے۔ (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں استوی پر آگے (فَسَوّٰھُنَّ سے) آسمانوں کی تخلیق کو فاء کے ذریعہ سے مرتب کیا ہے جس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ استوی غالب آنے کے معنی میں نہیں کیونکہ شئی پر غالب آنا شئی کے وجود اور تخلیق کے بعد ہوتا ہے یہاں تو اب تک آسمانوں کو وجود نہیں ملا ہے اس لئے یہاں استوی کا معنی قصد بالارادہ مناسب ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اِلَی السَّمَاءِ'' میں سماء سے مراد یا تو اوپر کے اجسام ہیں یا اوپر کی جہات ہیں جس طرح

کہ ''الارض '' سے مراد زمین یا نیچے کی جہت تھی۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّمَاءِ ''لفظ''ثُمَّ'' تاخیر زمانی کے لئے نہیں یعنی یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے زمین بنائی پھر آسمان بنایا کیونکہ دوسرے موقع پر باری تعالیٰ کے ارشاد''ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ بَنٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا وَاَغْطَشَ لَيْلَهَا وَاَخْرَجَ ضُحٰهَا وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا ''[النازعات: ۲۷ تا ۳۰] (کیا تمہیں پیدا کرنا زیادہ مشکل ہے یا آسمان کو؟ اس کو اللہ نے بنایا، اس کی بلندی اٹھائی ہے، پھر اُسے ٹھیک کیا ہے، اور اس کی رات کو اندھیری بنایا ہے، اور اُس کے دن کی دھوپ باہر نکال دی ہے، اور زمین کو اس کے بعد بچھا دیا ہے) سے اس کا عکس معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے آسمان بنایا اس کے بعد زمین کو پھیلا دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ آسمان کی تخلیق سے بسطِ زمین مؤخر ہے اور بسطِ زمین مقدم ہے ان کائنات کی تخلیق سے جو زمین میں موجود ہیں اس طرح آسمان کی تخلیق اور زمینی کائنات کی تخلیق کے درمیان میں زمین کی تخلیق ہوئی ہے۔ پس دونوں آیتوں میں تطبیق کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ ''ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّمَاءِ ''میں ''ثُمَّ'' تراخی فی الزمان کے لئے نہ ہو بلکہ تراخی فی الرتبہ کے لئے ہو یعنی ''ثُمَّ'' کے مدخول کا رتبہ ''ثُمَّ'' کے ماقبل سے بڑھ کر ہے جس سے یہاں تخلیق سماء کی تخلیق ارض پر فضیلت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا ''[البلد: ۱۷] (پھر وہ ان لوگوں میں بھی شامل ہو جو ایمان لائے ہیں) میں ایمان کو غلام آزاد کرنے اور کھانا کھلانے کے بعد ''ثُمَّ'' سے مؤخر کر کے ذکر کیا ہے جس سے ایمان کے رتبہ کی بلندی کی طرف اشارہ ہے ورنہ ایمان تو دیگر اعمال سے مقدم ہے کیونکہ ایمان کے بغیر دیگر اعمال معتبر نہیں ہیں۔

(7)۔ (۲) تطبیق کی دوسری صورت یہ ہے کہ ''ثُمَّ'' تراخی فی الزمان ہی کے لئے ہے البتہ باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا ''میں ''دَحٰهَا'' کو جملہ مستانفہ بنایا جائے گا اور ''اَلْاَرْضَ ''کو فعل مقدر کی وجہ سے منصوب مانا جائے گا جس فعل پر ''ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا ''دال ہے مثلاً فعل مقدر ''تعرّف'' ہو ''اِی تعرّفِ الارضَ بعدذالکَ'' یا ''تدبّر'' ہو ''ای تَدَبّرْ اَمرَالارضِ بعدذالک''۔ گویا باری تعالیٰ بندہ سے پوچھ رہے ہیں کہ ''تمہاری تخلیق دشوار ہے یا آسمان کی جس کو میں نے بنایا اس کی چھت کو بلند کیا ہے......... آسمان میں غور وفکر کے بعد ذرا زمین کی معرفت اور اس میں غور وفکر کی طرف آئے کہ میں نے اس کو پھیلایا ہے ۔اس طرح سورۃ النازعات کی آیت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ زمین کی تخلیق مؤخر ہے آسمان کی تخلیق سے بلکہ زمین میں غور وفکر کی تاخیر پر دلالت کرتی ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں یہ دوسری صورت خلاف ظاہر ہے کیونکہ اس میں فعل ''تَعَرّف'' یا ''تَدَبّر'' کو مقدر ماننا پڑے گا اور تقدیر خلاف ظاہر ہے۔

☆ ☆ ☆

﴿فَسَوّٰهُنَّ﴾(1)عَدَّلَهُنَّ وَخَلَقَهُنَّ مَصُوْنَةً مِنَ الْعِوَجِ وَالْفُطُوْرِ .(2)وَهُنَّ ضَمِيْرُ السَّمَاءِ اِنْ فُسِّرَتْ بِالْاَجْرَامِ لِاَنَّهُ جَمْعٌ اَوْهُوَفِيْ مَعْنَى الْجَمْعِ،وَاِلَّافَمُبْهَمٌ يُفَسِّرُهُ مَابَعْدَهُ كَقَوْلِهِمْ :رُبَّهُ رَجُلاً. ﴿سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾(3)بَدَلٌ اَوْتَفْسِيْرٌ(4)فَاِنْ قِيْلَ :اَلَيْسَ اَنَّ اَصْحَابَ الْاَرْصَادِ اَثْبَتُوْا تِسْعَةَ اَفْلَاكٍ؟قُلْتُ :فِيْمَاذَكَرُوْهُ شُكُوْكٌ وَاِنْ صَحَّ فَلَيْسَ فِي الْاٰيَةِ نَفْيُ الزَّائِدِمَعَ اَنَّهُ اِنْ ضُمَّ اِلَيْهَاالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ لَمْ يَبْقَ خِلَافٌ.

ترجمہ:۔[پھر برابر کردیا ان کو] برابر کردیا ان کو اور پیدا کردیا محفوظ ٹیڑھے پن اور فطور سے،اور''ھُنَّ''ضمیر''السماء'' کی طرف راجع ہے اگر ان کی تفسیر کی جائے اجسام کے ساتھ کیونکہ وہ جمع ہے،یا وہ جمع کے معنی میں ہے،ورنہ تو مبہم ہے جس کی تفسیر کررہا ہے اس کا مابعد جیسے عربوں کا قول''رُبَّهُ رَجُلاً''۔[سات آسمان] یہ بدل ہے یا تفسیر ہے،پس اگر کہا جائے کہ آیا یہ بات نہیں کہ ہیئت والوں نے ثابت کیا ہے نو آسمانوں کو؟ میں کہتا ہوں کہ جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اس میں شکوک ہیں،اور اگر صحیح ہو،تو نہیں ہے آیت میں زائد کی نفی ،نیز ان کے ساتھ اگر ملائے جائیں عرش اور کرسی تو نہیں باقی رہے گا اختلاف۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں''سَوّٰهُنَّ'' کی تفسیر کی ہے۔پھر یہ بتایا ہے کہ''ھُنَّ''ضمیر کا مرجع''اَلسَّمَاء'' بنانے کی دو توجیہات کی ہیں۔پھر''سَبْعَ سَمٰوٰتٍ'' کی ترکیبی حیثیت بیان کی ہے۔پھر ایک سوال کے تین جواب دیے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے''سَوّٰهُنَّ'' کا معنی''عَدَّلَهُنَّ''(برابر کردیا) سے کیا جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید آسمانوں کی تخلیق ٹیڑھے پن کے ساتھ پہلے سے ہو چکی تھی''فَسَوّٰهُنَّ'' سے اللہ تعالیٰ بتا رہے ہیں کہ پھر آسمانوں کے اس ٹیڑھے پن کو برابر کردیا کیونکہ برابر کردینا تخلیق کے بعد ہوتا ہے حالانکہ''فَسَوّٰهُنَّ'' کا یہاں یہ مطلب نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے''خَلَقَهُنَّ'' سے اس شبہ کو دفع کیا کہ ''فَسَوّٰهُنَّ'' کا یہ مطلب نہیں کہ ٹیڑھے آسمانوں کو سیدھا کردیا،بلکہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے آسمانوں کو ٹیڑھے پن اور شگافوں سے محفوظ پیدا کیا۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ''ھُنَّ''ضمیر میں دو احتمال ہیں(۱) کہ''اَلسَّمَاء'' کی طرف راجع ہے اگر''اَلسَّمَاء'' سے اوپر کے اجسام مراد ہوں۔چونکہ اس صورت میں''اَلسَّمَاء'' جمع ہے''سَمَاءَةٌ'' کی اس لئے اس کی طرف جمع کی ضمیر راجع کرنا درست ہے۔اور یا''اَلسَّمَاء''اسم جنس ہے جس کا اطلاق متعدد اجسام پر ہوسکتا ہے اس لئے جمع کے معنی میں ہے جس کی طرف جمع کی ضمیر راجع کرنا درست ہے۔(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اگر''اَلسَّمَاء'' سے اوپر کے اجسام مراد نہ ہوں بلکہ اوپر کی جہات مراد ہوں تو پھر اس ضمیر کا ماقبل میں کوئی مرجع نہیں بلکہ یہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر اس کا مابعد یعنی''سَبْعَ سَمٰوٰت'' کررہا ہے جیسے''رُبَّهُ رَجُلٌ'' میں ہاء ضمیر مبہم ہے اور''رَجُلٌ'' نے اس کی تفسیر کی ہے کہ ہاء ضمیر سے رجل مراد ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ(سَبْعَ سَمٰوٰتٍ)بدل ہے''ھُنَّ''ضمیر سے،اگر''اَلسَّمَاء'' سے اوپر کے اجسام مراد ہوں،اور یا''ھُنَّ''ضمیر کی تفسیر ہے اگر''اَلسَّمَاء'' سے اوپر کی جہات مراد ہوں۔

(4) سوال یہ ہے کہ ہیئت والوں نے تو نو آسمان ثابت کیے ہیں جبکہ یہاں آیت مبارکہ آسمانوں کی تعداد سات بتا رہی ہے دونوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے تین جواب دیئے ہیں (۱) کہ اصحاب ہیئت نے جو تعداد جن دلائل سے ثابت کی ہے وہ دلائل مشکوک ہیں لہذا ان سے نو آسمان ثابت نہیں ہو سکتے۔ (۲) اگر وہ دلائل صحیح ہوں تب بھی کوئی اشکال نہیں کیونکہ آیت مبارکہ میں عدد اقل کو ذکر کیا ہے جو عدد زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا۔ (۳) اگر سات آسمانوں کے ساتھ عرش اور کرسی کو بھی ملا دیا جائے تو تعداد نو ہو جائے گی۔ اس توجیہ کے مطابق اصحاب ہیئت اور آیت مبارکہ میں کوئی اختلاف نہیں رہے گا۔

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (1) فِيهِ تَعْلِيلٌ كَأَنَّهُ قَالَ وَلِكَوْنِهِ عَالِمًا بِكُنْهِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا خَلَقَ مَا خَلَقَ عَلَى هَذَا النَّمَطِ الْأَكْمَلِ وَالْوَجْهِ الْأَنْفَعِ، وَاسْتِدْلَالٌ بِأَنَّ مَنْ كَانَ فِعْلُهُ عَلَى هَذَا النَّسَقِ الْعَجِيبِ وَالتَّرْتِيبِ الْأَنِيقِ كَانَ عَلِيمًا فَإِنَّ إِتْقَانَ الْأَفْعَالِ وَإِحْكَامَهَا وَتَخْصِيصَهَا بِالْوَجْهِ الْأَحْسَنِ الْأَنْفَعِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ حَكِيمٍ رَحِيمٍ (2) وَإِزَاحَةٌ لِمَا يَخْتَلِجُ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ أَنَّ الْأَبْدَانَ بَعْدَ مَا تَبَدَّدَتْ وَتَفَتَّتَتْ أَجْزَاؤُهَا وَاتَّصَلَتْ بِمَا يُشَاكِلُهَا كَيْفَ تُجْمَعُ أَجْزَاءُ كُلِّ بَدَنٍ مَرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَشِذُّ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا يَنْضَمُّ إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيُعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: "وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ".

ترجمہ:۔ [اور اللہ تعالیٰ ہر شی کو جاننے والے ہیں] اس میں تعلیل ہے گویا اللہ تعالیٰ نے کہا: بوجہ اللہ تعالیٰ کے تمام اشیاء کے حقائق کا عالم ہونے کے پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا اس کامل طرز پر اور نافع ترین صورت پر۔ اور اس میں استدلال ہے اس بات پر کہ جس کا فعل اس عجیب نسق اور انوکھی ترتیب پر ہو تو وہ علیم ہوگا کیونکہ افعال کی مضبوطی اور ان کا استحکام اور ان کی تخصیص حسین ترین اور نافع ترین صورت کے ساتھ متصور نہیں مگر عالم، حکیم اور رحیم سے، اور اس آیت میں ازالہ ہے اس بات کا جو کھٹکتی ہے ان کے سینوں میں یعنی کہ ابدان بعد اس کے کہ ریزہ ریزہ ہو جائیں اور منتشر ہو جائیں ان کے اجزاء اور مل جائیں ان چیزوں کے ساتھ جو ہم شکل ہیں ان کے کیسے جمع کیے جائیں گے ہر بدن کے اجزاء دوسری مرتبہ اس طرح کہ نہ رہ جائے کوئی چیز ان سے اور نہ مل جائے ان کے ساتھ وہ جو نہیں تھا ان کے ساتھ پس لوٹایا جائے ان اجزاء سے جیسا کہ تھا، اور اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ" ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ" کے تین فائدے ذکر کیے ہیں۔ ساتھ ہی ماقبل کے ساتھ ربط بھی بیان فرمایا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے اس جملہ (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) کے تین فائدے ذکر کیے ہیں (۱) کہ ماقبل میں جو باتیں ذکر کی ہیں یہ ان کی علت ہے یعنی ماقبل میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے سات آسمانوں کو برابر پیدا کیا ہے جن میں کوئی تفاوت اور کوئی شگاف نہیں اسی طرح زمین کو اہل زمین کی حاجتوں اور مصلحتوں کے مطابق پیدا کیا ہے۔ اس جملہ میں یہ بتایا کہ ایسی کامل اور نافع ترین تخلیقات کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شی کو جاننے والا ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا وہ کامل اور نافع ترین صورت پر پیدا کیا۔ (۲) دوسرا فائدہ یہ

ہے کہ ماقبل میں ذکرشدہ اُمور دلیل ہیں کہ جس ذات کے افعال اس عجیب نظم پر ہوں اور انوکھی ترتیب پر ہوں تو وہ ذات علیم و خبیر ہوگی کیونکہ افعال کی مضبوطی اور استحکام اور نافع ترین صورت پر پیدا کرنا متصور نہیں ہے مگر اس ذات سے جو علیم و حکیم اور رحیم ہو۔

(2)۔(۳) تیسرا فائدہ یہ کہ ''ثُمَّ یُحْیِیْکُمْ ثُمَّ اِلَیْهِ تُحْشَرُوْنَ '' سے ان کے دلوں میں یہ شبہ تھا کہ انسانی اجسام جب قبروں میں منتشر ہو جائیں اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائیں اور ان کا ہر جزء اس کے ہم شکل اجزاء کے ساتھ مل جائے مثلاً ناری اجزاء آگ کے ساتھ اور مائی اجزاء پانی کے ساتھ اور ہوائی اجزاء ہوا کے ساتھ مل جائیں تو پھر دوبارہ ہر ایک بدن کے اجزاء کو اس طرح کیسے جمع کیا جائے گا کہ کسی بدن کا کوئی جزء رہ نہ جائے اور اس کے ساتھ دوسرا ایسا جزء مل نہ جائے جو اس کے ساتھ دنیا میں نہیں تھا اور بالکل اسی طرح جسم کا اعادہ کیا جائے جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ باری تعالیٰ نے ''وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ '' سے اس شبہ کا جواب دے دیا کہ باری تعالیٰ ہر ہر شی کا علم رکھتا ہے ان سے کسی شی کا کوئی بھی جزء مخفی نہیں لہذا اجسام کا معاد بالکل اسی طرح کیا جائیگا جس طرح کہ وہ آج ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ '' کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ'' [یٰس: ۷۹] (اور وہ پیدا کرنے کا ہر کام جانتا ہے)۔ ''فیعاد'' کی ضمیر ہر ایک بدن کی طرف راجع ہے۔ اور ''منها'' کی ضمیر راجع ہے ہر بدن کے اجزاء کی۔

(1)وَاعْلَمْ اَنَّ صِحَّةَ الْحَشْرِ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى ثَلَاثِ مُقَدِّمَاتٍ وَقَدْ بَرْهَنَ عَلَيْهَا فِيْ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ. اَمَّا الْاُوْلٰى فَهُوَ اَنَّ مَوَادَّ الْاَبْدَانِ قَابِلَةٌ لِلْجَمْعِ وَالْحَيَاةِ وَاَشَارَ اِلَى الْبُرْهَانِ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ: "وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ" فَاِنَّ تَعَاقُبَ الْاِفْتِرَاقِ وَالْاِجْتِمَاعِ وَالْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ عَلَيْهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهَا قَابِلَةٌ لَهَا بِذَاتِهَا وَمَا بِالذَّاتِ يَاْبٰى اَنْ يَزُوْلَ وَيَتَغَيَّرَ. (2)وَاَمَّا الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ فَاِنَّهُ عَالِمٌ بِهَا وَبِمَوَاقِعِهَا قَادِرٌ عَلٰى جَمْعِهَا وَاِحْيَائِهَا وَاَشَارَ اِلٰى وَجْهِ اِثْبَاتِهِمَا بِاَنَّهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اِبْدَائِهِمْ وَاِبْدَاءِ مَا هُوَ اَعْظَمُ خَلْقًا وَاَعْجَبُ صُنْعًا، فَكَانَ اَقْدَرَ عَلٰى اِعَادَتِهِمْ وَاِحْيَائِهِمْ وَاَنَّهُ تَعَالٰى خَلَقَ مَا خَلَقَ خَلْقًا مُسْتَوِيًا مُحْكَمًا مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ وَاخْتِلَالٍ مُرَاعًى فِيْهِ مَصَالِحُهُمْ وَسَدُّ حَاجَاتِهِمْ وَذَالِكَ دَلِيْلٌ عَلٰى تَنَاهِيْ عِلْمِهِ وَكَمَالِ حِكْمَتِهِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ وَدَقَّتْ حِكْمَتُهُ. (3)وَقَدْ سَكَّنَ نَافِعٌ وَاَبُوْ عَمْرٍو وَالْكِسَائِيُّ الْهَاءَ مِنْ نَحْوِ فَهْوَ وَهْوَ تَشْبِيْهًا بِعَضْدٍ.

ترجمہ:۔ جان لو کہ حشر کا صحیح ہونا مبنی ہے تین مقدمات پر اور دلیل قائم کی ہے ان پر ان دو آیتوں میں، بہر حال پہلا مقدمہ، وہ یہ کہ بدنوں کے مادے جمع ہونے اور زندہ ہونے کے قابل ہیں، اور اشارہ کیا اس پر دلیل کی طرف اپنے قول ''وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ '' سے کیونکہ پے در پے افتراق اور اجتماع، موت اور حیاۃ کا آنا ان پر دلالت کرتا ہے کہ ابدان ذاتی طور پر ان کے قابل ہیں اور جو چیز ذاتی ہو وہ انکار کرتی ہے زائل ہونے اور متغیر ہونے سے۔ اور بہر حال دوسرا اور تیسرا مقدمہ یہ کہ اللہ تعالیٰ جاننے والے ہیں ان اجسام کو اور ان کے مواقع کو قادر ہیں ان کو جمع کرنے پر اور زندہ کرنے پر، اور اشارہ کیا ان دونوں وجہوں کے اثبات کی وجہ کی طرف کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں ان کے پیدا کرنے پر اور ان چیزوں کو پیدا کرنے پر جو ان سے زیادہ بڑی ہیں خلقت کے اعتبار سے اور زیادہ عجیب ہیں

صنعت کے اعتبار سے، تو وہ زیادہ قادر ہوگا ان کے لوٹانے پر اور ان کو زندہ کرنے پر، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا جو کچھ اس نے پیدا کیا برابر اور مضبوط تخلیق کے ساتھ بغیر تفاوت اور خلل کے اور رعایت کی گئی اس میں ان کی مصلحتوں کی اور ان کی حاجات کو پورا کرنے کی اور یہ دلیل ہے اللہ تعالیٰ کے انتہائی علم کی اور کمال حکمت کی عظیم ہے اس کی قدرت اور دقیق ہے اس کی حکمت۔ اور تحقیق سکون دیا نافع، ابوعمرو اور کسائی نے ہاء کو ''فَهُوَ'' اور ''وَهُوَ'' کی مثل میں تشبیہ دیتے ہوئے اس کو ''عَضُدْ'' کے ساتھ۔

تشریح:۔(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صحت حشر تین مقدمات پر مبنی ہے یعنی ان تین مقدمات کو ماننے کے بعد ماننا پڑے گا کہ انسانوں کو دوبارہ زندہ کر کے قبروں سے اٹھانا اور میدان محشر میں جمع کرنا ممکن ہے۔ اور ان آخری دو آیتوں میں ان تین مقدمات پر دلائل قائم کئے ہیں۔ (ا) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بدن کے اجزاء اور مادہ اس قابل ہے کہ دوبارہ جمع ہو جائیں اور ان میں زندگی پیدا ہو جائے جس کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد ''وَكُنتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ'' ہے، جس میں بتایا ہے کہ ایک زمانہ میں انسان کے بدن کے اجزاء منتشر تھے زندگی ان میں نہ تھی پھر یہ اجزاء جمع ہو گئے اور ان میں زندگی پیدا ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ جن اجزاء پر افتراق اور اجتماع، موت اور حیاۃ یکے بعد دیگرے آسکتی ہوں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ بدن کے اجزاء ذاتی طور پر جمع اور حیاۃ کے قابل ہیں اور جو چیز ذاتیات میں سے ہو وہ متغیر اور زائل نہیں ہوتی، لہذا بدن کے اجزاء ذاتی طور پر حیاۃ کے قابل ہیں۔

(2)۔(۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم و خبیر ذات ہیں انسان کے بدن کے ہر ہر جزء کو جانتا ہے اور ہر جزء کے موقع کو بھی جانتا ہے کہ فلاں بدن کا فلاں جزء کہاں ہے۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ بدن کے منتشر اجزاء کو جمع کرنے اور ان میں زندگی ڈالنے پر قادر ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے تیسرے مقدمے کی دلیل کو پہلے ذکر کیا ہے کہ ''فَاَحْيَاكُمْ'' سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ ابتداءً انسان کو پیدا کرنے اور اس میں زندگی ڈالنے پر قادر ہے بلکہ انسان سے بڑی مخلوق کی تخلیق اور عجیب تخلیق پر قادر ہیں کہ آسمانوں کو ٹیڑھے پن اور شگافوں سے محفوظ بنایا ہے اور زمین میں جتنی کائنات ہیں سب کی تخلیق فرمائی ہے، لہذا وہ انسان کے لوٹانے اور اس میں دوبارہ زندگی پیدا کرنے پر بطریقۂ اولیٰ قادر ہیں کیونکہ شئ کا اعادہ پہلی مرتبہ اس کی تخلیق سے مشکل نہیں یعنی کسی شئ کو دوبارہ پیدا کرنا آسان ہے بنسبت پہلی مرتبہ پیدا کرنے کے۔

اور دوسرے مقدمے کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے دنیا میں جتنی کائنات کو پیدا کیا ہے ان کو برابر، مستحکم، بغیر کسی قسم کے تفاوت اور خلل کے پیدا کیا ہے جن میں انسانوں کی تمام مصلحتوں کی رعایت کی گئی ہے اور ان کی ضروریات کو پورا کیا گیا ہے تو یہ دلیل ہے کہ باری تعالیٰ بے انتہاء علم، کامل حکمت، بڑی قدرت اور دقیق حکمت کا مالک ہیں۔ جب یہ تینوں مقدمات ثابت ہو گئے تو حشر کے ممکن ہونے میں اب کوئی بعد باقی نہیں رہا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نافع، ابوعمرو اور کسائی کہتے ہیں کہ ''هُوَ'' ضمیر جب واو، فاء، یا لام ابتداء کے بعد واقع ہو تو ہاء ساکن ہوگی جیسے ''فَهُوَ'' سے ''فَهْوَ'' اور ''وَهُوَ'' سے ''وَهْوَ'' اور ''لَهُوَ'' سے ''لَهْوَ''۔ یہ حضرات اس کو ''عَضُدْ'' پر قیاس کرتے

ہیں کہ ”عصمة“ [illegible] ”عصمة“ [illegible]
پڑھا جاتا ہے۔

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (1) تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم فان خلق آدم واكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم بالسجود انعام يعم ذريته (2) واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أخرى (3) ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل كحيث في المكان (4) [illegible] بالموصولات و استعملتا للتعليل والمجازاة (5) ومحلهما النصب أبدا بالظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه واما قوله تعالى ”واذكر اخا عاد اذ انذر قومه“ ونحوه فعلى تاويل اذكر الحادث اذ كان كذا، فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه (6) وعاملة في الآية ”قالوا“ او ”اذكر“ على التاويل المذكور لانه جاء معمولا له صريحا في القرآن كثيرا او مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل: وبدا خلقكم اذ قال، وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة في حكم الصلة. (7) وعن معمر انه مزيد.

ترجمہ:۔ [اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ میں بنانے والا ہوں زمین میں ایک خلیفہ] یہ شمار ہے تیسری نعمت کا جو عام ہے تمام لوگوں کو کیونکہ آدم علیہ السلام کی تخلیق اور اس کا اکرام اور اس کو فضیلت دینا عالم ملکوت کے رہنے والوں پر کہ ان کو امر کیا سجدہ کرنے کا آدم علیہ السلام کو یہ ایسا انعام ہے جو عام ہے ان کی تمام اولاد کو۔ اور ”اِذْ“ ظرف ہے وضع کیا گیا ہے زمانہ ماضی کی نسبت کے لئے جس میں واقع ہو دوسری نسبت، جیسا کہ وضع کیا گیا ہے ”اِذَا“ زمانہ مستقبل کی نسبت کے لئے جس میں واقع ہو دوسری نسبت اور اسی وجہ سے واجب ہے ان کی اضافت جملوں کی طرف جیسے ”حَیْثُ“ (جو استعمال ہوتا ہے) مکان کے لئے۔ اور ان دونوں کو مبنی بنایا ہے تشبیہ دیتے ہوئے ان دونوں کو موصولات کے ساتھ اور ان دونوں کو استعمال کیا گیا تعلیل اور جزاء کے لئے، اور ان کا محل نصب ہے ہمیشہ بنا برظرفیت، کیونکہ یہ دونوں ظروف غیر متصرفہ میں سے ہیں بوجہ اس دلیل کے جس کو ہم نے ذکر کیا۔ اور بہرحال باری تعالیٰ کا قول ”وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ“ اور اس کی مثل، پس وہ بتاویل ”اُذْكُرِ الْحَادِثَ اِذْ كَانَ كَذَا“ ہے پھر حذف کر دیا گیا ”الحادث“ اور ٹھہرا دیا ظرف کو اس کی جگہ میں، اور اس کا عامل آیت مبارکہ میں ”قَالُوْا“ یا ”اُذْكُرْ“ ہے تاویل مذکور کی بناء پر کیونکہ ”اِذْ“ آیا ہے معمول بن کر اس کے لئے صراحتاً قرآن مجید میں کثرت سے۔ یا (عامل) مقدر ہے دلالت کرتا ہے اس پر گذشتہ آیت کا مضمون جیسے ”وَبَدَا خَلْقَكُمْ اِذْ قَالَ“ اور اسی بناء پر پس جملہ معطوف ہے ”خَلَقَ لَكُمْ“ پر داخل ہے صلہ کے حکم میں، اور معمر سے مروی ہے کہ یہ زائدہ ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ”اِذْ“ اور ”اِذَا“ کی تحقیق اور ان میں فرق بیان

کیا ہے۔اور یہ بتایا ہے کہ دونوں ہمیشہ بناء برظرفیت محل نصب میں ہوتے ہیں۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔پھر "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ" کا عامل بتایا ہے۔ پھر معمر کا قول نقل کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں باری تعالیٰ نے تیسری نعمت کو ذکر کیا ہے،اس سے پہلے دونعمتوں کو ذکر کیا تھا۔ایک "اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ الخ" سے اور دوسری "خَلَقَ لَکُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا" سے۔یہ تیسری نعمت بھی تمام انسانوں کو شامل ہے کیونکہ آدم علیہ السلام کی تخلیق،اس کا اکرام اور فرشتوں پر ان کو فضیلت دینا اس طرح کہ فرشتوں کو حکم کیا تھا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو، یہ ایسا انعام ہے جو تمام اولادِ آدم کو شامل ہے کیونکہ باپ کی تعظیم اور اس کا اکرام اولاد کے لئے احسان اور اکرام ہے ان تینوں انعامات کا خلاصہ اس طرح ہوگا "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰہِ وَقَدْ خَلَقَکُمْ وَخَلَقَ الْاَشْیَاءَ لَکُمْ وَاَنْعَمَ عَلٰی اَبِیْکُمْ"۔

(2) قاضی صاحبؒ "اِذْ" اور "اِذَا" کی تحقیق اور ان دونوں میں فرق کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔فرماتے ہیں کہ "اِذْ" ظرف ہے اس نسبتِ ماضیہ کے زمانہ کے لئے موضوع ہے جس میں دوسری نسبت واقع ہو یعنی "اِذْ" جہاں ہو وہاں دونسبتیں ہوتی ہیں ایک وہ نسبت جس کی طرف "اِذْ" مضاف ہے اور دوسری اس عامل کی نسبت ہے جس کے ساتھ "اِذْ" متعلق ہے جیسے مذکورہ آیت میں "قَالَ رَبُّکَ" وہ نسبت ماضویہ ہے جس کی طرف "اِذْ" مضاف ہے اور آگے "قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْھَا الخ" دوسری نسبت ہے جو پہلی نسبت میں واقع ہے یعنی جس وقت اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا: میں زمین میں ایک خلیفہ کو پیدا کروں گا تو اسی وقت میں فرشتوں نے کہا کہ کیا تو ایسا پیدا کریں گے جو زمین میں فساد پھیلائے گا۔اسی طرح "اِذَا" جہاں مستعمل ہو وہاں بھی دونسبتیں ہوتی ہیں دوسری نسبت پہلی میں واقع ہوتی ہے البتہ "اِذَا" کی صورت میں یہ دونوں نسبتیں مستقبلہ ہوں گی اگرچہ لفظاً ماضی ہوں جیسے "اِذَا قَامَ زَیْدٌ قُمْتُ" جب زید کھڑا ہوگا تو میں کھڑا ہوں گا۔

(3) چونکہ "اِذْ" اور "اذا" نسبت کے زمانہ کے لئے موضوع ہیں اس لئے ان دونوں کا جملہ کی طرف مضاف ہونا ضروری ہے کیونکہ نسبت جملہ ہی میں متحقق ہوسکتی ہے۔جیسا کہ "حَیْثُ" نسبت کے مکان کے لئے موضوع ہے اس لئے "حَیْثُ" بھی جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(4) "اِذْ" اور "اذا" دونوں مبنی ہیں، کیونکہ دونوں موصولات کے ساتھ مشابہ ہیں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جس طرح کہ موصول صلہ کی طرف محتاج ہوتا ہے اس لئے مبنی ہے اسی طرح "اِذْ" اور "اِذَا" مضاف الیہ کی طرف محتاج ہیں اس لئے مبنی ہیں۔اور دونوں تعلیل اور مجازات کے لئے استعمال ہوتے ہیں یعنی "اِذْ" تعلیل کے لئے ہے جیسے "جِئْتُکَ اِذْ اَنْتَ کَرِیْمٌ اَیْ جِئْتُکَ لِاَنَّکَ کَرِیْمٌ"۔(علامہ رضی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت بہتر یہ ہے کہ "اِذْ" حرف ہو)۔اور "اِذَا" مجازات یعنی شرط وجزاء کے لئے ہے جیسے: "اِذَا جِئْتَنِیْ فَاَکْرَمْتُکَ"۔

(5) "اِذْ" اور "اذا" ہمیشہ بناء برظرفیت محل نصب میں ہوتے ہیں اور دونوں ظروف غیر متصرفہ میں سے ہیں یعنی یہ کبھی مرفوع

بھی منصوب اور کبھی مجرور نہیں ہوتے [illegible]

کے لئے موضوع ہیں لہذا ضروری ہے کہ یہ دونوں ظرف ہوں [illegible] منصوب ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ''اذ'' ہمیشہ بناء برظرفیت منصوب ہوتا ہے حالانکہ باری تعالیٰ کے قول ''وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ'' (الاحقاف ۲۱) (اور قوم عاد کے بھائی (حضرت ہود علیہ السلام) کا تذکرہ کرو جب انہوں نے اپنی قوم کو ڈرایا) میں ''اذ'' فعل مذکور (اذکر) کے لئے ظرف نہیں کیونکہ ''اذکر'' کا زمانہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ ہے اور ''اذ انذر'' کا زمانہ ''اخا عاد'' کا زمانہ ہے لہذا ''اذ'' ظرف نہیں ہوسکتا ''اذکر'' کے لئے بلکہ ''اذکر'' کا مفعول بہ ہے یعنی ''اخا عاد'' سے بدل ہے اور ''اخا عاد'' مفعول بہ ہے لہذا ''اِذْ'' بھی بناء برمفعول بہ منصوب ہے بناء برظرفیت منصوب نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ''اَلْحَادِثُ'' مقدر ہے ''اَیْ اُذْكُرِ الْحَادِثَ اِذْكَانَ كَذَا'' یعنی یاد کرو اس وقت کو جس وقت کہ اخا عاد نے اپنی قوم کو ڈرایا تھا۔ لہذا ''اِذْ'' ظرف ہے ''اَلْحَادِثُ'' کے لئے اور ان دونوں کا زمانہ ایک ہے۔ پھر ''اَلْحَادِثُ'' کو حذف کر دیا اور ''اِذْ'' کو اس کے قائم مقام بنا دیا۔

(6) سوال یہ ہے کہ ''اِذْقَالَ رَبُّكَ الخ'' میں ''اِذْ'' کا عامل کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تین احتمال ہیں (۱) کہ اس کا عامل بعد میں مذکور فعل (قَالُوْا) ہے گویا مقدر عبارت اس طرح ہے ''قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَقْتَ اَنْ قَالَ لَهُمُ اللّٰهُ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِيْفَةً''۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مذکورہ بالا تاویل کے مطابق ''اُذْكُرْ'' مقدر اس میں عامل ہے ''اَیْ اُذْكُرِ الْحَادِثَ اِذْقَالَ رَبُّكَ الخ'' کیونکہ کلام اللہ شریف میں بکثرت ''اِذْ'' کا عامل صراحۃً ''اُذْكُرْ'' پایا جاتا ہے لہذا یہاں بھی عامل ''اُذْكُرْ'' کو مقدر مانا جائے گا۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ ''اِذْ'' کا عامل مقدر ہے جس پر پچھلی آیت (اَلَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِيْعاً) کا مضمون دال ہے یعنی ''بَدَأَ خَلْقَكُمْ اِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ''۔ اس توجیہ کے مطابق ''اِذْقَالَ رَبُّكَ الخ'' معطوف ہے ''خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْاَرْضِ'' پر اور وہ ''اَلَّذِیْ'' کا صلہ ہے لہذا بواسطہ عطف یہ بھی ''اَلَّذِیْ'' کا صلہ ہوگا تقدیری عبارت ہوگی ''اَلَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِيْعاً وَبَدَأَ خَلْقَكُمْ اِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ الخ''۔ شیخ زادہ نے اس تیسرے احتمال کو بعید قرار دیا ہے ''لان قولہ "بَدَأَ خَلْقَكُمْ اِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ" کلام واحد والمخاطب بقوله: "بَدَأَ خَلْقَكُمْ" غير المخاطب فی قوله: "اِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ" وصرف الخطاب عن مخاطب الی آخر فی كلام واحد بعيد''۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مَعْمَر (جو امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے شیخ ہیں) کی رائے یہ ہے کہ ''اِذْ'' یہاں زائدہ ہے اصل کلام ہے ''وَقَالَ رَبُّكَ الخ''۔ پھر اس جملہ اور سابقہ جملہ (اَلَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِيْعاً) میں مناسبت یہ ہے کہ یہ دونوں بیان نعمت کے لئے ہیں۔ مگر زجاج نحوی وغیرہ نے اس قول کو رد کیا ہے کیونکہ جب کسی کلمہ کو اپنے موقع پر صحیح معنی پر حمل کیا جا

سکتا ہو اس کو زائدہ قرار دینا جائز نہیں۔

(1)وَالْمَلَائِكَةُ جَمْعُ مَلْأَكٍ عَلَى الْأَصْلِ كَالشَّمَائِلِ جَمْعُ شَمْأَلٍ وَالتَّاءُ لِتَانِيْثِ الْجَمْعِ وَهُوَمَقْلُوْبُ مَأْلَكٍ مِنَ الْأَلُوْكَةِ وَهِيَ الرِّسَالَةُ، لِأَنَّهُمْ وَسَائِطُ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ النَّاسِ فَهُمْ رُسُلُ اللّٰهِ أَوْ كَالرُّسُلِ إِلَيْهِمْ.(2)وَاخْتَلَفَ الْعُقَلَاءُ فِيْ حَقِيْقَتِهِمْ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهَا ذَوَاتٌ مَوْجُوْدَةٌ قَائِمَةٌ بِأَنْفُسِهَا، فَذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِيْنَ إِلَى أَنَّهَا أَجْسَامٌ لَطِيْفَةٌ قَادِرَةٌ عَلَى التَّشَكُّلِ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ مُسْتَدِلِّيْنَ بِأَنَّ الرُّسُلَ كَانُوْا يَرَوْنَهُمْ كَذَالِكَ.(3)وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ النَّصَارٰى: هِيَ النُّفُوْسُ الْفَاضِلَةُ الْبَشَرِيَّةُ الْمُفَارِقَةُ لِلْأَبْدَانِ وَزَعَمَ الْحُكَمَاءُ أَنَّهَا جَوَاهِرُ مُجَرَّدَةٌ مُخَالِفَةٌ لِلنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ فِي الْحَقِيْقَةِ(4)مُنْقَسِمَةٌ إِلَى قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ شَأْنُهُمُ الْاِسْتِغْرَاقُ فِيْ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ وَالتَّنَزُّهُ عَنِ الْاِشْتِغَالِ بِغَيْرِهٖ، كَمَا وَصَفَهُمْ فِيْ مُحْكَمِ تَنْزِيْلِهٖ فَقَالَ: "يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ" وَهُمُ الْعِلِّيُّوْنَ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ، وَقِسْمٌ "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ" عَلَى مَا سَبَقَ بِهِ الْقَضَاءُ وَجَرٰى بِهِ الْقَلَمُ الْإِلٰهِيُّ "لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ" وَهُمُ الْمُدَبِّرَاتُ أَمْرًا فَمِنْهُمْ سَمَاوِيَّةٌ وَمِنْهُمْ أَرْضِيَّةٌ عَلَى تَفْصِيْلٍ أَثْبَتُّهُ فِيْ كِتَابِ الطَّوَالِعِ.

ترجمہ:۔اور ''ملائکۃ'' جمع ہے ''ملاک'' کی اصل میں جیسے ''شمائل'' جمع ہے ''شمأل''۔اور تاء تانیث جمع کے لئے ہے، اور وہ مقلوب ہے ''مالک'' سے جو ماخوذ ہے ''الالوکۃ'' سے اور وہ پیغام بھیجنا ہے، کیونکہ فرشتے واسطے ہیں اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان، پس وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یا رسولوں کی طرح ہیں ان کی طرف۔اور اختلاف کیا ہے عقلاء نے ان کی حقیقت میں ان کے اس بات پر اتفاق کے بعد کہ وہ ذوات ہیں موجود قائم بنفسہا ہیں، پس گئے ہیں اکثر مسلمان اس طرف کہ وہ لطیف اجسام ہیں قادر ہیں مختلف شکلیں اختیار کرنے پر استدلال کرتے ہوئے اس بات سے کہ رسول دیکھتے تھے ان کو اسی طرح۔اور کہتی ہے ایک جماعت نصاریٰ کی کہ وہ کامل انسانی نفوس ہیں جو الگ ہیں بدنوں سے۔اور حکماء کہتے ہیں کہ وہ جواہر ہیں مادے سے خالی ہیں مخالف ہیں نفوس ناطقہ سے حقیقت میں۔منقسم ہیں دو قسموں کی طرف، ایک قسم کا کام استغراق ہے حق تعالیٰ کی معرفت میں اور بچنا ہے غیر اللہ کے ساتھ مشغول ہونے سے جس طرح کہ ان کی صفت بیان کی ہے اپنی محکم کتاب میں پس فرمایا "يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ" اور یہ بلند درجے والے اور اللہ کے مقرب فرشتے ہیں، اور ایک قسم وہ ہے انتظام کرتی ہے امور کا آسمان سے زمین کی طرف جیسا کہ ہو چکا ہو اس کے ساتھ فیصلہ اور جاری ہوا ہو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قلم، نافرمانی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ کی جس کا امر کرے اللہ تعالیٰ ان کو، اور کرتے ہیں وہی کام جس کا ان کو امر کیا جاتا ہے، اور یہی قسم امور کی تدبیر کرتی ہے پس ان میں سے بعض آسمانی ہیں اور بعض زمینی ہیں اس تفصیل کے مطابق جس کو میں نے لکھا ہے اپنی کتاب الطوالع میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظِ ''مَلَائِكَة'' کی تحقیق کی ہے۔پھر ''مَلَائِكَة'' کی حقیقت میں عقلاء کے اختلاف کو نقل کیا ہے۔پھر فرشتوں کے اقسام ذکر کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ لفظ "مَلائِکة" کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ "مَلائِکة" اصل میں "مَلأک" کی جمع ہے جیسے "شَمَائِل" جمع ہے "شَمْأل" کی۔ اور مفعل وزن میں قیاس یہ ہے کہ اس کی جمع مفاعل کے وزن پر آتی ہے جیسے "مَطْلَع" کی جمع "مَطَالِع" ہے۔ اور "مَلائِکة" کی تاء جمع کی تانیث کے لئے ہے یعنی "ملائکة" بتاویل جماعت ہے اور جماعۃ مؤنث ہے اس لئے اس کے ساتھ تاء لگادی ہے۔

پھر ہمزہ اور لام میں قلب مکانی کر کے ہمزہ کو لام کی جگہ میں رکھا اور لام کو ہمزہ کی جگہ میں "مَأْلَک" بن گیا۔ اور "اَلُوکة" بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے تو چونکہ فرشتے اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان میں واسطہ ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر کے اُمور بندوں تک پہنچاتے ہیں اس لئے ان کو "مَلائِکة" کہتے ہیں۔ پس فرشتے انسانوں میں سے انبیاء علیہم السلام کی طرف حقیقۃً رسل ہیں اور عام بندوں کی طرف رسل کی طرح ہیں کیونکہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی جانب سے عام بندوں پر کمالات اور معارف کا فیضان کرنے میں واسطہ ہیں، باقی عام بندوں کی طرف حقیقۃً رسل اس لئے نہیں کہ عام بندے فرشتوں کو ان کی رسالت کے اعتبار سے نہیں جانتے حالانکہ مرسل الیہ کا رسول اور اس کی رسالت کو جاننا حقیقت رسالت میں معتبر ہے۔

(2) پھر عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ فرشتے ایسی ذوات ہیں جو بنفسہا قائم ہیں مگر اس میں اختلاف ہے کہ فرشتوں کی حقیقت کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے تین قول نقل کئے ہیں۔ (۱) اکثر مسلمانوں کا مذہب یہ ہے کہ فرشتے لطیف اجسام ہیں جو مختلف شکلوں میں متشکل ہونے پر قادر ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے فرشتوں کو اسی طرح مختلف شکلوں میں دیکھا ہے۔

(3)۔ (۲) نصاریٰ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ فرشتے بشری نیک اور فاضل نفوس ہیں جب بدن سے الگ ہوجائیں تو یہ فرشتے ہیں اور اگر نفس خبیث ہو تو وہ شیطان ہے۔ ان کے نزدیک فرشتہ اور شیطان نفوس بشریہ سے الگ حقیقتیں نہیں ہیں۔ (۳) حکماء کا گمان یہ ہے کہ فرشتے مادہ سے الگ جواہر ہیں اور بشری نفوس سے حقیقت میں مخالف ہیں اور ان سے قوت اور علم میں زیادہ کامل ہیں۔

ف: مولانا محمد علی التھانویؒ لکھتے ہیں: **وفی شرح المقاصد الملائکة أجسام نورانیة خیّرة والجنّ أجسام لطیفة هوائیة منقسمة الی الخیّرة والشریرة، والشیاطین أجسام ناریة شریرة. وقیل ترکیب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاان الغالب فی کل واحد ماذکر. (کشاف اصطلاحات الفنون: ۲/۱۶۴۰)**

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک قسم وہ فرشتے ہیں جن کی شان یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق رہتے ہیں کسی اور شی کے ساتھ مشغول ہونے سے منزہ ہیں جن کا حال اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس طرح بیان کیا ہے "يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ" [الأنبیاء:۲۰] (وہ رات دن اُس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں، اور سست نہیں پڑتے) اس قسم کو "عِلِّيُّونَ" اور "مَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" کہتے ہیں۔ (۲) دوسری قسم وہ فرشتے ہیں جو آسمان سے زمین کی طرف زمینی اُمور کی تدبیر کرتے ہیں کما قال تعالیٰ "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ" [السجدۃ:۵] (وہ آسمان سے لے کر زمین تک ہر کام کا انتظام

کرتا ہے) جن اُمور کے بارے میں باری تعالیٰ کا فیصلہ ہو چکا ہو اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی تقدیر کا قلم جاری ہوا ہو۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے کسی اَمر کی مخالفت نہیں کرتے کما قال تعالیٰ "لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" [التحریم:۶] (اللہ تعالیٰ کے کسی حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے، اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے) اس قسم کو مدبرات اُمر (اُمور کی تدبیر کرنے والے) کہتے ہیں۔ تفصیل کے لئے "کشاف اصطلاحات الفنون: ۲/۱۶۴۱" ملاحظہ فرمائیں۔

اس دوسری قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم آسمانی ہے اور دوسری قسم زمینی ہے۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان کی تفصیل میں اپنی کتاب "اَلطَّوَالِع" میں لکھ چکا ہوں۔ ملائکہ کے بارے میں تفصیل امام رازیؒ کی تفسیر کبیر جلد ا صفحہ ۱۶۰ تا ۱۶۴ میں ملاحظہ فرمائیں۔

(1)وَالْمَقُوْلُ لَہٗ الْمَلَائِکَۃُ کُلُّھُمْ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَعَدَمِ الْمُخَصِّصِ. وَقِیْلَ: مَلَائِکَۃُ الْاَرْضِ. وَقِیْلَ: اِبْلِیْسُ وَمَنْ کَانَ مَعَہٗ فِیْ مُحَارَبَۃِ الْجِنِّ. فَاِنَّہٗ تَعَالٰی اَسْکَنَھُمْ فِی الْاَرْضِ اَوَّلًا فَاَفْسَدُوْا فِیْھَا فَبَعَثَ اِلَیْھِمْ اِبْلِیْسَ فِیْ جُنْدٍ مِنَ الْمَلَائِکَۃِ فَدَمَّرَھُمْ وَفَرَّقَھُمْ فِی الْجَزَائِرِ وَالْجِبَالِ. (2)وَجَاعِلٌ مِنْ جَعَلَ الَّذِیْ لَہٗ مَفْعُوْلَانِ وَھُمَا فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً اُعْمِلَ فِیْھِمَا لِاَنَّہٗ بِمَعْنَی الْمُسْتَقْبَلِ وَمُعْتَمِدٌ عَلٰی مُسْنَدٍ اِلَیْہِ، وَیَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ بِمَعْنٰی خَالِقٍ.

ترجمہ:۔ اور یہ بات جن کو کہی گئی ہے وہ سارے فرشتے ہیں لفظ کے عام ہونے کی وجہ سے اور تخصیص نہ ہونے (کی وجہ سے)، اور بعض نے کہا مراد زمینی فرشتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ مراد ابلیس اور وہ فرشتے ہیں جو اس کے ساتھ تھے جنوں کے ساتھ جنگ کرنے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بسایا اولاً زمین میں، پس انہوں نے فساد برپا کیا اس میں، پس بھیج دیا اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف ابلیس ایک لشکر میں فرشتوں کے، پس اس نے تباہ کیا ان کو اور منتشر کر دیا جزیروں اور پہاڑوں میں۔ اور "جَاعِلٌ" ماخوذ ہے اس "جَعَلَ" سے جس کے دو مفعول ہوتے ہیں اور وہ "فِی الْاَرْضِ" اور "خَلِیْفَۃً" ہیں، عمل دیا گیا "جَاعِلٌ" کو ان دونوں میں کیونکہ یہ استقبال کے معنی میں ہے اور اعتماد کرنے والا ہے مسند الیہ پر، اور جائز ہے کہ ہو بمعنی "خالق"۔

تشریح:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ باری تعالیٰ نے "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً" تمام فرشتوں سے کہا تھا یا بعض سے؟ قاضی صاحبؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں۔ پھر یہ بتایا ہے کہ "جَاعِلٌ" اسم فاعل کا صیغہ ہے "جَعَلَ" سے ماخوذ ہے اور "جَعَلَ" دو معانی میں مستعمل ہے۔

(1) اس بارے میں اختلاف ہے کہ باری تعالیٰ نے "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً" تمام فرشتوں سے کہا تھا یا بعض سے؟ قاضی صاحبؒ نے اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں (۱) اکثر صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تمام فرشتوں سے کہا تھا کیونکہ لفظ "اَلْمَلَائِکَۃُ" جمع معرف باللام ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور کوئی مخصص بھی نہیں کہ جس کی وجہ سے ملائکہ سے مخصوص فرشتے مراد ہوں۔ (۲) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ خطاب باری تعالیٰ نے خاص کر زمین کے فرشتوں سے کیا تھا کیونکہ خلیفہ وہ ہے جو غیر کا قائم مقام ہو اور اس غیر کے چلے جانے کے بعد اس کی جگہ میں رہے، اور یہاں خلیفہ سے آدم علیہ السلام اور ان کی

اولاد مراد ہیں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے چلے جانے کے بعد ان کو زمین میں فرشتوں کا خلیفہ بنا کر بسایا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں سے یہ کہنا چاہتے ہیں "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً مِّنْکُمْ"۔ (۳) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ خطاب ابلیس اور ان فرشتوں سے ہے جنہوں نے ابلیس کے ساتھ ملکر جنوں کو زمین سے ہٹایا تھا۔ ابتداءً جب اللہ تعالیٰ نے زمین اور آسمان کی تخلیق کی تو زمین میں جنوں کو بسایا اور آسمانوں میں فرشتوں کو۔ کچھ مدت گذرنے کے بعد جنات نے زمین میں قتل، غارتگری اور فساد پھیلانا شروع کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو ہٹانے کے لئے ابلیس کو فرشتوں کے ایک لشکر میں بھیج دیا تو اس لشکر نے ان کو تباہ کر دیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں منتشر کر دیا۔ پھر فرشتوں کی یہ جماعت یہاں زمین میں رہنے لگی اسی جماعت اور ابلیس سے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ خطاب فرمایا ہے۔

(2) "جَاعِلٌ" اسم فاعل کا صیغہ ہے "جَعَل" سے ماخوذ ہے۔ "جَعَلَ" دو معانی میں مستعمل ہے۔ (۱) بمعنی صیّر اس وقت یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ یہاں یہ "صیّر" کے معنی میں ہے اور اس کا اول مفعول "خَلِیْفَۃً" ہے اور ثانی مفعول "فِی الْاَرْضِ" ہے گویا اصل میں اس طرح ہے "اِنِّیْ مُصَیِّرٌ خَلِیْفَۃً کَائِنًا فِی الْاَرْض"۔ مفعول ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہ دو مفعول درحقیقت مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدأ نکرہ ہونے کی صورت میں خبر کو مقدم ذکر کرنا ضروری ہے اس لئے یہاں مفعول ثانی کو مقدم ذکر کیا ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے "فِی الدَّارِ رَجُلٌ" میں خبر کو مبتدأ سے مقدم ذکر کیا ہے۔ یاد رہے کہ "جَاعِلٌ" اسم فاعل ہے جس کے عمل کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ ہے کہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، دوسری یہ کہ چھ چیزوں (مبتداء، موصوف، موصول، ذوالحال، حرف نفی یا حرف استفہام) میں سے کسی ایک پر اعتماد کیا ہو۔ یہاں یہ دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں کہ "جَاعِلٌ" استقبال کے معنی میں ہے اور مسند الیہ (یعنی اِنَّ کے اسم یعنی یاء ضمیر متکلم) پر اعتماد کیا ہوا ہے۔ (۲) "جَعَلَ" کا دوسرا معنی "خَلَقَ" ہے اس صورت میں "جَعَلَ" ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے یہاں اس کا مفعول "خَلِیْفَۃً" ہے اور "فِی الْاَرْضِ" جار مجرور ظرف لغو ہے "جَاعِلٌ" کے ساتھ متعلق ہے۔

(1) وَالْخَلِيْفَةُ مَنْ يَخْلُفُ غَيْرَهُ وَيَنُوْبُ مَنَابَهُ وَالْهَاءُ فِيْهِ لِلْمُبَالَغَةِ (2) وَالْمُرَادُ بِهِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ كَانَ خَلِيْفَةَ اللّٰهِ فِيْ اَرْضِهِ، وَكَذٰلِكَ كُلُّ نَبِيٍّ اِسْتَخْلَفَهُمُ اللّٰهُ فِيْ عِمَارَةِ الْاَرْضِ وَسِيَاسَةِ النَّاسِ وَتَكْمِيْلِ نُفُوْسِهِمْ وَتَنْفِيْذِ اَمْرِهِ فِيْهِمْ لَا لِحَاجَةٍ لَهُ تَعَالٰى اِلٰى مَنْ يَنُوْبُهُ بَلْ لِقُصُوْرِ الْمُسْتَخْلَفِ عَلَيْهِ عَنْ قَبُوْلِ فَيْضِهِ وَتَلَقِّيْ اَمْرِهِ بِغَيْرِ وَسْطٍ وَلِذٰلِكَ لَمْ يَسْتَنْبِئْ مَلَكاً، كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً" (3) اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ لَمَّا فَاقَتْ قُوَّتُهُمْ وَاشْتَعَلَتْ قَرِيْحَتُهُمْ بِحَيْثُ "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" اَرْسَلَ اِلَيْهِ الْمَلَائِكَةَ، وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ اَعْلٰى رُتْبَةً كَلَّمَهُ بِلَا وَاسِطَةٍ كَمَا كَلَّمَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمِيْقَاتِ وَمُحَمَّداً ﷺ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ. (4) وَنَظِيْرُ ذٰلِكَ فِي الطَّبِيْعَةِ اَنَّ الْعَظْمَ لَمَّا عَجَزَ عَنْ قَبُوْلِ الْغِذَاءِ مِنَ اللَّحْمِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّبَاعُدِ جَعَلَ الْبَارِيْ تَعَالٰى بِحِكْمَتِهِ بَيْنَهُمَا الْغُضْرُوْفَ الْمُنَاسِبَ لَهُمَا لِيَاْخُذَ مِنْ هٰذَا وَيُعْطِيْ ذٰلِكَ. (5) اَوْ خَلِيْفَةً مَنْ سَكَنَ الْاَرْضَ قَبْلَهُ (6) اَوْ هُوَ وَذُرِّيَّتُهُ لِاَنَّهُمْ يَخْلُفُوْنَ مَنْ قَبْلَهُمْ اَوْ يَخْلُفُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً، وَاِفْرَادُ اللَّفْظِ اِمَّا لِلْاِسْتِغْنَاءِ بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ بَنِيْهِ كَمَا اسْتَغْنٰى بِذِكْرِ اَبِي الْقَبِيْلَةِ فِيْ قَوْلِهِمْ: مُضَرٌ وَهَاشِمٌ، اَوْ عَلٰى تَاْوِيْلِ مَنْ يَخْلُفُكُمْ اَوْ خَلْقاً يَخْلُفُكُمْ. (7) وَفَائِدَةُ قَوْلِهِ هٰذَا لِلْمَلَائِكَةِ تَعْلِيْمُ الْمُشَاوَرَةِ وَتَعْظِيْمُ شَانِ الْمَجْعُوْلِ بِاَنْ بَشَّرَ بِوُجُوْدِهِ سُكَّانَ مَلَكُوْتِهِ وَلَقَّبَهُ بِالْخَلِيْفَةِ قَبْلَ خَلْقِهِ، وَاِظْهَارُ فَضْلِهِ الرَّاجِحِ عَلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الْمَفَاسِدِ بِسُؤَالِهِمْ وَجَوَابِهِ وَبَيَانُ اَنَّ الْحِكْمَةَ تَقْتَضِيْ اِيْجَادَ مَا يَغْلِبُ خَيْرُهُ فَاِنَّ تَرْكَ الْخَيْرِ الْكَثِيْرِ لِاَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيْلِ شَرٌّ كَثِيْرٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ.

ترجمہ:۔اور خلیفہ وہ ہے جو جانشین ہو غیر کا اور قائم مقام ہو اس کا، اور ہا اس میں مبالغہ کے لئے ہے اور مراد اس سے آدم علیہ السلام ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ تھے اس کی زمین میں، اور اسی طرح ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا ہے زمین کو آباد کرنے میں اور لوگوں کا انتظام کرنے میں اور ان کے نفوس کی تکمیل کرنے میں اور اللہ تعالیٰ کے احکام ان میں نافذ کرنے میں۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حاجت کی وجہ سے نہیں تھا اس شخص کی طرف جو اس کا قائم مقام ہو بلکہ جس پر خلیفہ بنایا گیا ہے اس کے قصور کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا فیض قبول کرنے سے اور اس کے امر کو بلا واسطہ حاصل کرنے سے اور اسی وجہ سے نبی نہیں بنایا کسی فرشتے کو جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً" کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبیاء علیہم السلام کی جب بڑھی ہوئی تھی قوت اور روشن تھی ان کی طبیعت اس طرح کہ قریب ہے کہ جل جائے ان کا تیل اگرچہ نہ چھوئے اس کو آگ، تو اللہ تعالیٰ نے بھیجے ان کی طرف فرشتے، اور جو ان میں سے اعلیٰ رتبے والے تھے تو کلام کیا ان کے ساتھ بلا واسطہ جیسا کہ کلام کیا موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ میقات میں اور محمد ﷺ کے ساتھ معراج کی رات میں۔ اور اس کی نظیر طبیعت انسانی میں یہ ہے کہ ہڈی جب عاجز ہے گوشت سے غذا حاصل کرنے سے بوجہ اس کے کہ ان دونوں کے درمیان میں دوری ہے تو باری تعالیٰ نے بنالیا اپنی حکمت سے ان کے درمیان نرم ہڈی کو جو مناسب ہے ان دونوں کے ساتھ تاکہ حاصل کرے گوشت سے اور دیدے ہڈی کو۔ یا (مراد) ان کا خلیفہ ہے جو رہتے تھے زمین میں آدم علیہ السلام سے پہلے، یا (مراد) آدم علیہ السلام اور ان کی

اولاد ہے کیونکہ یہ خلیفہ ہوتے ہیں ان کے جو ان سے پہلے گذرے ہیں، یا خلیفہ ہے بعض ان کا دوسرے بعض کا۔ اور مفرد لانا لفظ (خلیفہ) کو یا تو آدم علیہ السلام کو ذکر کرنے کی وجہ سے استغناء ہے اس کی اولاد کے ذکر سے جیسا کہ استغناء ہو جاتا ہے قبیلے کے باپ کے ذکر کی وجہ سے ان کے قول "مضر" اور "ھاشم" میں، یا (مفرد لانا) "من یخلفکم" یا "خلفا یخلفکم" کی تاویل پر ہے۔ اور فائدہ باری تعالیٰ کے اس قول کا فرشتوں سے، مشورہ کی تعلیم دینا ہے اور عظمت شان ہے خلیفہ مقرر کئے جانے والے کی اس طرح کہ خوشخبری دی اس کے وجود کی عالم بالا کے رہنے والوں کو اور لقب دیا اس کو خلیفہ کا اس کی تخلیق سے پہلے اور اظہار ہے اس کی فضیلت کا جو راجح ہے ان مفاسد پر جو اس میں پائے جاتے ہیں ان کے سوال اور اللہ تعالیٰ کے جواب کے ساتھ، اور بیان ہے کہ حکمت تقاضا کرتی ہے اس چیز کو ایجاد کرنے کا جس کی خیر غالب ہو کیونکہ خیر کثیر کو ترک کرنا شر قلیل کی وجہ سے شر کثیر ہے، اس کے سوا اور بھی حکمتیں ہیں۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ "خَلِیْفَة" کی لغوی تحقیق اور مصداق کو بیان کیا ہے۔ اور یہ بتایا کہ آدم علیہ السلام کس کے خلیفہ ہیں۔ پھر اس سوال کہ اللہ تعالیٰ کو فرشتوں سے مشورہ لینے کی کیا ضرورت تھی؟ کے تین جواب ذکر کئے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ لفظ "خَلِیْفَة" کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ "خَلِیْفَة" وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو۔ اور لفظ "خَلِیْفَة" کی تاء تانیث کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہاں "خَلِیْفَة" سے مراد آدم علیہ السلام ہیں، بلکہ یہ تاء مبالغہ کے لئے ہے جیسا کہ "راویة" کی تاء مبالغہ کے لئے بمعنی کثرت سے روایت کرنے والا۔

(2) "خَلِیْفَة" سے یہاں کون مراد ہیں؟ اس بارے میں قاضی صاحبؒ نے دو قول ذکر کئے ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ "خَلِیْفَة" سے مراد آدم علیہ السلام ہیں کیونکہ لفظ "خَلِیْفَة" یہاں مفرد ذکر ہے اگر اس سے آدم علیہ السلام مع اولاد مراد ہوتے تو پھر مناسب جمع کا صیغہ تھا یوں کہتے "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خُلَفَاءَ"۔ پھر سوال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کس کا خلیفہ ہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں (۱) ایک یہ کہ آدم علیہ السلام زمین میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہیں، بلکہ ہر نبی کو اپنے وقت میں اللہ تعالیٰ نے زمین کی آبادی، لوگوں کی سیاست اور ان کے نفوس کی تکمیل کے لئے خلیفہ بنایا ہے۔

سوال یہ ہے کہ غیر کا خلیفہ ہونے کی ضرورت تو اس وقت ہوتی ہے کہ وہ غیر اپنے کام انجام دینے سے عاجز ہو جائے بسبب اس کے کہ وہ غائب ہے یا بیمار ہے اور یا مر گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں باتیں باری تعالیٰ کے بارے میں متصور نہیں۔ پھر آدم علیہ السلام کو اپنا خلیفہ بنانے کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو خلیفہ بنانے کی اللہ تعالیٰ کو اپنے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ جن لوگوں پر اس کو اپنا خلیفہ بنا رہے وہ لوگ اللہ تعالیٰ سے براہ راست بغیر واسطہ کے فیض قبول کرنے اور ان سے احکام حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اسی وجہ سے تو اللہ تعالیٰ نے کسی فرشتے کو نبی نہیں بنایا ہے کہ انسان فرشتے سے فیض حاصل نہیں کرسکتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد "وَلَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا" [الأنعام:۹] (اور اگر ہم کسی فرشتے کو نبی بناتے تو وہ بھی انسانی شکل میں بناتے) کیونکہ

فرشتے سے اپنی صورت میں انسان فیض حاصل نہیں کرسکتا۔

(3) قاضی صاحبؒ اسی بات (کہ اللہ نائب کا محتاج نہیں) کی تائید کے لئے فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی قوت نظریہ چونکہ دیگر انسانوں سے بہت فائق ہے اوران کی طبیعتیں انتہائی روشن ہیں جو اس آیت مبارکہ کے مصداق کے مشابہ ہیں "یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْٓءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ" [النور:۳۵] (قریب ہے کہ اُس کا تیل روشن ہو جائے اگر چہ اُس میں آگ نہ لگی ہو) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف فرشتے بھیجے کہ ان میں فرشتوں سے فیض حاصل کرنے کی صلاحیت ہے دیگر انسانوں میں براہ راست فرشتوں سے بھی فیض حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں۔اور انبیاء علیہ السلام میں سے جن کا رتبہ اس سے بھی بڑھ جاتا ہے تو وہ اس قابل ہوجاتے ہیں کہ براہ راست اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرلیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام میں سے موسیٰ علیہ السلام نے براہ راست میقات میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام فرمایا تھا اور ہمارے حضرت محمد ﷺ نے شب معراج میں براہ راست اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام فرمایا تھا۔لہذا ثابت ہوا کہ بندوں میں اللہ تعالیٰ سے براہ راست فیض حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو اپنا خلیفہ بنایا خود اللہ تعالیٰ کو اپنا خلیفہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

(4) سابق میں کہا کہ مستخلف علیہ (عام انسان جن پر اللہ نے انبیاء کو خلیفہ بنایا ہے) اپنی جنس میں سے ایسے واسطہ کے محتاج ہیں جو اللہ اور انسانوں دونوں کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو۔قاضی صاحب کہتے ہیں کہ اس کی نظیر گوشت اور ہڈی کے درمیان میں موجود غضروف (نرم ہڈی) ہے چونکہ گوشت انتہائی نرم اور ہڈی بہت سخت ہے اس لئے ہڈی گوشت سے براہ راست غذا حاصل نہیں کرسکتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے درمیان میں غضروف (نرم ہڈی) کو پیدا کردیا جو گوشت اور ہڈی دونوں کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے گوشت سے غذا لے کر ہڈی کو دیدیتی ہے۔اسی طرح انبیاء علیہم السلام بھی اللہ تعالیٰ سے فیض حاصل کرکے انسانوں تک پہنچاتے ہیں۔

(5) آدم علیہ السلام کس کا خلیفہ ہیں؟ اس بارے میں پہلا قول یہ گذر چکا کہ اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ آدم علیہ السلام سے پہلے زمین پر آباد فرشتوں کے خلیفہ ہیں جس کی تفصیل گذر چکی ہے کہ آدم علیہ السلام سے پہلے زمین پر فرشتے آباد تھے۔

(6) خلیفہ سے کون مراد ہیں؟ اس بارے میں ایک قول یہ گذر چکا ہے کہ تنہا آدم علیہ السلام مراد ہیں۔دوسرا قول یہ ہے کہ خلیفہ سے مراد آدم علیہ السلام اور آپ کی اولاد دونوں ہیں کیونکہ آگے فرشتوں نے کہا تھا "اَتَجْعَلُ مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ"۔ظاہر ہے کہ آدم علیہ السلام تو نبی تھے معصوم تھے ان کی طرف زمین میں فساد پھیلانے اور خون بہانے کی نسبت صحیح نہیں لہذا فرشتوں کے اس قول سے اولادِ آدم مراد ہیں۔لہذا خلیفہ سے بھی آدم علیہ السلام بمع اولاد مراد ہیں۔

پھر آدم اور اولادِ آدم کس کے خلیفہ ہیں؟ اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ ان سے پہلے زمین کو آباد کرنے والے فرشتوں کے خلیفہ ہیں۔دوسرا قول یہ ہے کہ اولادِ آدم اپنے آپس میں بعض بعض کے خلیفہ ہیں باپ مرتا ہے بیٹا اس کی جگہ لے لیتا ہے وہ مرتا ہے تو اس کا بیٹا اس کی جگہ لے لیتا ہے۔سوال یہ ہے کہ جب خلیفہ سے آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سب مراد ہیں تو لفظ خلیفہ مفرد کیوں ذکر کیا ہے

مناسب تھا کہ یوں کہتے ''اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خُلَفَاءَ''؟

قاضی صاحبؒ نے تین جواب دیے ہیں (۱) کہ آدم علیہ السلام تمام خلفاء (اولاد) کا باپ ہے باپ کو ذکر کیا بقیہ کی ضرورت نہ سمجھی گئی کیونکہ عرف یہ ہے کہ پورے قبیلہ کو باپ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے جیسے ''مضر'' اور ''ھاشم'' پورے قبیلہ کے باپ کے نام ہیں اب پورے قبیلہ کو اسی نام سے یاد کیا جاتا ہے اولاد کے ناموں کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ اسم جنس ہے من یخلف (جو بعد میں آئے) کی تاویل میں ہے لہذا اس کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ سب پر ہوتا ہے اس لئے اسے جمع ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔(۳) کہ خلیفہ ایسے موصوف محذوف کے لئے صفت ہے جو موصوف لفظاً مفرد اور معنیً جمع ہے تقدیری عبارت ہے ''اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلْقًا یَخْلُفُکُمْ'' خلق کا اطلاق قلیل کثیر سب پر ہوتا ہے لہذا یہ آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سب کو شامل ہے اس لئے خلیفہ کو جمع لانے کی ضرورت نہیں۔

(7) سوال یہ ہے کہ باری تعالیٰ تو علیم اور خبیر ذات ہیں ان کو فرشتوں سے مشورہ لینے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب: قاضی صاحبؒ نے مشورہ لینے کے چار فائدے ذکر کئے ہیں (۱) مقصود بندوں کو تعلیم دینا ہے کہ بندے کسی کام پر اقدام کرنے سے پہلے اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کیا کریں تاکہ غلطیوں اور گمراہیوں سے محفوظ رہیں۔(۲) مقصد جس کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے اس کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے کہ عالم بالا میں رہنے والے فرشتوں کو اس کے وجود کی خوشخبری دی گئی، اور تخلیق سے پہلے اس کو خلیفہ کا لقب دیدیا۔ جس میں آدم علیہ السلام کی عظمت ظاہر ہے۔(۳) آدم علیہ السلام کی فضیلت کو ظاہر کرنا ہے یوں کہ آدم علیہ السلام کے فضل اور کمال کو ان میں موجود مفاسد پر ترجیح دی۔ آدم علیہ السلام کے فضل کو ظاہر کرنے کی صورت یہ اختیار کی ہے کہ فرشتوں نے سوال کیا ''اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا الخ'' اللہ تعالیٰ نے جواب دیا ''اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ'' کہ میں جانتا ہوں کہ اس خلیفہ کی نسل میں انبیاء علیہم السلام ہوں گے اور لیاء اللہ ہوں گے۔ فرشتوں سے کہا کہ اگر تمہارے اندر عمل ہے تو ان کے اندر علم ہے اور علم افضل ہے۔(۴) یہ بتانا مقصود ہے کہ جس شی کے وجود میں خیر اور شر دونوں ہوں اور خیر غالب ہو شر پر تو حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس شی کو ایجاد کیا جائے کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک کرنا بھی شر کثیر ہے۔

ف:۔ واضح رہے کہ اس وقت دنیا میں مروج جمہوری سیاست ہے جس کا اسلامی سیاست سے تضاد کا تعلق ہے، انبیاء کرام علیہم السلام اسلامی سیاست کرتے تھے۔ دراصل سیاست عرف میں ملکی انتظام چلانے کو کہتے ہیں جس کے بہت سارے طریقے ہیں مثلاً بادشاہت جس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً مطلق العنان بادشاہت، شورائی بادشاہت، مذہبی بادشاہت وغیرہ۔ اشرافیہ کا نظام، جس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً نسلی اشرافیہ، مذہبی اشرافیہ یا تھیوکریسی وغیرہ۔ جاگیردارانہ نظام۔ اشتراکیت۔ فسطائیت یا فاشزم۔ اور مغربی جمہوریت وغیرہ۔

اسلام چونکہ زندگی گذارنے کا ایک مکمل نظام ہے اس لئے اس کی سیاست اور مملکت چلانے کا اپنا ایک خاص طریقہ ہے۔ اسلامی سیاست کی تعریف علامہ شامیؒ نے اس طرح فرمائی ہے کہ ''استصلاح الخلق بِاِرْشَادِهِمْ اِلَی الطَّرِیْقِ الْمُنْجِیْ فِیْ

الدنیاوالآخرۃ.(ردّالمحتار:۳/۱۶۲)۔تقریباان ہی الفاظ سے علامہ محمد علی التھانویؒ نے بھی تعریف کی ہے فرماتے ہیں۔وفی کلیات ابی البقاء ماحاصلہ ان السیاسۃ المطلقۃ ھی اصلاح الخلق بارشادھم الی الطریق المنجی فی العاجل والآجل.(کشاف اصطلاحات الفنون:۱/۹۹۳)۔دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کی اصلاح کرتے ہوئے ایسے راستے کی طرف رہنمائی کرنا جوراستہ دنیااورآخرت میں نجات دینے والا ہو۔ظاہر ہے کہ اس طرح کی اصلاح جودنیاوآخرت میں نجات کا سبب ہواس وقت ہوسکتی ہے کہ بندہ کی اپنی چوبیس گھنٹے کی زندگی شرعی احکام کے مطابق ہواوردوسروں کوبھی شرعی احکام کے مطابق زندگی گذارنے کی دعوت دے رہا ہو۔

پھرعلماء کرام نے سیاست کی دوقسمیں بنائی ہیں(۱)ظاہری سیاست۔یعنی لوگوں کے آپس کے معاملات کی اصلاح کرنااوران کے معاشی امورکاانتظام کرنا(۲)باطنی سیاست۔یعنی بندوں کے باطنی امراض(تکبر،حسد،حرص وغیرہ)کی اصلاح کرنا۔انبیاء کرام علیہم السلام چونکہ ہراعتبار سے کامل تھے اس لئے وہ دونوں طرح کی سیاست کرتے تھے۔مگرامت میں چونکہ اتنی استعدادنہیں ہے اس لئے علماء کرام نے سیاست ظاہری سلاطین کاکام اورسیاست باطنی علماء کرام کاکام قراردیاہے۔علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔فھی من الانبیاء علی الخاصۃ والعامۃ فی ظاھرھم وباطنھم،ومن السلاطین والملوک علی کل منھم فی ظاھرہ لاغیرومن العلماء ورثۃ الانبیاء علی الخاصۃ فی باطنھم لاغیرکمافی المفردات وغیرھا.(ردّالمحتار:۳/۱۶۲)۔علامہ محمد علی التھانویؒ لکھتے ہیں۔وفی کلیات ابی البقاء ماحاصلہ......وھی انماتکون من الانبیاء وتسمّی سیاسۃمطلقۃ لانھافی جمیع الخلق وفی جمیع الاحوال،اولانھامطلقۃ ای کاملۃ من غیرافراط وتفریط،وامامن السلاطین وامرائھم فانماتکون علی کل منھم فی ظواھرھم،ولاتکون الامنجیۃ فی العاجل لانھاعبارۃ عن اصلاح معاملۃ عامۃ الناس فیمابینھم ونظمھم فی امورمعاشھم وتسمی سیاسۃ مدنیۃ.وامامن العلماالذین ھم ورثۃ الانبیاء حقاًعلی الخاصۃ فی بواطنھم لاغیر،ای لاتکون علی العامۃ لان اصلاحھم مبنی علی الشوکۃ الظاھرۃ والسلطنۃ القاھرۃ وایضاًلاتکون علی الخاصۃ فی ظواھرھم لانھاایضاًمنوطۃ بالجبروالقھروتسمی سیاسۃ نفسیۃ۔(کشاف اصطلاحات الفنون:۱/۹۹۳)۔

باقی جمہوری سیاست کی بنیاداٹھارھویں صدی میں فرانس کے تین فلسفیوں نے ڈالی ہے۔ایک دولٹائر،دوسرامونٹیسکواورتیسراروسو ہے۔یوں سمجھوکہ اسلامی سیاست اورطرزحکومت کی بنیادجمہوری سیاست سے تقریباًبارہ صدیاں پہلے پڑچکی ہے لہذااسلامی سیاست اورجمہوریت دوالگ الگ چیزیں ہیں اورجمہوری سیاست اسلامی سیاست کی ضدہے۔کیونکہ جمہورت میں فیصلہ کامدارکثرت پرہے اگرچہ وہ شریعت کے خلاف ہو،جبکہ کثرت کے بارے میں باری تعالیٰ کاارشادہے"وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ"[سورۃ الانعام:۱۱۶](اوراگرتم زمین میں بسنے والوں کی اکثریت کے پیچھے چلوگےتووہ تمہیں

اللہ کے راستے سے گمراہ کردیں گے)۔

نیز جمہوریت کے بارے میں ہمارے اکابر کی رائے بھی ملاحظہ فرمائیں۔حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی شہیدؒ لکھتے ہیں: الغرض، جمہوریت کے عنوان سے ''عوام کی حکومت، عوام کے لئے'' کا دعویٰ محض ایک فریب ہے اور اسلام کے ساتھ اس کی پیوند کاری فریب در فریب ہے۔اسلام کا جدید جمہوریت سے کوئی تعلق نہیں، نہ جمہوریت کو اسلام سے کوئی واسطہ ہے۔ضدان لایجتمعان (یہ دو متضاد جنسیں ہیں جو اکٹھی نہیں ہوسکتیں) (آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۸/۱۹۶)۔آگے لکھتے ہیں: دوم: مروجہ طریق انتخاب میں الیکشن جیتنے کے لئے جو کچھ کیا جاتا ہے وہ اول سے آخر تک غلط ہے۔رائے عامہ کو متاثر کرنے کے لئے سبز باغ دکھانا، غلط پروپیگنڈہ، جوڑ توڑ، نعرہ بازی، دھن، دھونس، یہ ساری چیزیں اسلام کی نظر میں ناروا ہیں، اور یہ غلط روش قوم کے اخلاق کو تباہ کرنے کا ایک مستقل ذریعہ ہے۔آگے لکھتے ہیں ....شاعر ملت علامہ اقبال مرحوم کے الفاظ میں: گریز از طرزِ جمہوری غلام پختہ کارے شو:: کہ از مغز دو صد خر کارِ یک انسان نمی آید۔(آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۸/۲۰۲)۔

مولانا مفتی محمود گنگوہیؒ لکھتے ہیں۔(۲)......آج کل جمہوریت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر بالغ مرد و عورت خواندہ یا ناخواندہ عاقل کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہو اور ان کے ووٹوں کی اکثریت سے سربراہ حکمران تجویز کیا جاتا ہو، اسلام میں اس جمہوریت کا کہیں وجود نہیں، نہ کوئی سلیم العقل اس کے اندر خیر تصور کرسکتا ہے، ظاہر ہے کہ اکثریت نادانوں اور جاہلوں کی ہے، وہ لوگ ایسے ہی شخص کو ووٹ دیں گے جن کے ذریعہ ان کی خواہشات پوری ہونے کی توقع ہو اور یقین ہے کہ ان کی خواہشات میں خیر غالب نہیں بلکہ شر غالب ہے۔تو شر پھیلانے والے کا انتخاب کرنا کون سی عقل کی بات ہے۔جو لوگ سیاستدانی کے بڑے بڑے دعویدار تمام حکومتوں پر بے لاگ تبصرہ کرنے والے اربابِ قلم ہیں وہ بھی اس جمہورت پر اس قسم کا تبصرہ کرتے ہیں، اس ملک و حکومت کا کیا ٹھکانہ ہے جہاں سربراہی ہی کا معیار اہلیت اور دلائل سے ہٹا کر عوام کالانعام کی کثرت رائے پر رکھ دیا جائے۔(فتاویٰ محمودیہ: ۴/۲۰۲)

ڈاکٹر اقبال مرحوم نے جمہوریت کو ان الفاظ میں یاد کیا ہے: ''جمہوریت ایک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے'' (کلیاتِ اقبال، ص: ۱۱۱)۔آگے فرماتے ہیں: ''تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟:: چہرہ روشن، اندرون چنگیز سے تاریک تر'' (کلیاتِ اقبال، ص: ۶۵۰)۔جمہوری سیاست اور اسلامی سیاست میں تضاد کا تعلق جاننے کے لئے احسن الفتاویٰ، جلد ۶۔آپ کے مسائل اور ان کا حل، جلد ۸۔اور فتاویٰ محمودیہ، جلد ۴، کو مطالعہ فرمائیں۔

آسان سی بات یہ ہے کہ حق اور باطل کا معیار پیغمبر ﷺ نے اپنے ان الفاظ ''مَا اَنَا عَلَیهِ وَ اَصُحَابِی'' میں بیان فرمایا ہے کہ جو لوگ میرے اور صحابہ کرامؓ کے طرز پر زندگی گذاریں گے وہ راہ راست پر ہیں اور جو اس سے ہٹ کر زندگی گذاریں گے وہ باطل پر ہیں۔اور حضرت تھانویؒ نے اپنے ایک ملفوظ میں اس طرح وضاحت فرمائی ہے کہ حضرت مولانا محمود الحسن صاحبؒ نے ایک دفعہ بہت عمدہ بات فرمائی کہ حدیث ''مَا اَنَا عَلَیْهِ وَاَصْحَابِیْ'' میں ''ما'' عام ہے عقائد، لباس، وضع قطع، وغیرہ سب امور کو شامل ہے کہ فرقہ

تابعیہ وہ ہے جو سب امور میں حضرات صحابہ کرامؓ کے طرز پر ہو (ملفوظات جلد ۲۶ صفحہ ۱۳۵)۔ظاہر ہے کہ جمہوری سیاست کا پیغمبر ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے طرزِ زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنے ایک اور ملفوظ میں اپنے وقت کی جمہوری سیاست پر اس طرح تبصرہ فرمایا ہے۔کہ اب تو وہ زمانہ ہے کہ ہر شخص کی رفتار گفتار اور لباس سے انگریزیت جھلکتی ہے سادگی کا نام نہیں رہا زبان سے نصرانیت اور انگریزیت کی برائی کرتے ہیں اور دل میں وہی باتیں رچی ہیں ان ہی جیسا لباس ان ہی جیسی معاشرت اختیار کر رکھی ہے مجھے تو ایک عالم کا قول پسند آیا کہ یہ لوگ نصرانیوں کے مخالف ہیں اور نصرانیت کے حامی ہیں بات تو کام کی کہی واقعی یہی ہو رہا ہے غضب تو یہ ہے کہ اس فتنہ سے بعض علماء بھی نہ بچ سکے اور نصوص کے خلاف کرنا شروع کر دیا ان کا طریق کار بالکل نصوص کے خلاف ہو رہا ہے لیکن کسی کا عمل تو حجت نہیں جب کوئی تدبیر تدابیر منصوصہ کے خلاف اختیار کی جائے گی اس کو تو ممنوع ہی کہا جائے گا خصوص جبکہ وہ فعل عبث ومضر بھی ہو تو اس کی حرمت میں پھر کیا شبہ ہو سکتا ہے وہاں تو الضرورات تبیح المحظورات کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا مثلاً ہڑتال ہے جلوس ہیں ان میں وقت ضائع ہونا روپیہ کا صرف ہونا حاجت مند لوگوں کو تکلیف ہونا نمازوں کا ضائع ہونا کھلے مفاسد ہیں تو یہ افعال کیسے جائز ہو سکتے ہیں۔ایک صاحب نے عرض کیا کہ اگر نیت امداد حق کی ہو فرمایا کہ ان باتوں سے حق کو کوئی امداد نہیں پہنچتی دوسرے نامشروع فعل نیت سے مشروع نہیں ہو جاتا یہ تو محض جاہ طلبی ہے کہ جلسے ہو رہے ہیں جلوس نکل رہے ہیں گلوں میں ہار پڑ رہے ہیں اور یہ سب بددینوں ہی سے سبق حاصل کئے ہیں اور سب یورپ کی تقلید ہے۔اور مزاحاً فرمایا کہ ہار (مغلوبیت) تو پہلے ہی گلوگیر ہے پھر کامیابی (جیت) کہاں؟۔(ملفوظات:۱۵۶/۵)

بہر حال یہ موقع تو تفصیل کا نہیں ،اگر آپ حکمرانی کے طور طریقوں ،اسلامی طرز سیاست اور جمہوریت پر جاندار تبصرہ دیکھنا چاہتے ہیں تو حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی مایہ ناز تصنیف ''اسلام اور سیاسی نظریات'' کو ضرور مطالعہ فرمائیں۔

باقی ہمارے یہاں کی جمہوری سیاست تو اپنی اصل شکل میں بھی نہیں ہے شاید یہاں کی صورت حال اصل جمہوریت سے بدتر ہو کیونکہ یہاں کی سیاست کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک سیاسی جماعت کے کارکنوں میں سے ہر ایک انتخابات کے زمانے میں سرتوڑ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح مجھے یا میرے پسندیدہ شخص کو اسمبلی کا ٹکٹ مل جائے اور اس مقصد کے لئے جائز و ناجائز کا امتیاز کئے بغیر ہر طرح کے منصوبے بناتا ہے۔ظاہر ہے کہ یہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے پیغمبر اسلام ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:انا لانولی هذا من ساله ولا مَنْ حرص عليه'' [صحیح بخاری باب ما یکرہ من الحرص علی الامارۃ] (ہم کسی ایسے شخص کو یہ منصب نہیں دیتے جو اس کی طلب میں رہے ،یا اس کی حرص کرے)

پھر پارٹی کی طرف سے ٹکٹوں کی تقسیم بھی اثر ورسوخ کی بنیاد پر ہوتی ہے امانت اور دیانت کی بنیاد پر نہیں ہوتی ،اور یہ بات تو ہر سیاسی جماعت میں ایسی واضح طور پر پائی جاتی ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔اور اس کا شریعت کے خلاف ہونا بھی

ظاہر ہے پیغمبر اسلام ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "مَنْ اسْتَعْمَلَ رجلاًمن عصابة وفی تلک العصابة من هو ارضی لله منه فقدخَانَ اللّٰه وخَانَ رسوله وخَانَ المؤمنین " [مستدرک الحاکم، کتاب الاحکام: ۴/۱۰۴] (جس شخص نے کسی جماعت پر کسی شخص کو مقرر کیا جبکہ اُس جماعت میں اللہ کو اُس سے زیادہ راضی کرنے والا شخص موجود ہوتو اُس نے اللہ، اس کے رسول اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت کی)۔ پھر جب ورک کا زمانہ آتا ہے تو کارکنوں کے ساتھ خود امیدوار بھی نکلتا ہے اور لوگوں کے ساتھ سچے اور جھوٹے وعدے کرتا پھرتا ہے اور مخالف پر کسی بھی طرح کے الزامات لگانے سے اجتناب نہیں کرتا۔ جس کا شریعت کے خلاف ہونا ظاہر ہے۔

پھر اگر کامیاب ہو کر حکومت کا حصہ بنتا ہے تو پانچ سال تک اس کو ملک چلانے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی ہے جیسا بھی ناجائز عمل ہو اس کے جواز کا اس کے پاس قوی دلیل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے اس کو عقل سلیم کہاں جائز کہہ سکتی ہے۔ اور اگر اپوزیشن میں بیٹھ جاتا ہے تو پھر حکومت کا کوئی کام اچھا نظر نہیں آتا ہے۔ ہر طرح کے الزامات لگانا، اور روز روز جلوس، احتجاج اور ہڑتال کی کال دینا ان کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ جس میں نجی اور سرکاری املاک کو نقصان پہنچانا سڑکوں اور دکانوں کو بند کرانا واجب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کاموں کو عقل سلیم بھی جائز نہیں کہہ سکتی ہے شریعتِ مطہرہ کہاں اس کی اجازت دیتی ہے، حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثانی دامت برکاتہم لکھتے ہیں: "وأمّاماتعلمه الناس من الغرب من وسائل الضغط علی الحکومات ، کالاضرابات، والمظاهرات، وسدّالشوارع، وسفک الدماء، وتخریب العمران، فلیس من الاسلام فی شئ" (تکملة فتح الملهم: ۳/۱۸۳)

باقی طلباء کرام چونکہ کم عمر، ناتجربہ کار اور خالی الذہن ہوتے ہیں اور ایک عظیم کام میں لگے ہوئے ہیں اس لئے ہمارے اکابر نے کسی دور میں بھی ان کے لئے میدان سیاست میں نکلنے کو پسند نہیں فرمایا ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ لکھتے ہیں: دوسرا اجزء طلبہ کے متعلق ہے میں تو طلبہ کی ہر قسم کی عملی شرکت کو ان کے لئے سُم قاتل سمجھتا ہوں۔ ممکن ہے میرے بعض اکابر میرے اس خیال کی زور وشور سے تردید فرمائیں اور بہت ممکن ہے کہ حق بھی وہی ہو جو وہ ارشاد فرمائیں کیونکہ بہر حال وہ میرے بڑے ہیں اور میری رائے ان کے مقابلہ میں کوئی بھی چیز نہیں۔ مگر میری ناقص سمجھ میں تو اب تک جتنا غور کرتا ہوں یہی آتا ہے اور بہت سی وجوہ سے میرے خیال خام میں اب تک یہی چیز جمی ہوئی ہے کہ ان میں سے بعض کی جانب تمہیں متوجہ کرتا ہوں۔ (الف) سَلِ المجرّب ولاتسئل الحکیم۔ میں پوچھتا ہوں ایک گہری نظر عالم یا کم از کم ہندوستان پر ڈال کر دیکھو کہ آج جتنے حضرات علمی دنیا کے مالک ہیں ان کی طالب علمی کا زمانہ کیسا گزرا ہے آج وہ خواہ کسی میدان میں گامزن ہوں لیکن علمی مشغلہ والے بالعموم وہیں ملیں گے جو طالب علمی کے زمانہ میں انہماک سے اس میں لگے رہے اور جو حضرات اس زمانہ میں کسی دوسری طرف مشغول رہے ہیں آج وہ شہرت میں خواہ کتنے ہی ممتاز ہوں اور رعلماء کی فہرست میں خواہ کتنے ہی او پرشمار ہوتے ہوں مگر علمی مشغلہ، علمی تدقیق، فقہ، حدیث پر ان کی نظر بہت ہی پیچھے ملے گی، کسی غیر معمولی فقہی مسئلہ کی ضرورت پیش ہو یا کسی علمی تحقیق

وندقیق کی ضرورت ہو تو ان کا قدم آگے نہیں ملے گا، یہ کچھ دلائل کی بات نہیں، ہند کے علماء نظر کے سامنے ہیں، ایک نگاہ غور سے ڈالو پتہ چل جائے گا۔

(ب) ہمارے اکابر اور اکابر کے اکابر ہمیشہ علم سلوک ان کی جان رہا ہے اور گویا علمی مشغلہ کے ساتھ ان حضرات کے یہاں یہ سلسلہ بھی جزء لاینفک کے قبیل سے رہا اور ہے، مگر خلفاً عن سلف سب کے سب قاطبۃً طلباء کو بیعت سے انکار ہی فرماتے رہے۔ حالانکہ ان حضرات کے یہاں یہ جزء کتنا ضروری سمجھا جاتا ہے مگر طلب علم کے ساتھ اس کو بھی منافی سمجھتے رہے۔ (ج) تجربہ اور سرسری غور سے اصولاً بھی میری سمجھ میں تو یہی آتا ہے کہ طلباء کا جلسوں اور جلوسوں میں شریک ہونا ایسا نہیں ہے کہ وہ محض وقتی چیز ہو ہفتوں نہیں تو کئی کئی دن تک ان کا ذکر تذکرہ ان پر تبصرہ ان کا حسن وقبح طلباء کی مجالس کا اہم مشغلہ رہتا ہے۔ (د) پھر ان کی اجتماعی زندگی ایک دار الطلبہ میں ان کا مجموعی قیام چوبیس گھنٹہ کا ساتھ اس مناظرانہ گفتگو کو ختم بھی نہیں ہونے دیتا۔ ہر مجلس میں یہی تذکرہ، ہر وقت یہی بحث، کہاں کا مطالعہ اور کہاں کا تکرار اور کہاں کا سبق یہ روزمرہ کے واقعات ہیں جو انکار کر دینے سے زائل نہیں ہو سکتے۔

(ہ) پھر ان مناظروں اور اختلافات کا ثمرہ منازعت اور جھگڑوں پر پہنچتا ہے جس خیال کے مجمع کی کثرت ہوتی ہے وہ اقلیت کو دبانے کی کوشش کرتا ہے اول اپنے زور سے یہ ناکافی ہو تو ناظم ومہتمم مدرسہ کے یہاں جھوٹی سچی شکایات سے اور دوسرا فریق جوابی کوشش میں ان پر جھوٹے افتراء اور سچی شکایات کو طومار باندھتا ہے پھر عموماً غالب فریق کے گواہ بھی کثرت سے ہو جاتے ہیں اور مغلوب کے لئے سچی گواہی دینے والے بھی مشکل سے ملتے ہیں۔ ناظمین مدارس عالم الغیب بھی نہیں ہوتے جس کا ثمرہ اکثر یہ بھی ہو جاتا ہے کہ اصل مجرم بری ہو جاتے ہیں غیر مجرم ماخوذ۔ یہ محض تخیلات نہیں واقعات ہیں جو آئے دن گزرتے ہیں اور ہم لوگ ان کو بھگتتے ہیں۔ اختلاف رائے عام طبقہ میں بھی ہوتا ہے ان میں اختلافات اور نزاعات بھی ہوتے ہیں مگر وہ اکثر وقتی ہوتے ہیں ان کے اجتماعات عموماً مخصوص وقت کے ساتھ ہوتے ہیں جلسہ ختم ہوا سب اپنے اپنے گھر چلے گئے مگر ان لوگوں کا یہی گھر ہے یہی مجلس خانہ چوبیس گھنٹہ یک جائی قیام۔ ایسی صورت میں معمولی سا اختلاف بھی شروع ہوتا ہے تو وہ مہینوں نشوونما پاتا ہے یہ تو طلباء کا اپنا ماحول ہوا ایک قدم آگے اور بڑھاؤ۔

(ح) کیا مدرسین کسی مدرسہ کے بھی ایک خیال کے ہیں۔ دو چار ادھر ہیں تو دو چار ادھر۔ اسباق میں معمولی سی مناسبت سے نہیں بلکہ بلا کسی مناسبت کے یہی بحثیں چھڑ جاتی ہیں ان پر تبصرے ہوتے ہیں رائے زنیاں ہوتی ہیں اپنے ہم خیال لوگوں کی تعریفیں ہوتی ہیں ان کی تقریروں کی مدح وثناء ہوتی ہے، دوسروں پر تنقید ہوتی ہے، تضحیک ہوتی ہے ان کی نقلیں اُتاری جاتی ہیں۔ (ط) ایک قدم اور آگے چلو۔ جماعت کے سب طلباء مدرس کے ہم خیال نہیں ہوتے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جن کی وہ تعریف کر رہا ہے وہ اکثر طلباء کی نگاہ میں تنقید کے قابل ہے اور جن کی مدرس تغلیط کر رہا ہے طلباء اکثر نہیں تو معتدبہ اس کے حامی ہیں۔ اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے وہ مدرس ان طلباء کی نگاہ میں بے وقعت ہوتا ہے کج فہم اور متعصب بنتا ہے اور جب طلبہ کے تخیلات مدرس کی طرف سے یہ ہوں گے تو علمی انتفاع معدوم۔ یہ طے شدہ امر ہے اور عادۃ اللہ ہمیشہ سے یہی جاری ہے کہ اساتذہ کا احترام نہ کرنے والا کبھی بھی علم سے منتفع

نہیں ہوسکتا۔ جہاں کہیں آئمہ فن طالب علمی کے اصول لکھتے ہیں اس چیز کو نہایت اہتمام سے ذکر فرماتے ہیں اور محدثین نے تو مستقل طور پر آداب طالب کا ذکر کیا ہے جو "اوجز المسالک" کے مقدمہ میں مفصل مذکور ہے۔ (اسلامی سیاست ۲۸-۲۹-۳۰)

سابق مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ کے طرز عمل کے بارے میں حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں اس طرز عمل کی وجوہ بہت سی ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ جب کوئی تعلیمی ادارہ خود یا اس کے اساتذہ وطلبہ عملی سیاست میں مشغول ہو جاتے ہیں تو وہ علمی انہماک مفقود ہو جاتا ہے جو تحصیل علم کے لئے ناگزیر ہے اور اس کی وجہ سے تعلیم اور تعلم کا معیار گر جاتا ہے اور استعدادیں کمزور پڑ جاتی ہیں۔ علم یکسوئی چاہتا ہے اور سیاسی مشاغل کو یکسوئی سے بیر ہے، چنانچہ جو لوگ زمانہ طالب علمی کے دوران عملی سیاست میں لگ جاتے ہیں عموماً ان کی استعداد ناقص رہ جاتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ علم وعمل کا صحیح مذاق پیدا کئے بغیر جب ناپختہ ذہن طلباء سیاست میں حصہ لیتے ہیں تو وہ حدود قائم نہیں رکھ پاتے جو اسلام نے سیاسی جدوجہد کے لئے مقرر کی ہیں اور حدود کی مسلسل پامالی سے بالآخر دینی حلقوں کی سیاست بھی لادینی سیاست کے رخ پر پڑ جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔ نیز پختہ دینی تربیت کے بغیر جب انسان سیاست کے خارزار میں داخل ہوتا ہے تو پندار، عجب، نمود حب جاہ ومنصب اور اسی طرح کی دوسری باطنی بیماریوں سے حفاظت بہت مشکل ہو جاتی ہے۔ (میرے والد میرے شیخ: ص ۱۱۸)

حضرت مولانا محمد موسیٰ خان روحانی صاحب نور اللہ مرقدہ لکھتے ہیں: **ومـمّـا انعم الله تعالىٰ به عليّ انّه حفظني عن ايّ عـلاقة بـالسياسة. واحـمـدالله تعالىٰ على أن كره اليّ السياسة والدخول في هذاالميدان من اوّل زمن تحصيل العـلـم وتـعـلـمـه الى هذاالزمان. ومازلت ولاأزال اوصى تلاميذى بالاحترازمن السياسة. والله تعالىٰ حبّب اليّ العلم ومطالعة الكتب وخدمة العلم والمسلمين من جهة التعليم والتدريس والتاليف. واشكرالله جلّ وعلاعلى أن عـصـمنى من الدخول في حلبة السياسة. وماأحسن ماقيل: السياسة نارٌتضرمُ دارٌادخلهاوقدجرّبْنااَنّ مَنْ دَخلَ في السياسة حرم الترقى في العلم وفي خدمة العلم وحرم رونق التعليم والتصنيف والتاليف والتدريس .هذا. ولله الحمد.** (الكنزالاعظم في تعيين الاسم الأعظم ص ۵۸)

حضرت شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم نے گذشتہ سال فارغ التحصیل طلباء کو چند وصیتیں کی ہیں ان میں سے ایک وصیت یہ بھی ہے۔ **موجودہ سیاست سے اپنے آپ کو دور رکھیں:**.........دوسری بات یہ ہے کہ یہ جو آج کل کی سیاست ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعا کیا کریں کہ اللہ تعالیٰ ہماری اس سے حفاظت فرمائیں۔ میں ہر سیاست کی بات نہیں کر رہا، ہمارے ملک میں جو سیاست رائج ہے، پاکستان کے اندر جو سیاست رائج ہے، اس کے حوالے سے میں آپ سے یہ کہہ رہا ہوں کہ آپ اللہ تعالیٰ سے دعائیں کیا کریں کہ اے اللہ ہمیں اس سیاست سے محفوظ فرما۔ میں تفصیل میں نہیں جاؤں گا، آپ عقلاء ہیں، "**وللعاقل تكفيه الاشارة**" عاقل کے لئے اشارہ کافی ہوتا ہے، ہماری، آپ کی، تمام انسانیت کی زندگی کا اصل مقصد اللہ رب

العزت ورسول کی رضا ہے اور اس موجودہ سیاست میں قدم رکھنے سے وہ (اللہ کی رضا) کم ہوتی ہے، وہ برقرار نہیں رہتی۔ اصل مقصد تو اللہ رب العزت ورسول کی رضا ہے اور موجودہ سیاست میں شامل ہونے کے بعد اللہ ورسول کی رضائے حاصل ہونے کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں، لہذا آپ اپنے آپ کو اس سے بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کیا کریں۔ ماہنامہ وفاق المدارس، ملتان، شمارہ نمبر۹، رمضان المبارک ۱۴۳۴ھ بمطابق اگست ۲۰۱۳ء صفحہ نمبر ۳۶۔۳۷

طلباء کرام اپنی کم عمری کی وجہ سے ذہن کے پکے نہیں ہوتے جذبات سے مغلوب ہوتے ہیں علمی استعداد کم ہوتی ہے اس لئے وہ کبھی دین اسلام کی نیک نامی اور خدمت کی نیت سے ایسے کاموں میں لگ جاتے ہیں جن کا شریعت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا مثلاً طلب علم کے زمانے میں ہمارے بعض ساتھی بعض کھیلوں میں اس لئے دلچسپی لیتے تھے کہ اس کو وہ ملک اور دین اسلام کی نیک نامی کا ذریعہ سمجھتے تھے حالانکہ شریعت میں ان کھیلوں کا جواز بھی مخدوش تھا۔ لہذا احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے حصول کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ ہے کہ ہدف کوئی نیک کام ہو، دوسری یہ کہ اس ہدف کی راہ بھی سیدھی اور شریعت کے مطابق ہو۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ نے فضائل ذکر میں ایک حدیث نقل فرمائی ہے ”عَنْ اَبِی بَکْرِ الصِّدِّیْقِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ عَلَیْکُمْ بِلَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَالْاِسْتِغْفَارِ فَاَکْثِرُوْا مِنْھُمَا فَاِنَّ اِبْلِیْسَ قَالَ اَھْلَکْتُ النَّاسَ بِالذُّنُوْبِ وَاَھْلَکُوْنِیْ بِلَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَالْاِسْتِغْفَارِ فَلَمَّا رَاَیْتُ ذَالِکَ اَھْلَکْتُھُمْ بِالْاَھْوَاءِ وَھُمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّھُمْ مُھْتَدُوْنَ“ (حضرت ابو بکر صدیقؓ حضور اقدس ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ لَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ اور استغفار کو بہت کثرت سے پڑھا کرو، شیطان کہتا ہے کہ میں نے لوگوں کو گناہوں سے ہلاک کیا اور انہوں نے مجھے لَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ اور استغفار سے ہلاک کر دیا، جب میں نے دیکھا (کہ یہ تو کچھ بھی نہ ہوا) تو میں نے ان کو ہوائے نفس (یعنی بدعات) سے ہلاک کیا اور وہ اپنے کو ہدایت پر سمجھتے رہے)......آگے لکھتے ہیں: یہ شیطان کا بہت ہی سخت حملہ ہے کہ وہ غیر دین کو دین کے لباس میں سمجھاوے اور آدمی اس کو دین سمجھ کر کرتا ہے اور اُس پر ثواب کا اُمیدوار بنا رہے، اور جب وہ اس کو عبادت اور دین سمجھ کر کر رہا ہے تو اس سے توبہ کیونکر کر سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص زنا کاری، چوری وغیرہ گناہوں میں مبتلا ہو تو کسی نہ کسی وقت توبہ اور چھوڑ دینے کی اُمید ہے، لیکن جب کسی ناجائز کام کو وہ عبادت سمجھتا ہے تو اس سے توبہ کیوں کرے اور کیوں اس کو چھوڑے بلکہ دن بدن اس میں ترقی کرے گا۔ یہی مطلب ہے شیطان کے اس کہنے کا کہ میں نے گناہوں میں مبتلا کیا لیکن ذکر اذکار توبہ استغفار سے وہ مجھے دِق کرتے رہے تو میں نے ایسے جال میں پھانس دیا کہ اس سے وہ نکل ہی نہیں سکتے۔ اس لئے دین کے ہر کام میں نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے طریقہ کو اپنا رہبر بنانا بہت ہی ضروری امر ہے اور کسی ایسے طریقہ کو اختیار کرنا جو خلافِ سنت ہو نیکی برباد گناہ لازم ہے۔ (فضائل اعمال: ۴۸۷۔۴۸۸)

ف:۔ یہاں یہ بات بھی سمجھنا ضروری ہے کہ اسلام میں سیاست کا مقام کیا ہے؟ اس بات کو حضرت شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے بڑی خوبی سے بیان فرمایا ہے، ان کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں۔ فرماتے ہیں: سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ دین میں سیاست

کا مقام کیا ہے؟ اور دین میں ایک صحیح سیاسی نظام کے قیام کی اہمیت کس درجے میں ہے؟ عیسائیت کا یہ باطل نظریہ بہت مشہور ہے۔ ''قیصر کا حق قیصر کو دو اور کلیسا کا حق کلیسا کو'' جس کا حاصل یہ ہے کہ مذہب کا سیاست میں کوئی عمل دخل نہیں ہے، مذہب و سیاست دونوں کا دائرہ عمل مختلف ہے، دونوں کو اپنے اپنے دائرے میں ایک دوسرے کے معاملات سے الگ رہنا چاہئے۔ دین و سیاست کی تفریق کا یہی نظریہ عہد حاضر میں ترقی کر کے ''سیکولرازم'' کی شکل اختیار کر گیا ہے جو آج کے نظام ہائے سیاست میں مقبول ترین نظریہ سمجھا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اسلام میں اس نظریے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسلام کی تعلیمات چونکہ ہر شعبہ زندگی سے متعلق ہیں جن میں سیاست بھی داخل ہے، اس لئے اسلام میں سیاست کو دین و مذہب سے بے تعلق رکھنے کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔

چنانچہ عہد حاضر میں بہت سے مسلمانوں نے عیسائیت اور سیکولرازم کے اس باطل نظریے کی پرزور تردید کی اور یہ ثابت کیا کہ سیاست کو دین سے الگ نہیں کیا جاسکتا، بقول اقبال مرحوم۔ جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی۔ لیکن سیکولرازم اور دین و سیاست کی تفریق کے اس نظریے کی پرزور تردید کرتے ہوئے بہت سے مسلمان مفکرین اور اہل قلم سے ایک نہایت باریک غلطی واقع ہوگئی جو دیکھنے میں بڑی باریک اور معمولی تھی، لیکن اس کے اثرات بہت دوررس تھے۔ اس باریک غلطی کو ہم مختصر لفظوں میں بیان کرنا چاہیں تو اسے اس طرح تعبیر کر سکتے ہیں کہ انہوں نے ''سیکولرازم'' کی تردید کے جوش میں سیاست کو اسلام بنانے کے بجائے اسلام کو سیاسی بنا دیا، کہنا یوں تھا کہ ''سیاست'' کو دین سے الگ نہ ہونا چاہئے لیکن کہا یوں کہ دین کو سیاست سے الگ نہیں ہونا چاہئے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام کے بہت سے احکام سیاست و حکومت سے متعلق ضرور ہیں اور ایمان کا تقاضا بھی یہ ہے۔ ہر مسلمان اسلام کے دوسرے احکام کی طرح ان احکام پر بھی بقدر استطاعت عمل کرنے اور کرانے کی کوشش کرے، حاکم کا فرض ہے کہ وہ اسلامی احکام کو نافذ کرے، اور انہی احکام کے مطابق حکومت کرے، اور عوام کا فرض ہے کہ وہ شرعی احکام کے مطابق ایسی حکومت کے قیام کی کوشش اور اگر وہ قائم ہو جائے تو اس کی اطاعت کریں۔

لیکن عہد حاضر کے بعض مفکرین اور مصنفین جنہوں نے سیکولرازم کی تردید میں کام کیا، تردید کے جوش میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ انہوں نے سیاست اور حکومت کو اسلام کا مقصود اصلی، اس کا حقیقی نصب العین اور بعثت انبیاء کا مطمح نظر بلکہ انسان کی تخلیق کا اصل ہدف قرار دے دیا، اور اسلام کے دوسرے احکام مثلاً عبادات وغیرہ کو نہ صرف ثانوی حیثیت دے دی، بلکہ انہیں اسی مقصود اصلی، یعنی سیاست کے حصول کا ایک ذریعہ اور اس کی تربیت کا ایک طریقہ قرار دیا۔

اس انتہاء پسندی کا پہلا زبردست نقصان تو یہ ہوا کہ اس کے نتیجے میں دین کی مجموعی تصویر اور اس کی ترجیحات کی ترتیب (order of ptiroiry) الٹ کر رہ گئی، جو چیز وسیلہ تھی وہ مقصد بن کر ہمہ وقت دل و دماغ پر چھا گئی، اور جو مقصد تھا وہ ایک غیر اہم وسیلہ بن کر پس منظر میں چلا گیا، چنانچہ اس طرز فکر کے تحت ذہن کچھ اس طرح کا بن گیا کہ ایک مسلمان کا اصل مقصد زندگی سیاست اور حکومت کی اصلاح ہونا چاہئے کام وہی کام ہے جو اس راستے میں انجام دیا جائے، قربانی وہی قربانی ہے جو اس راہ میں پیش کی

جائے، اور مثالی انسان وہی ہے جس نے اس کام کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا کر دن رات اس کے لئے وقف کر رکھے ہوں۔ اور دین کے دوسرے شعبوں مثلاً طاعات وعبادات، زہد وتقویٰ، تزکیہ نفس اور خشیت وانابت وغیرہ کی نہ صرف یہ کہ کوئی خاص اہمیت باقی نہ رہی، بلکہ جو شخص ان کاموں میں مشغول ہو اس کے بارے میں یہ تصور قائم کر دیا گیا گویا وہ مبادی میں الجھا ہوا ہے اور دین کے بنیادی مقاصد سے دور ہے۔

دوسرا نقصان یہ ہوا کہ جب اسلام کا مقصد اصلی سیاست وحکومت قرار پایا، اور عبادات وغیرہ کے احکام کی حیثیت محض وسیلے کی ہوگئی، تو یہ ایک بدیہی بات ہے کہ کبھی کبھی وسائل کو مقصد پر قربان بھی کرنا پڑتا ہے، اور مقصد کے حصول کے لئے اگر کبھی کسی وسیلے میں کچھ اونچ نیچ یا کمی بیشی بھی ہو جائے تو وہ گوارا کرلی جاتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ انتہا پسندی کے نتیجے میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اس بات کی بڑی گنجائش پیدا ہوگئی کہ سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے عبادات وغیرہ کے احکام میں کوئی کمی کوتاہی بھی ہو جائے تو وہ قابل ملامت نہیں، کیونکہ وہ ایک بڑے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہوئی ہے۔

ایک مثال سے وضاحت۔ سیاست کوئی دین کا ایک شعبہ نہیں، بلکہ دین کا مقصود اصلی قرار دینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے تجارت ومعیشت بھی دین کا ایک شعبہ ہے، اس حیثیت سے دین کے بہت سے احکام تجارت ومعیشت سے بھی متعلق ہیں بلکہ کسب حلال کے بہت سے فضائل بھی احادیث میں وارد ہوئے ہیں، اب اگر ان فضائل کے پیش نظر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ دین کا اصل مقصد ہی تجارت ومعیشت اور کسب حلال ہے تو یہ بات اتنی غلط ہوگی کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔

بعینہ اسی طرح سیاست اس معنی میں دین کا ایک شعبہ ضرور ہے کہ دین کے بہت سے احکام اس سے متعلق ہیں، اور اس کے بہت سے فضائل بھی قرآن وحدیث میں وارد ہوئے ہیں لیکن ان فضائل کی بنیاد پر اس کو دین کا مقصود اصلی قرار دینا ایسی ہی غلطی ہے جیسے تجارت ومعیشت کو دین کا اصل نصب العین قرار دینا۔..

اس ماحول میں احقر کے علم کے مطابق حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ وہ پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے اس باریک غلطی کو دوٹوک لفظوں میں واضح فرمایا اور قرآن وسنت کے دلائل سے ثابت کیا کہ دین میں سیاست کا صحیح مقام کیا ہے؟ حضرت فرماتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ''اِنَّ الَّذِیْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ'' ترجمہ: ''وہ لوگ جن کو اگر ہم زمین کی حکومت عطاء کریں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض انجام دیں، اور سب کاموں کا انجام اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے''۔

اس سے واضح ہے کہ دیانات مقصود بالذات ہیں، اور سیاسیات وجہاد مقصود اصلی نہیں، بلکہ اقامت دیانت کا وسیلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیانت اور احکام دیانت تو انبیاء علیہم السلام کو مشترک طور پر سب کو دیئے گئے اور سیاسیات وجہاد سب کو نہیں دیا گیا، بلکہ جہاں ضرورت ومصلحت سمجھی گئی، دی گئی ورنہ نہیں۔ وسائل کی یہی شان ہوتی ہے کہ وہ ضرورت ہی کے لئے دیئے جاتے ہیں۔

شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ دوسری آیات میں تو اس کے خلاف مضمون موجود ہے۔ جس سے دیانت کا وسیلہ ہونا اور تمکین فی الارض اور سیاست کا مقصود ہونا سمجھ میں آرہا ہے اور وہ یہ ہے۔ ''وَعَدَاللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ ''۔ ترجمہ: ''تم میں جو لوگ ایمان لاویں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطاء فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند کیا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا''۔

یہاں ایمان وعمل صالح کو شرط قرار دیا جارہا ہے تمکین فی الارض کی، جس سے تمکین وسیاست کا مقصود اصلی ہونا لازم آتا ہے۔ سو جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں ایمان اور عمل صالح پر تمکین وشوکت کا وعدہ کیا گیا ہے اور بطور خاصیت کے شوکت کا دین پر مرتب ہونا ذکر فرمایا گیا ہے، پس دین پر سیاست وقوت موعود ہوئی لیکن موعود کا مقصود ہونا ضروری نہیں، ورنہ آیت کریمہ ''وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَاَكَلُوْا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ ''ترجمہ: ''اور اگر یہ لوگ تورات کی اور انجیل کی اور جو کتاب ان کے پروردگار کی طرف سے ان کے پاس بھیجی گئی (یعنی قرآن) اس کی پوری پابندی کرتے تو یہ لوگ اوپر سے اور نیچے سے خوب فراغت سے کھاتے''۔

جس میں اقامت تورات وانجیل وقرآن، یعنی عمل بالقرآن پر وسعت رزق کا وعدہ کیا گیا ہے، کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ دین سے یہ مقصود ہے؟ بلکہ دین پر موعود ہے کہ دیندار بھوکا ننگا نہیں رہ سکتا، پس موعود کا مقصود ہونا ضروری نہیں۔ یہاں بھی ایمان وعمل صالح پر شوکت وقوت اور سیاست وغیرہ موعود ہیں جو بطور خاصیت اس پر مرتب ہوں گی نہ کہ مقصود جو اس کی غایت کہلائے۔

بہر حال! واضح ہوا کہ سیاست ودیانت میں سیاست وسیلہ ہے اور دیانت مقصود اصلی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ سیاست کسی درجے میں بھی مطلوب نہیں، بلکہ اس کا درجہ بتلانا مقصود ہے کہ وہ خود مقصود اصلی نہیں اور دیانت خود مقصود اصلی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت حکیم الامت نے ایک صفحے کی اس مختصر مگر انتہائی پر مغز اور جامع تقریر میں اللہ تعالیٰ کی توفیق خاص سے موضوع کو اس قدر واضح فرما دیا ہے کہ اس میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نہ وہ سیکولر نظریہ درست ہے کہ سیاست وحکومت میں دین کا کوئی عمل دخل نہیں ہونا چاہئے، اور نہ یہ خیال صحیح ہے کہ دین کا اصلی مقصد سیاست وحکومت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دین کا اصل مقصد بندے کا اپنے اللہ سے تعلق قائم کرنا ہے۔ جس کا مظاہرہ عبادات وطاعات کے ذریعے ہوتا ہے۔ سیاست وحکومت بھی اسی مقصد کی تحصیل کا ایک ذریعہ ہے جو نہ بجائے خود مقصد ہے اور نہ اقامت دین کا مقصد اس پر موقوف ہے، بلکہ وہ حصول مقاصد کے وسائل میں سے ایک وسیلہ ہے۔ لہٰذا اسلام میں وہی سیاست وحکومت مطلوب ہے جو اس مقصد میں مدومعاون ہو، اس کے برعکس جو سیاست اس مقصد کو پورا کرنے کے بجائے دین کے اصل مقاصد میں کتر بیونت کرکے انہیں مجروح کرے، وہ اسلامی سیاست نہیں ہے، خواہ اس کا نام ''اسلامی'' رکھ دیا گیا ہے۔ (اسلام اور سیاست صفحہ ۱۷ تا ۲۲)

﴿قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (1) تَعَجُّبٌ مِنْ اَنْ يُسْتَخْلَفَ لِعِمَارَةِ الْاَرْضِ وَاِصْلَاحِهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا اَوْ يُسْتَخْلَفَ مَكَانَ اَهْلِ الطَّاعَةِ اَهْلُ الْمَعْصِيَةِ وَاسْتِكْشَافٌ عَمَّا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِيْ بَهَرَتْ تِلْكَ الْمَفَاسِدَ وَاَلْغَتْهَا، وَاسْتِخْبَارٌ عَمَّا يُرْشِدُهُمْ وَيُزِيْحُ شُبْهَتَهُمْ، كَسُؤَالِ الْمُتَعَلِّمِ مُعَلِّمَهُ عَمَّا يَخْتَلِجُ فِيْ صَدْرِهِ وَلَيْسَ بِاِعْتِرَاضٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا طَعْنٍ فِيْ بَنِيْ آدَمَ عَلٰى وَجْهِ الْغِيْبَةِ فَاِنَّهُمْ اَعْلٰى مِنْ اَنْ يُظَنَّ بِهِمْ ذٰلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: "بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُوْنَ لَا يَسْبِقُوْنَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلُوْنَ" (2) وَاِنَّمَا عَرَفُوْا ذٰلِكَ بِاِخْبَارٍ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى، اَوْ تَلَقٍّ مِنَ اللَّوْحِ، اَوِ اسْتِنْبَاطٍ مِمَّا رُكِزَ فِيْ عُقُوْلِهِمْ اَنَّ الْعِصْمَةَ مِنْ خَوَاصِّهِمْ، اَوْ قِيَاسٍ لِاَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ. (3) وَالسَّفْكُ وَالسَّبْكُ وَالسَّفْحُ وَالشَّنُّ اَنْوَاعٌ مِنَ الصَّبِّ فَالسَّفْكُ يُقَالُ فِي الدَّمِ وَالدَّمْعِ، وَالسَّبْكُ فِي الْجَوَاهِرِ الْمُذَابَةِ، وَالسَّفْحُ فِي الصَّبِّ مِنْ اَعْلٰى، وَالشَّنُّ فِي الصَّبِّ عَنْ فَمِ الْقِرْبَةِ وَنَحْوِهَا وَكَذٰلِكَ السَّنُّ. (4) وَقُرِئَ يُسْفَكُ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ فَيَكُوْنُ الرَّاجِعُ اِلٰى مَنْ سَوَاءٌ جُعِلَ مَوْصُوْلًا اَوْ مَوْصُوْفًا مَحْذُوْفًا اَيْ يُسْفَكُ الدِّمَاءُ فِيْهِمْ.

ترجمہ:۔ [فرشتوں نے کہا: کیا آپ پیدا کریں زمین میں ایسے کو جس فساد پھیلائے گا زمین میں اور خون بہائے گا] یہ تعجب ہے اس بات پر کہ خلیفہ بنایا جائے زمین کی آبادی اور اس کی اصلاح کے لئے اس کو جو فساد پھیلائے اس میں، یا خلیفہ بنایا جائے اہل طاعت کی جگہ اہل معصیت کو، اور وضاحت طلب کرنا ہے اس چیز کی جو مخفی ہے ان پر یعنی وہ حکمت جو غالب آگئی ان مفاسد پر اور ان کو نا قابل توجہ بنا دیا، اور خبر طلب کرنا ہے اس کی جو رہنمائی کرے ان کی اور زائل کرے ان کے شبہ کو جیسے متعلم کا سوال کرنا اپنے معلّم سے اس چیز کے بارے میں جو کھٹکتی ہے اس کے دل میں، اور یہ اعتراض نہیں ہے اللہ تعالیٰ پر اور نہ طعن ہے بنو آدم پر غیبت کے طور پر کیونکہ وہ بہت بلند ہیں اس سے کہ گمان کیا جائے ان کے بارے میں اس کا اللہ تعالیٰ کے قول "بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُوْنَ لَا يَسْبِقُوْنَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلُوْنَ" کی وجہ سے۔ اور انہوں نے جان لی یہ بات اللہ تعالیٰ کے خبر دینے سے یا لوح محفوظ سے حاصل کرنے سے، یا استنباط ہے اس چیز سے جو راسخ تھی ان کی عقلوں میں کہ معصوم ہونا ان کا خاصہ ہے، یا قیاس ہے جن اور انس میں سے ایک کو دوسرے پر۔ اور "سفک، سبک، سفح، شن" انواع ہیں "صب" کے، پس "سفک" بولا جاتا ہے آنسو اور خون میں اور "سبک" پگھلی ہوئی دھاتوں میں اور "سفح" اوپر سے گرانے میں اور "شن" مشک وغیرہ کے منہ سے انڈیلنے میں، اور اسی طرح "سن" ہے۔ اور پڑھا گیا ہے "یُسفَکُ" مبنی للمفعول، پس "مَنْ" کی طرف راجع ہونے والی ضمیر خواہ بنایا جائے اس کو موصول یا موصوف، محذوف ہوگی یعنی "اَیْ یُسْفَکُ الدِّمَاءُ فِیْهِمْ"۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ فرشتوں کا یہ قول "اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" بطور اعتراض نہیں تھا۔ پھر سوال وارد ہوتا ہے کہ فرشتوں کو کیسے پتہ چلا کہ اولادِ آدم زمین میں فساد پھیلائے گی؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے چار جواب دئے ہیں۔ پھر "سفک" اور اس کے قریب المعنی الفاظ کے معانی بیان کئے ہیں۔ پھر ایک شاذ قرأۃ اور اس کے

مطابق ترکیب کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "تعجب" سے اشارہ کیا کہ فرشتوں کا سوال بطور اعتراض نہیں تھا بلکہ تعجب کا اظہار کرنا مقصود تھا کہ آپ زمین کی آبادی اور اصلاح کے لئے ایسی مخلوق کو خلیفہ بنا رہے ہیں جو زمین میں فساد پھیلانے والی ہے، تعجب ہے کہ آپ اس خفی حکمت اور راز کو جانتے ہیں اور ہم نہیں جانتے۔ یہ مطلب اس صورت میں ہے کہ زمین میں خلیفہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہونا ہو زمین کو آباد کرنے اور اس میں عدل پھیلانے کے لئے۔

اور یا یہ کہ زمین میں اہل طاعت فرشتے موجود ہیں آپ اہل معصیت کو ان کا خلیفہ بنا رہے ہیں تعجب ہے کہ اس میں وہ کیا حکمت ہے جس کو آپ جانتے ہیں ہم نہیں جانتے۔ یہ مطلب اس صورت میں ہے کہ خلیفہ سے مراد آدم علیہ السلام سے پہلے زمین میں آباد فرشتوں کا خلیفہ ہونا ہو۔

اور یا اس سے فرشتوں کا مقصد اس حکمت کو ظاہر کرنے کی درخواست ہے جو فرشتوں پر مخفی رہ گئی تھی یعنی یہ درخواست کرنا ہے کہ یا اللہ باوجود مفاسد کے آدم علیہ السلام کو خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے وہ ہمیں بتائی جائے کہ وہ کیسی حکمت ہے جو ان مفاسد پر غالب آئی ہے اور ان مفاسد کو نا قابل توجہ بنادیا ہے۔ اور یا ان کا مقصد اس سوال سے اس کے جواب کو معلوم کرنا تھا تا کہ جواب ان کی راہنمائی کا سبب ہو اور ان کے شبہہ کو دور کردے جیسا کہ کسی متعلم کے دل میں کوئی بات کھٹکتی ہے تو وہ اپنے استاد سے سوال کرتا ہے تا کہ استاد کے جواب سے اس کا شبہ دور ہو۔

لہذا اس سوال سے فرشتوں کا مقصد اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرنا نہیں تھا اور نہ آدم علیہ السلام کی عدم موجودگی میں غیبت کے طور پر طعن و تشنیع کرنا مقصود تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرنا اور آدم علیہ السلام کی غیبت کرنا دونوں گناہ ہیں اور فرشتوں کی حیثیت اس سے بہت بلند ہے کہ ان کے بارے میں اس طرح کسی گناہ کا گمان کیا جائے لقولہ تعالیٰ: "بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ" [الأنبياء: ۲۶۔۲۷] (بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے مکرم بندے ہیں جو اس کے قول سے سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم ہی پر عمل کرتے ہیں)۔

(2) سوال یہ ہے کہ فرشتوں کو کس طرح پتہ چلا کہ اولادِ آدم زمین میں فساد پھیلائے گی؟ قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے چار جواب دیے ہیں (۱) اللہ تعالیٰ نے ان کو بتایا تھا کہ اولاد آدم زمین میں فساد پھیلائے گی جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "لما قال الله للملائكة: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قالوا: ربنا ما يكون من ذالك الخليفة؟ قال: يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً، فعند ذالك قالوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ الخ" یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کو بتایا کہ آدم علیہ السلام کی اولاد ہو گی جو زمین میں فساد پھیلائے گی اور ایک دوسرے کے ساتھ حسد کریں گے اور بعض بعض کو قتل کریں گے۔ اس طرح ان کو معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی اولاد زمین میں فساد پھیلائے گی۔

(۲) کہ لوح محفوظ میں اولادِ آدم کے احوال لکھے ہوئے تھے کہ پیدائش سے قیامت تک وہ فلاں فلاں اعمال کریں گے شاید فرشتوں نے اس کو مطالعہ کر کے معلوم کیا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ لوح محفوظ کی تمام باتوں کو مطالعہ نہ کیا ہو کہ ان کو خلیفہ بنانے کی حکمت معلوم

ہوتی اور اس سوال سے وہ رُک جاتے اس لئے انہوں نے سوال کیا۔

(۳) فرشتوں کے دلوں میں یہ بات مرکوز ہوگئی تھی کہ عصمت ان کا خاصہ ہے یعنی ان کا ہر ہر فرد معصوم ہے ان کے علاوہ کوئی اور جنس ایسی نہیں کہ جس کے تمام افراد معصوم ہوں اس سے فرشتوں نے استنباط کیا کہ زمین میں اولادِ آدم فساد پھیلائے گی۔ (۴) یا فرشتوں نے اولادِ آدم کو جنات پر قیاس کیا تھا کہ ان سے پہلے جنات زمین میں آباد تھے انہوں نے مختلف قسم کے فسادات پھیلائے تھے۔ اولادِ آدم بھی ان کی طرح فساد پھیلائے گی کیونکہ جنوں کی طرح یہ بھی معصوم نہیں۔

(3) قاضی صاحبؒ "سفک" اور اس کے قریب مزید چار الفاظ "سبک، سفح، شن، سن" کے معانی بتارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ "سفک" خون اور آنسو بہانے کو کہتے ہیں اور "سبک" پگھلے ہوئے جواہرات (دھاتیں) بہانے کو کہتے ہیں اور "سفح" اوپر سے نیچے کی طرف بہانے کو کہتے ہیں اور "شن" مشکیزے وغیرہ کے منہ سے بہانے کو کہتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "سن" بھی "شن" کی طرح ہے کہ مشکیزے وغیرہ کے منہ سے بہانے کو کہتے ہیں۔ ایک لفظ "صب" ہے جو مطلق بہانے کو کہتے ہیں۔ یہ بمنزلہ جنس کے ہے بقیہ پانچ الفاظ اس کے انواع ہیں یہ ان چاروں کو شامل ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک قراۃ "یُسفَکُ" بصیغۂ مجہول ہے، اس صورت میں جو ضمیر "مَنْ" کی طرف راجع ہوگی خواہ "مَنْ" موصولہ ہو یا موصوفہ ہو وہ ضمیر محذوف ہوگی تقدیری عبارت ہوگی "یُسفَکُ الدِّمَاء فِیھِمْ"۔ "فِیھِمْ" کی ضمیر "مَنْ" کی طرف راجع ہے۔ چونکہ "مَنْ" باعتبار معنی کے جمع ہے اس لئے اس کی طرف جمع ضمیر راجع کرنا درست ہے۔ جبکہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہے اس لئے مفرد ضمیر بھی اس کی طرف راجع کرنا درست ہے چنانچہ "یُفْسِد" میں مفرد ضمیر ہے وہ اس کی طرف راجع ہے۔

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ﴾ (1) حَالٌ مُقَرِّرَۃٌ لِجِھَۃِ الْاِشْکَالِ کَقَوْلِکَ: اَتُحْسِنُ اِلٰی اَعْدَائِکَ وَاَنَا الصَّدِیْقُ الْمُحْتَاجُ. (2) وَالْمَعْنٰی اَتَسْتَخْلِفُ عُصَاۃً وَنَحْنُ مَعْصُوْمُوْنَ اَحِقَّاءُ بِذٰلِکَ. وَالْمَقْصُوْدُ مِنْہُ الْاِسْتِفْسَارُ عَمَّا رَجَّحَھُمْ مَعَ مَا ھُوَ مُتَوَقَّعٌ مِنْھُمْ عَلَی الْمَلَائِکَۃِ الْمَعْصُوْمِیْنَ فِی الْاِسْتِخْلَافِ لَا الْعُجْبُ وَالتَّفَاخُرُ، وَکَاَنَّھُمْ عَلِمُوْا اَنَّ الْمَجْعُوْلَ خَلِیْفَۃً ذُوْ ثَلَاثِ قُوًی عَلَیْھَا مَدَارُ اَمْرِہٖ: شَھْوِیَّۃٌ وَغَضَبِیَّۃٌ تُؤَدِّیَانِ بِہٖ اِلَی الْفَسَادِ وَسَفْکِ الدِّمَاءِ، وَعَقْلِیَّۃٌ تَدْعُوْہُ اِلَی الْمَعْرِفَۃِ وَالطَّاعَۃِ وَنَظَرُوْا اِلَیْھَا مُفْرَدَۃً وَقَالُوْا: مَا الْحِکْمَۃُ فِی اِسْتِخْلَافِہٖ وَھُوَ بِاِعْتِبَارِ تَیْنِکَ الْقُوَّتَیْنِ لَا تَقْتَضِی الْحِکْمَۃُ اِیْجَادَہٗ فَضْلًا عَنْ اِسْتِخْلَافِہٖ، وَاَمَّا بِاِعْتِبَارِ الْقُوَّۃِ الْعَقْلِیَّۃِ فَنَحْنُ نُقِیْمُ مَا یُتَوَقَّعُ مِنْھَا سَلِیْمًا عَنْ مُعَارَضَۃِ تِلْکَ الْمَفَاسِدِ. (3) وَغَفَلُوْا عَنْ فَضِیْلَۃِ کُلِّ وَاحِدَۃٍ مِنَ الْقُوَّتَیْنِ اِذَا صَارَتْ مُھَذَّبَۃً مِطْوَاعَۃً لِلْعَقْلِ مُتَمَرِّنَۃً عَلَی الْخَیْرِ کَالْعِفَّۃِ وَالشُّجَاعَۃِ وَمُجَاھَدَۃِ الْھَوٰی وَالْاِنْصَافِ، (4) وَلَمْ یَعْلَمُوْا اَنَّ التَّرْکِیْبَ یُفِیْدُ مَا یَقْصُرُ عَنْہُ الْآحَادُ کَالْاِحَاطَۃِ بِالْجُزْئِیَّاتِ وَاِسْتِنْبَاطِ الصِّنَاعَاتِ وَاِسْتِخْرَاجِ مَنَافِعِ الْکَائِنَاتِ مِنَ الْقُوَّۃِ اِلَی الْفِعْلِ الَّذِیْ ھُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْاِسْتِخْلَافِ. وَاِلَیْہِ اَشَارَ تَعَالٰی اِجْمَالًا بِقَوْلِہٖ: "قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ".

ترجمہ :۔[حالانکہ ہم پاکی بیان کرتے ہیں تیری تعریف کے ساتھ اور ہم آپ کو (غیر مناسب چیزوں سے) پاک سمجھتے ہیں] یہ حال ہے جو پختہ کرنے والا ہے جہت اشکال کو جیسا تیرا قول ''اَتُحْسِنُ اِلیٰ اَعْدَائِکَ وَاَنَا الصَّدِیقُ الْمُحْتَاجُ'' اور معنی یہ ہے کہ کیا تو خلیفہ بنا رہے ہیں نافرمانوں کو حالانکہ ہم معصوم ہیں زیادہ حقدار ہیں اس کے۔اور مقصود اس سے استفسار ہے اس چیز کے بارے میں جس نے ترجیح دی ہے ان کو، باوجود ان چیزوں کے جو متوقع تھیں ان سے، فرشتوں پر جو کہ معصوم ہیں، خلیفہ بنانے میں، نہ کہ خود پسندی اور تفاخر، اور گویا کہ وہ جانتے تھے کہ جس کو بنایا جا رہا ہے خلیفہ وہ تین قوتوں والا ہے انہی پر مدار ہے اس کے اُمور کا، قوتِ شہویہ، غضبیہ، جو پہنچاتی ہیں اس کو فساد اور خون بہانے کی طرف، اور قوتِ عقلیہ، جو دعوت دیتی ہے اس کو معرفت اور طاعت کی طرف، اور فرشتوں نے دیکھا ان کو الگ الگ اور کہا کہ کیا حکمت ہے اس کو خلیفہ بنانے میں حالانکہ وہ ان دو قوتوں کے لحاظ سے تقاضا نہیں کرتی حکمت ان کو ایجاد کرنے کا چہ جائیکہ اس کو خلیفہ بنائے، اور بہرحال قوتِ عقلیہ کے اعتبار سے، پس ہم قائم کرتے ہیں ان امور کو جو متوقع ہیں اس قوت سے اس حال میں کہ وہ سالم ہے معارضہ سے ان مفاسد کے، اور فرشتے غافل ہو گئے ان دو قوتوں میں سے ہر ایک کی فضیلت سے جب وہ ہو جائے مہذب عقل کی تابع، خیر کی عادی، جیسے پاک دامنی، شجاعت، خواہشات کے خلاف مجاہدہ، اور انصاف، اور انہوں نے یہ نہ جانا کہ ترکیب فائدہ دیتی ہے اس چیز کا جس سے قاصر ہوتے ہیں آحاد، جیسا کہ جزئیات کا احاطہ اور صنعتوں کا استنباط، اور نکالنا کائنات کے منافع قوت سے اس فعل کی طرف جو کہ مقصود ہے خلیفہ بنانے سے اور اسی کی طرف اشارہ کیا باری تعالیٰ نے اجمالاً اپنے قول میں ''قَالَ اِنِّی اَعْلَمُ مَا لَاتَعْلَمُوْنَ''۔

تشریح :۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس جملہ (وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ) کی ترکیبی حیثیت اور اس کی نظیر بیان کی ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ فرشتوں کا مذکورہ بالا قول بطورِ اعتراض نہیں تھا بلکہ مقصود استفسار اور آدم علیہ السلام کو بابِ خلافت میں فرشتوں پر ترجیح دینے کی وجہ معلوم کرنا تھا۔ پھر فرشتوں کے شبہ کا سبب اور آدم علیہ السلام کو بابِ خلافت میں ترجیح دینے کی صحیح وجہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ (وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ) ترکیبی اعتبار سے حال ہے، ماقبل میں فرشتوں کے اشکال کی جو وجہ تھی یہ حال اس وجہ کی تاکید کر رہا ہے، اشکال یہ تھا کہ اولادِ آدم کو خلیفہ کیوں بنایا جا رہا ہے؟ اور وجہ اشکال یہ تھی کہ وہ تو زمین میں فساد پھیلائے گی اور خونریزی کرے گی۔ اس حال سے اس وجہ کی تاکید ہو گئی گویا یوں کہا کہ ایک تو اولادِ آدم زمین میں فساد پھیلائے گی اور خاص کر جبکہ ہم تسبیح اور تقدیس کرنے والے بھی موجود ہیں پھر بھی ان کو خلیفہ بنانا باعث تعجب ہے۔ اس ترکیب کی نظیر یہ قول ہے کہ ''اَتُحْسِنُ اِلیٰ اَعْدَائِکَ وَاَنَا الصَّدِیقُ الْمُحْتَاجُ'' کہ تعجب ہے کہ تو اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کر رہا ہے حالانکہ میں آپ کا دوست اور محتاج ہوں۔ تو مجھے چھوڑ کر دشمنوں کے ساتھ احسان کرنا باعث تعجب ہے۔

(2) پس آیت مبارکہ کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نافرمانوں کو خلیفہ بنا رہے ہیں حالانکہ ہم گناہوں سے معصوم موجود ہیں جو خلافت

کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔ مگر فرشتوں کا اس کہنے سے مقصود عجب اور تفاخر نہیں تھا بلکہ مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ ان باتوں کے باوجود جن کا اولادِ آدم سے اندیشہ ہے (یعنی زمین میں فساد پھیلانا اور خونریزی کرنا) خلافت میں اولادِ آدم کو معصوم فرشتوں پر ترجیح دینے کا سبب کیا ہے؟ ترجیح دینے کا سبب تو عصمت ہے جو ہم میں موجود ہے، فساد تو مرجوحیت کا سبب ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کے شبہ کا سبب شاید یہ تھا کہ وہ انسان کی تین قوتوں (قوت شہویہ، غضبیہ اور عقلیہ) کو جانتے تھے اور سمجھتے تھے کہ انسان کی خلافت اور فضیلت کا مدار ان قوتوں پر ہے اور وہ ان قوتوں کو الگ الگ دیکھتے تھے کہ ان میں سے قوتِ شہویہ انسان کو فساد تک پہنچاتی ہے اور قوتِ غضبیہ خونریزی تک پہنچاتی ہے۔ البتہ قوت عقلیہ انسان کو باری تعالیٰ کی معرفت اور طاعت کی طرف لے جانے والی ہے۔ تو فرشتوں نے کہا کہ ایسی مخلوق کو خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے کہ جس کی تین قوتوں میں سے دو تو انسان کی تخلیق کا بھی تقاضا نہیں کرتی ہیں چہ جائیکہ اس کی خلافت کا مقتضی ہوں۔ باقی قوت عقلیہ بے شک خلافت کا مقتضی ہے مگر انسان کی اس قوت سے جس کام (معرفت اور طاعت) کی توقع کی جاتی ہے اس کو تو ہم بھی قائم کر سکتے ہیں اور دوسری دو قوتوں سے جن مفاسد کا اندیشہ ہے ہمارا یہ کام ان مفاسد سے بھی سالم ہوگا کیونکہ ہم میں وہ دو قوتیں موجود نہیں ہیں۔ اس لئے وہ تعجب کرنے لگے کہ ان باتوں کے باوجود انسان کو خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے؟

مگر فرشتے اس بات سے غافل تھے کہ ان دو قوتوں میں اس وقت کیا فضیلت ہے جب وہ مہذب بن جائیں اور عقل کی تابع ہو جائیں اور خیر کی عادی بن جائیں۔ مثلاً قوتِ شہویہ جب عقل کی تابع ہو جائے تو اس کے نتیجہ میں پاک دامنی پیدا ہو جاتی ہے جو بہت بڑی فضیلت ہے اور قوت غضبیہ جب عقل کی تابع ہو جائے تو وہ خیر کے کاموں کی عادی ہو جاتی ہے جس کو شجاعت کہتے ہیں جس کا نتیجہ خواہشات کے خلاف مجاہدہ کرنا اور تمام معاملات میں انصاف کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان صفات کا کسی میں پایا جانا اس کی فضیلت ہے عیب نہیں ہے۔

(4) اور فرشتے یہ بھی نہ جان سکے کہ ان قوتوں کی ترکیب سے جو فائدے حاصل ہوتے ہیں انفرادی طور پر یہ قوتیں ان فائدوں سے قاصر ہیں۔ مثلاً فرشتوں میں اپنی بساطت کی وجہ سے جسمانی قوتیں اور حواس ظاہرہ نہیں جن میں سے ہر ایک کے ذریعہ مدرکات کی انواع میں سے ایک نوع کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے آنکھوں کے ذریعہ الوان، کانوں کے ذریعہ اصوات، قوتِ ذائقہ کے ذریعہ طعوم، قوتِ شامہ کے ذریعہ روائح اور قوتِ لامسہ کے ذریعہ مس کرنے کی کیفیات جیسے نرمی سختی، حرارت اور برودت کا ادراک کیا جاتا ہے۔ لہٰذا فرشتے جزئی ذائقوں، جزئی رنگوں، جزئی اصوات وغیرہ کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں جبکہ انسان اپنی ترکیب کے ذریعہ ان جزئیات کا ادراک کر سکتا ہے۔ جیسا کہ فرشتے مختلف صنعتوں کا ایجاد اور کائنات کے منافع کو قوت سے فعل کی طرف لانے سے قاصر ہیں حالانکہ خلافت سے مقصود یہ ہے کہ کائنات کی وہ صلاحیتیں جو ان میں بالقوہ موجود ہیں ان کو فعل کی طرف لایا جائے۔ اسی بات (کہ فرشتے ان قوتوں کی تہذیب کے بعد ان کی فضیلت سے غافل تھے اور ترکیب کے فوائد نہیں جانتے تھے) کی طرف باری تعالیٰ نے

اپنے ارشاد "اِنِّیْ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ" سے اشارہ فرمایا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس ذات میں مذکورہ قوتیں ہوں اس کو اس کے غیر پر ترجیح دینے کی حکمت سے میں باخبر ہوں تم پر اس کی حکمت مخفی ہے کیونکہ تم ترکیب کے فوائد نہیں جانتے ہو۔

(1) وَالتَّسْبِیْحُ تَبْعِیْدُاللّٰہِ تَعَالٰی عَنِ السُّوْءِ وَالنُّقْصَانِ وَکَذٰلِکَ التَّقْدِیْسُ مِنْ سَبَحَ فِی الْاَرْضِ وَالْمَاءِ. وَقَدَسَ فِی الْاَرْضِ اِذَاذَھَبَ فِیْھَاوَاَبْعَدَ. وَیُقَالُ: قَدَّسَ اِذَاطَھَّرَلِاَنَّ مُطَھِّرَالشَّیْ ءِ مُبْعِدُلَہٗ عَنِ الْاَقْذَارِ. (2) وَبِحَمْدِکَ فِیْ مَوْضِعِ الْحَالِ اَیْ مُتَلَبِّسِیْنَ بِحَمْدِکَ عَلٰی مَااَلْھَمْتَنَامَعْرِفَتَکَ وَوَفَّقْتَنَالِتَسْبِیْحِکَ. (3) تَدَارَکُوْابِہٖ مَااَوْھَمَ اِسْنَادُالتَّسْبِیْحِ اِلٰی اَنْفُسِھِمْ. وَنُقَدِّسُ لَکَ نُطَھِّرُنُفُوْسَنَاعَنِ الذُّنُوْبِ لِاَجْلِکَ، (4) کَاَنَّھُمْ قَابَلُوْا الْفَسَادَالْمُفَسَّرَبِالشِّرْکِ عِنْدَقَوْمٍ بِالتَّسْبِیْحِ، وَسَفْکَ الدِّمَاءِ الَّذِیْ ھُوَاَعْظَمُ الْاَفْعَالِ الذَّمِیْمَۃِ بِتَطْھِیْرِالنَّفْسِ عَنِ الْآثَامِ. وَقِیْلَ: نُقَدِّسُکَ وَاللَّامُ مَزِیْدَۃٌ.

ترجمہ:۔ اور تسبیح کا معنی ہے دور سمجھنا اللہ تعالیٰ کو برائی اور نقصان سے اور اسی طرح تقدیس ہے، ماخوذ ہے "سَبَحَ فِی الْاَرْضِ وَالْمَاءِ" سے اور "قَدَسَ فِی الْاَرْضِ" سے جب چلا جائے اس میں اور دور جائے۔ اور کہا جاتا ہے "قَدَّسَ" جبکہ کوئی پاک کردے، اس لئے کہ شی کو پاک کرنے والا دور کرنے والا ہوتا ہے اس کو گندگیوں سے۔ اور "بِحَمْدِکَ" حال کی جگہ میں ہے یعنی متلبس ہیں تیری تعریف کے ساتھ اس بات پر کہ الہام کیا تو نے ہم کو اپنی معرفت کا اور توفیق دی تو نے ہم کو اپنی تسبیح کی۔ تلافی کی فرشتوں نے اس کے ذریعہ اس وہم کی جو پیدا ہوا ان کا اپنے نفسوں کی طرف تسبیح کی نسبت کرنے سے۔ اور "نُقَدِّسُ لَکَ" بمعنی پاک کرتے ہیں ہم اپنے نفسوں کو گناہوں سے تیرے لئے، گویا انہوں نے مقابل بنایا فساد کو، جس کی تفسیر کی گئی ہے ایک قوم کے ہاں شرک کے ساتھ، تسبیح کا، اور (مقابل بنایا) خون بہانے کو، وہ جو سب افعال سے زیادہ مذموم ہے، اپنے نفس کو گناہوں سے پاک کرنے کا۔ اور بعض نے کہا کہ (نُقَدِّسُ لَکَ بمعنی) نُقَدِّسُکَ ہے اور لام زائدہ ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تسبیح اور تقدیس کو مترادف قرار دیا ہے اور دونوں کا ماخذ اور معنی بیان ہے۔ پھر "بِحَمْدِکَ" کا اعراب اور فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر اولادِ آدم کی دو خامیوں (فساد اور خونریزی) کے مقابلے میں فرشتوں کے اس قول "نَحْنُ نُسَبِّحُ وَنُقَدِّسُ لَکَ" میں ان کی دو خوبیوں کی وضاحت کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے لفظ تسبیح اور تقدیس کو مترادف قرار دیا ہے بمعنی دور کرنا۔ اور "نُسَبِّحُ وَنُقَدِّسُ لَکَ" کا معنی ہے اے اللہ ہم آپ کو ہر اس شی سے دور سمجھتے ہیں جو آپ کی عظمت اور جلال کے لائق نہیں یعنی ہر قسم کی برائی اور نقصان سے منزہ سمجھتے ہیں۔ دونوں کو آیت مبارکہ میں تاکید اور مبالغہ کے لئے جمع کیا ہے۔ "تَسْبِیْح" ماخوذ ہے "سَبَحَ فِی الْاَرْضِ" اور "سَبَحَ فِی الْمَاءِ" سے بمعنی دور چلا گیا زمین میں اور دور چلا گیا پانی میں۔ اور "تَقْدِیْس" ماخوذ ہے "قَدَسَ فِی الْاَرْضِ" سے بمعنی دور چلا گیا زمین میں۔ اور "قَدَّسَ الشَّیْءَ" اس وقت کہا جاتا ہے جب شی کو پاک کردے کیونکہ پاک کرنے والا اس کو گندگیوں سے دور کرتا ہے۔

(2) اور "وَبِحَمْدِکَ" محل حال میں واقع ہے ذوالحال "نُسَبِّحُ" کی ضمیر ہے۔ خود "نُسَبِّحُ" بھی حال ہے لہذا یہ حال

میں حال ہے جس کو احوال متداخلہ کہتے ہیں۔ ''بِحَمْدِکَ'' جار مجرور ملکر ''مُتَلَبِّسِیْنَ'' کے ساتھ متعلق ہے ''ای مُتَلَبِّسِیْنَ بِحَمْدِکَ''۔ قاضی صاحبؒ نے ''عَلَی مَا اَلْهَمْتَنَا الخ'' سے محمود علیہ کو ذکر کیا ہے کہ ہم آپ کی تسبیح اور حمد کرتے ہیں اس بات پر کہ آپ نے ہمیں اپنی معرفت کا الہام کیا ہے اور اپنی تسبیح کی توفیق دی ہے۔

(3) ''نَحْنُ نُسَبِّحُ'' سے ایک طرح کا عجب اور خود پسندی کا وہم پیدا ہوتا ہے کیونکہ تسبیح کی نسبت اپنی طرف کی ہے کہ ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں ''وَبِحَمْدِکَ'' سے اس وہم کو دور کر دیا کہ یا اللہ تیری حمد اور کرم ہے کہ ہمیں تسبیح کی توفیق عطاء فرمائی ورنہ ہم تیری عبادت کی قدرت کہاں رکھتے ہیں۔ اور ''نُقَدِّسُ لَکَ'' کا معنی ہے کہ اپنے نفسوں کو گناہوں سے پاک کرتے ہیں تیری وجہ سے اشارہ ہے کہ ''لَکَ'' کا لام اجلیہ ہے یعنی چونکہ آپ مستحق عبادت ہیں پس آپ کے اس حق کی وجہ سے ہم آپ کی نافرمانیوں سے خود کو پاک کرتے ہیں۔

(4) اولادِ آدم میں جو دو برائیوں کا فرشتوں نے ذکر کیا تھا کہ ایک تو وہ فساد بمعنی شرک کریں گے اور دوسری یہ کہ وہ خون بہائیں گے جو انسان کے افعال میں بہت برا فعل ہے۔ تو فرشتوں نے اپنے اس قول میں گویا پہلی برائی کا مقابلہ تسبیح سے کیا کہ ہم آپ کی تسبیح کریں گے فساد بمعنی شرک نہیں کریں گے۔ اور دوسری برائی کا مقابلہ تقدیس سے کیا کہ ہم اپنے نفوس کو تیری نافرمانیوں سے پاک کریں گے خونریزی نہیں کریں گے۔ ایک قول یہ ہے کہ ''نُقَدِّسُ لَکَ'' کا لام زائد ہے۔

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (1) اِمَّا بِخَلْقِ عِلْمٍ ضَرُوْرِيٍّ بِهَا فِيْهِ اَوْاِلْقَاءٍ فِيْ رَوْعِهِ (2) وَلَا يَفْتَقِرُ اِلَى سَابِقَةِ اِصْطِلَاحٍ لِيَتَسَلْسَلَ. (3) وَالتَّعْلِيْمُ فِعْلٌ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ غَالِبًا وَلِذَالِكَ يُقَالُ: عَلَّمْتُهُ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ. (4) وَآدَمُ اِسْمٌ اَعْجَمِيٌّ كَآزَرَ وَشَالَخَ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْاُدْمَةِ بِالضَّمِّ وَهِيَ السُّمْرَةُ اَوْمِنَ الْاَدَمَةِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْاُسْوَةِ اَوْمِنْ اَدِيْمِ الْاَرْضِ، لِمَارُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهُ تَعَالَى ''قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ جَمِيْعِ الْاَرْضِ سَهْلِهَا وَحَزْنِهَا فَخَلَقَ مِنْهَا آدَمَ فَلِذَالِكَ يَاْتِيْ بَنُوْهُ اَخْيَافًا'' اَوْمِنَ الْاُدْمِ اَوْمِنَ الْاُدْمَةِ بِمَعْنَى الْاُلْفَةِ تَعَسُّفٌ (5) كَاشْتِقَاقِ اِدْرِيْسَ مِنَ الدَّرْسِ، وَيَعْقُوْبَ مِنَ الْعَقْبِ، وَاِبْلِيْسَ مِنَ الْاِبْلَاسِ.

ترجمہ: ۔[اور سکھائے اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو تمام چیزوں کے نام] یا تو ان چیزوں کے جاننے کا علم بدیہی کی تخلیق کی صورت میں آدم علیہ السلام میں، یا اس کے دل میں ڈالنے کی صورت میں۔ اور نہیں ہے احتیاج اسکی سابقہ اصطلاح کی طرف، تسلسل لازم آنے کی وجہ سے۔ اور تعلیم وہ فعل ہے جس پر مرتب ہوتا ہے علم غالباً، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے ''عَلَّمْتُهُ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ''۔ اور آدم عجمی نام ہے جیسے ''آزر'' اور ''شالخ''۔ اور اس کا اشتقاق ''اُدْمَة'' بضم الھمزہ سے ہے اور وہ بمعنی گندم گون ہونا، یا ''اَدَمَة'' بفتح الھمزہ سے ہے بمعنی نمونہ، یا ''اَدِيْمُ الْاَرْضِ'' سے ہے کیونکہ مروی ہے نبی علیہ السلام سے کہ اللہ تعالیٰ نے لے لی ایک مٹھی پوری زمین سے یعنی اس کی نرم اور سخت دونوں سے پس پیدا کیا اس سے آدم علیہ السلام، پس اسی وجہ سے آتی ہے اس کی اولاد مختلف رنگ کی، یا ''اُدْم'' یا ''اُدْمَة'' سے ہے بمعنی

الفت، یہ تکلف ہے جیسے ''اِدْرِیس'' کا اشتقاق ''دَرْس'' اور ''یعقوب'' کا اشتقاق ''عقب'' سے اور ''ابلیس'' کا ''ابلاس'' سے۔

تشریح۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کا آدم علیہ السلام کو اشیاء کے ناموں کی تعلیم دینے کی دو امکانی صورتیں بیان کی ہیں۔ پھر تعلیم کی ایک تیسری صورت کو رد کر دیا ہے۔ پھر تعلیم کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر لفظ ''آدم'' کی تحقیق کی ہے۔

(1) اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اشیاء کے ناموں کی تعلیم کس طرح دی؟ قاضی صاحب نے دو طریقے ذکر کئے ہیں (۱) ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بداہۃً و بالضرورہ اشیاء کے ناموں کا علم آدم علیہ السلام کے دل میں ڈال دیا، اس میں کسی سبب یا کسی فرشتے کا اس کے دل میں ڈالنے کی ضرورت نہ پڑی۔ (۲) دوسرا طریقہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے دل میں فرشتے کے واسطہ سے ڈال دیا۔ ''اَلْقَاءُ فِیْ رُوْعِهٖ'' سے یہ دوسرا طریقہ مراد ہے۔ باری تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اس طرح تعلیم دی کہ مختلف اجناس آپ کو دکھائے اور آپ کے دل میں ڈال دیا کہ اس شی کا نام فرس ہے اور اس کا نام بقر اور اس کا نام بعیر ہے الخ، پھر ان کے احوال بتائے کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے، بیل زمین جوتنے کے لئے ہے، اونٹ بوجھ اٹھانے کے لئے ہے وغیر ذالک۔

(2) ابو ہاشم کی رائے یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو اشیاء کے ناموں کی تعلیم اس طرح دی گئی کہ پہلے ایک اصطلاح اور لغت کو وضع کر دیا پھر اس اصطلاح میں ان کو اشیاء کے ناموں کی تعلیم دی کہ اس شی کو اصطلاح میں فرس کہتے ہیں اور اس کو بقر کہتے ہیں الخ۔ قاضی صاحبؒ نے ابو ہاشم کی اس رائے کو رد کر دیا ہے کیونکہ اس رائے کے مطابق تسلسل لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بقول ابو ہاشم کے جس اصطلاح میں آدم علیہ السلام کو سمجھایا جا رہا ہے خود اس اصطلاح کی بھی تو آدم علیہ السلام کو تعلیم دینے کی ضرورت ہے جس کے لئے ایک اور اصطلاح کو وضع کرنے کی ضرورت ہے جس کی بھی آدم علیہ السلام کو تعلیم دینے کی ضرورت ہے جس کے لئے ایک اور اصطلاح کو وضع کرنے کی ضرورت ہے، پس یہ ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ بن جائے گا جس کو تسلسل کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم اس فعل کو کہتے ہیں جس پر غالباً علم مرتب ہوتا ہے یعنی تعلیم دینے سے متعلم کو غالباً علم حاصل ہو جاتا ہے، مگر لازمی نہیں کہ متعلم کو ہر حال میں علم حاصل ہو، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ''عَلَّمْتُهٗ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ'' میں نے اس کو تعلیم دی مگر اس نے علم حاصل نہیں کیا۔

(4) لفظِ ''آدم'' کے بارے میں دو رائے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ عجمی نام ہے جیسے ''آزر'' اور ''شالخ'' عجمی نام ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ عربی لفظ ہے ''اُدْمَةٌ'' بضم الہمزہ وسکون الدال (بمعنی گندم گون ہونا) سے مشتق ہے۔ اور آدم کو آدم اسلئے کہتے ہیں کہ ان کا رنگ گندمی تھا۔ اور یا ''اَدَمَةٌ'' بفتح الہمزۃ وفتح الدال (بمعنی مقتدا) سے مشتق ہے کیونکہ آدم علیہ السلام انسانیت کا مقتدا ہے۔ اور یا ''اَدِيْمُ الْاَرْضِ'' (روئے زمین) سے مشتق ہے، پس جس چیز سے آدم علیہ السلام کو بنایا ہے اسی کے نام کے ساتھ ان کو موسوم کیا۔ روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمام زمین خواہ نرم ہو یا سخت، سے ایک مٹھی مٹی لے لی اور اس سے آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا اسی وجہ ان کی اولاد مختلف قسم کی آتی ہیں یعنی ان کے رنگ، شکلیں اور اخلاق مٹی

کے مطابق مختلف قسم کے ہیں۔اور یا ''اُدم'' یا ''اُدمة'' بضم الهمزة وسكون الدال فيهما (بمعنی اُلفت) سے مشتق ہے، چونکہ آدم علیہ السلام اور حضرت حواء میں الفت اور محبت تھی اور یا ان کی اولاد کے آپس میں الفت پائی جاتی ہے اس لئے آدم علیہ السلام کو آدم کہتے ہیں۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اشتقاق کے بارے میں جتنے اقوال ہیں ان سب میں تعسف یعنی تکلف ہے کیونکہ ''آدم'' عجمی لفظ ہے اور اس کے جتنے مشتق منہ مانے گئے ہیں وہ سب عربی ہیں اور عجمی کو عربی سے مشتق ماننا خلاف ظاہر ہے۔

(5) پس ''آدم'' کو مشتق ماننا ایسا ہے جیسا کہ ''اِدْرِیس'' کو ''دَرْس'' سے مشتق ماننا کیونکہ وہ کثرت سے علوم کا درس دیتے تھے۔اور ''یعقوب'' کو ''عقب'' سے مشتق ماننا کیونکہ یعقوب علیہ السلام اسحاق علیہ السلام کے بعد آئے ہیں۔اور یا ''اِبْلِیس'' کو ''اِبْلاس'' سے مشتق ماننا کیونکہ ابلیس اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا اُمید ہے۔تو جیسا کہ ان تینوں کو مشتق ماننے میں تکلف ہے اسی طرح آدم کو مشتق ماننے میں بھی تکلف ہے۔''اشتقاقه'' مبتداء ہے اور ''تعسف'' اس کے لئے خبر ہے۔

(1) وَالِاسْمُ بِاعْتِبَارِ الْاِشْتِقَاقِ مَايَكُوْنُ عَلامَةً لِلشَّيْءِ دَلِيْلًا يَرْفَعُهُ اِلَى الذِّهْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ، (2) وَاسْتِعْمَالُهُ عُرْفًا فِي اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ لِمَعْنًى سَوَاءٌ كَانَ مُرَكَّبًا اَوْ مُفْرَدًا مُخْبَرًا عَنْهُ اَوْ خَبَرًا اَوْ رَابِطَةً بَيْنَهُمَا، وَاصْطِلاحًا فِي الْمُفْرَدِ الدَّالِّ عَلَى مَعْنًى فِي نَفْسِهِ غَيْرِ مُقْتَرِنٍ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلاثَةِ. (3) وَالْمُرَادُ فِي الْآيَةِ اِمَّا الْاَوَّلُ اَوِ الثَّانِيْ، وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ الْاَوَّلَ لِاَنَّ الْعِلْمَ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الدَّلالَةِ مُتَوَقِّفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَعَانِيْ. (4) وَالْمَعْنٰى اَنَّهُ تَعَالٰى خَلَقَهُ مِنْ اَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقُوًى مُتَبَايِنَةٍ مُسْتَعِدًّا لِاِدْرَاكِ اَنْوَاعِ الْمُدْرَكَاتِ مِنَ الْمَعْقُوْلاتِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْمُتَخَيَّلاتِ وَالْمَوْهُوْمَاتِ (5) وَاَلْهَمَهُ مَعْرِفَةَ ذَوَاتِ الْاَشْيَاءِ وَخَوَاصِّهَا وَاَسْمَائِهَا (6) وَاُصُوْلِ الْعُلُوْمِ وَقَوَانِيْنِ الصَّنَاعَاتِ وَكَيْفِيَّةِ آلاتِهَا.

ترجمہ:۔اور اسم اشتقاق کے اعتبار سے وہ جو شئی کی علامت ہو اور دلیل ہو جو اس کو بلند کرے ذہن کی طرف، یعنی الفاظ، صفات اور افعال۔اور اس کا استعمال عرف میں اس لفظ میں ہوتا ہے جو موضوع ہو معنی کے لئے خواہ وہ مرکب ہو یا مفرد ہو، مخبر عنہ ہو یا خبر ہو یا دونوں کے درمیان رابطہ ہو۔اور اصطلاح میں اس مفرد میں جو دال ہو ایسے معنی مستقل پر جو مقترن نہ ہو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ۔اور مراد آیت مبارکہ میں یا تو اول ہے یا ثانی ہے اور وہ مستلزم ہے اول کو کیونکہ الفاظ کا علم دلالت کے لحاظ سے موتوف ہے معانی کے علم پر۔اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا اس کو مختلف اجزاء اور متباین قوتوں سے جو قابل ہیں مختلف انواع کے مدرکات کے ادراک کے یعنی معقولات، محسوسات، متخیلات اور موہومات۔اور ڈال دی اس کے دل میں اشیاء کی ذوات کی معرفت، اور ان کے خواص اور ان کے اسماء کی معرفت، اور علوم کے اصول اور صنعتوں کے قوانین اور ان کے آلات کی کیفیت کی معرفت۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''اسم'' کا لغوی، عرفی اور اصطلاحی معنی بیان کیا ہے۔پھر یہ بتایا ہے کہ آیتِ مبارکہ میں پہلا یا دوسرا معنی مراد ہے تیسرا معنی مراد نہیں۔پھر ایک سوال اور جواب کی شکل میں آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت کی وجہ

بیان کی ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

(1) لفظ ''اسم'' کے بارے میں دو رائے ہیں، ایک رائے کوفیوں کی ہے کہ لفظِ اسم مشتق ہے ''وسم'' بمعنی علامت سے، پھر عام ہے کہ وہ علامت کوئی موضوع لفظ ہو جیسے لفظ زید، یا کوئی صفت ہو جیسے احمر، اسود وغیرہ، اور یا کوئی فعل ہو جیسے کتابت، خیاطت وغیرہ، یہ سب لغوی اعتبار سے اسماء ہیں اور نام بھی مسمّٰی کی علامت ہے اس لئے نام کو اسم کہتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ نے اس مسلک کی طرف ''مَایَکُوْنُ عَلَامَةً لِلشَّیءِ'' سے اشارہ کیا ہے۔ دوسری رائے بصریوں کی ہے کہ ''اسم'' مشتق ہے ''سمو'' بمعنی بلندی سے یعنی جو شی کی دلیل ہو شی کو سامع کے ذہن کی طرف بلند کر دے خواہ وہ لفظ ہو جیسے لفظِ زید، یا کوئی صفت ہو جیسے احمر واسود وغیرہ، اور یا کوئی فعل ہو جیسے کتابت اور خیاطت وغیرہ، کیونکہ ان میں سے ہر ایک ذات اور ماہیتِ شی پر دلیل ہے۔ اس مسلک کی طرف ''وَدَلِیْلًا یُرْفَعُهٗ اِلَی الذِّهْنِ'' سے اشارہ کیا ہے۔ یاد رہے کہ فعل کا لغوی معنی مراد ہے اصطلاحی معنی مراد نہیں۔

(2) عرفِ عام میں اسم وہ لفظ ہے جو معنی کے لئے موضوع ہو خواہ مرکب ہو یا مفرد۔ مخبر عنہ (اسم) ہو یا خبر (فعل) ہو اور یا اسم اور فعل کے درمیان رابطہ (حرف) ہو۔ اسم کے اس معنی میں بڑی تعمیم ہے ہر قسم کے الفاظ موضوعہ کو شامل ہے خواہ کلام ہو یا کلمہ۔ اور کلمہ کے اقسام میں سے اسم ہو، فعل ہو یا حرف۔ کیونکہ یہ تمام معنی کے لئے موضوع الفاظ ہیں۔ اور اصطلاح اہل عربیت (نحاۃ) میں اسم اس مفرد لفظ کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دال ہو اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں اسم کا پہلا معنی یا دوسرا معنی مراد ہے تیسرا معنی مراد نہیں کیونکہ تیسرا معنی تو نحاۃ کی اصطلاح ہے جو بعد میں وضع کی گئی ہے۔ پس پہلے معنی کے مطابق آیت مبارکہ کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اشیاء کی علامات بتائی خواہ وہ اسماء ہوں یا صفات ہوں اور یا افعال ہوں۔ اور دوسرا معنی مراد ہونے کی صورت میں معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو معانی کے لئے موضوع الفاظ بتائے خواہ وہ کلام ہو یا کلمہ۔ اور معنی ثانی اول کو مستلزم ہے کیونکہ ثانی میں الفاظ کو جانا جاتا ہے دلالت اور وضع کے اعتبار سے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ موقوف ہے علم بالمعانی پر یعنی پہلے ان معانی کو جاننا ضروری ہے جن کے لئے لفظ وضع کیا جا رہا ہے لہذا جہاں لفظ موضوع للمعنی کا علم ہو وہاں اس معنی کا علم ضرور ہوگا جس کی علامت لفظ ہے۔

(4) سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تعلیم دینے سے تو آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس طرح تو علم آدم علیہ السلام کی ذاتی صفت ثابت نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی صفت ہے اللہ تعالیٰ اگر فرشتوں کو تعلیم دیتے تو فرشتوں کو بھی علم حاصل ہو جاتا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ آدم علیہ السلام کو تعلیم دینے سے یہ مراد نہیں کہ ان کو بٹھا کر چیزوں کے نام سکھائے گئے، بلکہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوتوں سے مرکب بنایا ہے جس کی وجہ سے ان میں مختلف النوع مدرکات کے ادراک کی صلاحیت پیدا ہو گئی مثلاً عقل کے ذریعہ سے معقولی چیزوں کا ادراک کرتا ہے، حواس ظاہری کے ذریعہ محسوسات کا ادراک کرتا ہے، قوت خیالی اور وہم کے ذریعہ سے متخیلہ اور موہومہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ جبکہ انسان کے بالمقابل فرشتے بسیط ہیں اسلئے ان

میں مختلف النوع مدرکات کے ادراک کی صلاحیت نہیں۔

(5) پھر اللہ تعالیٰ نے صرف انسان کی استعداد پر بس نہیں کیا بلکہ جو چیز اس کی بالقوہ تھی اس کو بالفعل بنا دیا اس طرح کہ اسے اشیاء کی ذوات اور حقائق کا الہام کیا جس کے ذریعہ وہ ایک شئی کا دوسری شئی سے امتیاز کر سکتا ہے۔ اسی طرح اشیاء کی خاص صفات، منافع اور مضرتوں کا اسے الہام کیا اور اشیاء کے مقابلے میں جو نام موضوع ہیں ان کا الہام کیا۔

(6) سوال یہ ہے کہ تمام جزئیات اور ان کے ناموں کا تو آدم علیہ السلام کے لئے جاننا ممکن نہیں پھر "وعلم آدم الأسماء کلها" کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ تمام جزئیات کا جاننا مراد نہیں جو ناممکن ہے بلکہ مختلف علوم کے قواعد کلیہ اور صنعتوں اور حرفتوں کے قوانین اور ان کے آلات کی کیفیت کا جاننا مراد ہے جن سے پھر جزئیات کا استنباط کیا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ قواعد کلیہ اور قوانین کا جاننا ممکن ہے۔

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ﴾ (1) اَلضَّمِيْرُ فِيْهِ لِلْمُسَمَّيَاتِ الْمَدْلُوْلِ عَلَيْهَا ضِمْنًا اِذِ التَّقْدِيْرُ اَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ فَحُذِفَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ لِدَلالَةِ الْمُضَافِ عَلَيْهِ وَعُوِّضَ عَنْهُ اللَّامُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً" (2) لِاَنَّ الْعَرْضَ لِلسُّؤَالِ عَنْ اَسْمَاءِ الْمَعْرُوْضَاتِ لايَكُوْنُ الْمَعْرُوْضُ نَفْسَ الْاَسْمَاءِ سِيَّمَا اِنْ اُرِيْدَ بِهِ الْاَلْفَاظُ، (3) وَالْمُرَادُ بِهٖ ذَوَاتُ الْاَشْيَاءِ اَوْ مَدْلُوْلاتُ الْاَلْفَاظِ (4) وَتَذْكِيْرُهٗ لِتَغْلِيْبِ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُقَلاءِ. (5) وَقُرِئَ عَرَضَهُنَّ وَعَرَضَهَا عَلٰى مَعْنٰى عَرَضَ مُسَمَّيَاتِهِنَّ اَوْ مُسَمَّيَاتِهَا.

ترجمہ:۔ [پھر پیش کیا ان کو فرشتوں پر] اس میں ضمیر مسمّیات کی طرف راجع ہے جن پر دلالت ہو چکی ضمناً، کیونکہ تقدیری عبارت ہے "اَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَات" پھر حذف کر دیا مضاف الیہ بوجہ مضاف کے اس پر دلالت کرنے کے اور عوض میں لایا گیا اس کے الف لام جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً" کیونکہ عرض معروضات کے ناموں کا سوال کرنے کے لئے تھا، پس نہیں ہوگی معروض شئی نفس اسماء خاص کر جب مراد ہوں اس سے الفاظ۔ اور مسمیات سے مراد اشیاء کی ذوات یا الفاظ کے مدلولات ہیں۔ اور مذکر لانا اس کو ان عقلاء کو غلبہ دینے کی وجہ سے ہے جن پر یہ لفظ مشتمل ہے۔ اور پڑھا گیا "عَرَضَهُنَّ" اور "عَرَضَهَا" بمعنی "عَرَضَ مُسَمَّيَاتِهِنَّ" یا "عَرَضَ مُسَمَّيَاتِهَا" ہے

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ اپنی اس عبارت میں "عَرَضَهُمْ" کی "هُمْ" ضمیر کا مرجع بتایا ہے کہ "المسمّیات" ہے۔ "الاَسْمَاء" مرجع نہیں ورنہ تو معنی غلط ہوگا۔ پھر مسمیات سے یہاں کیا مراد ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دو احتمال ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر دو قراءتوں کو ذکر کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ "عَرَضَهُمْ" کی "هُمْ" ضمیر اگر "الاَسْمَاء" کی طرف راجع ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ ضمیر ذوی العقول کے لئے ہے "الاَسْمَاء" کی طرف اس کو راجع کرنا درست نہیں لہذا "عَرَضَهُم" کی بجائے "عَرَضَهُنَّ" یا "عَرَضَهَا" صحیح

ہے یعنی مؤنث کی ضمیر ہونی چاہئے؟

جواب یہ ہے کہ ضمیر ''الاسماء'' کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ مسمّیات کی طرف راجع ہے تقدیری عبارت ہے ''وَعَلَّمَ آدَمَ اَسْمَاءَ الْمُسَمَّيَاتِ ثُمَّ عَرَضَهُمْ الخ'' یعنی اللہ تعالیٰ نے اسماء کے مسمّیات کو فرشتوں پر پیش کیا اور کہا کہ ان کے نام بتاؤ۔ مسمّیات ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں ہیں، مگر ذوی العقول کو غلبہ دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی طرف ''ھم'' ضمیر کو راجع کرنا درست ہے۔ ''اَلْمُسَمَّيَات'' اگرچہ ماقبل میں ذکر نہیں مگر مضاف (لفظ الاسماء) مضاف الیہ (یعنی المسمّیات) پر دال ہے کیونکہ لفظ اسم مسمّٰی کے مقابلے میں وضع ہے اسلئے بہر صورت مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے۔ پھر مضاف الیہ یعنی ''المسمّیات'' کو حذف کیا اور اس کے عوض میں مضاف پر الف لام داخل کیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ''وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً'' [مریم ۴] (اور سر بڑھاپے کی سفیدی سے بھڑک اُٹھا ہے) میں مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف پر الف لام کو داخل کیا ہے اصل میں ''وَاشْتَعَلَ رَأْسِي شَيْباً'' ہے پھر مضاف الیہ (یاءِ ضمیر متکلم) کو حذف کر دیا اور اس کے عوض میں مضاف (رأس) پر الف لام کو داخل کر دیا۔

(2) باقی اس دعوی (کہ ضمیر مسمّیات کی طرف راجع ہے) کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں پر مسمّیات کو پیش کیا اور ان سے مطالبہ کیا کہ ان معروض اشیاء کے نام بتاؤ، نفس اسماء کو ان پر پیش نہیں کیا ہے ورنہ تو پھر تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ''وَعَرَضَ الْاَسْمَاءَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ'' کہ اللہ تعالیٰ نے ناموں کو فرشتوں پر پیش کیا اور کہا کہ ان ناموں کے نام بتاؤ۔ ظاہر ہے کہ ناموں کے نام پوچھنے کا کوئی معنی نہیں۔ خاص کر جبکہ ''عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ'' میں ''اَلْاَسْمَاء'' کا عرفی معنی (لفظ موضوع للمعنی) مراد ہو کیونکہ اس صورت میں مذکورہ معنی (کہ ناموں کے نام بتاؤ) ہوگا۔ البتہ اگر اسماء کا اشتقاقی معنی (علامت اور دلیل شی بمعنی صفات اور افعال) مراد ہو تو پھر معنی صحیح ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اسماء (صفات اور افعال) کو فرشتوں پر پیش کیا اور کہا کہ ان کے نام بتاؤ۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اسماء المسمّیات میں اگر اسماء سے مراد اشتقاقی معنی (علامت اور دلیل شی) ہو تو مسمّیات سے مراد ذواتِ اشیاء ہیں کیونکہ جب اسم سے مراد وہ علامت ہو جو شی کو سامع کے ذہن تک پہنچائے تو شی سے ذاتِ شی (جس پر علامت دلالت کرتی ہے) مراد ہوگی۔ اور اگر اسم سے عرفی معنی (لفظ موضوع للمعنی) مراد ہو تو مسمّیات سے الفاظ کے مدلولات اور موضوع لہ مراد ہوں گے۔

(4) سوال یہ ہے کہ جب ''عَرَضَهُمْ'' کی ضمیر مسمّیات کی طرف راجع ہے تو بھی ضمیر مؤنث (''عَرَضَهُنَّ'' یا ''عَرَضَهَا'') ہونی چاہئے کیونکہ مسمّیات سے مراد کائنات ہیں جن میں سے زیادہ تر غیر ذوی العقول ہیں جن کی طرف جمع مذکر کی ضمیر کو راجع کرنا درست نہیں۔ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ کائنات میں انسان، جن اور فرشتے بھی ہیں ان کی شرافت کی وجہ سے ان کو دیگر کائنات پر غلبہ دیدیا گیا اور سب کی طرف مذکر کی ضمیر کو راجع کر دیا۔

(5) قاضی صاحبؒ نے دو اور قراءتوں کو ذکر کیا ہے۔ ایک میں "عَرَضَهُنَّ" جمع مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور دوسری میں "عَرَضَهَا" واحد مؤنث کے ساتھ ہے۔ ان دو قراءتوں میں ضمیر اسماء کی طرف راجع ہے اور اس صورت میں مضاف مقدر ہوگا کیونکہ نفس اسماء کو فرشتوں پر پیش کرنے کا کوئی معنی نہیں کما مرّ۔ لہذا پہلی قراءۃ کے مطابق تقدیری عبارت ہوگی "ثُمَّ عَرَضَ مُسَمَّیَاتِهِنَّ" اور دوسری قراءۃ کے مطابق تقدیری عبارت "ثُمَّ عَرَضَ مُسَمَّیَاتِهَا" ہوگی۔

﴿فَقَالَ اَنۡبِئُوۡنِیۡ بِاَسۡمَاءِ هٰۤؤُلَاءِ﴾ (1) تَبْكِيتٌ لَهُمْ وَتَنْبِيهٌ عَلَى عِجْزِهِمْ عَنْ أَمْرِ الْخِلَافَةِ فَإِنَّ التَّصَرُّفَ وَالتَّدْبِيرَ وَإِقَامَةَ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوفِ عَلَى مَرَاتِبِ الْاِسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْرِ الْحُقُوقِ مُحَالٌ. وَلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِيَكُونَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ بِالْمُحَالِ. (2) وَالْإِنْبَاءُ إِخْبَارٌ فِيهِ إِعْلَامٌ وَلِذَلِكَ يَجْرِي مَجْرَى كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

ترجمہ:۔ [پھر کہا: تم مجھے بتاؤ ان چیزوں کے نام] یہ خاموش کرنا ہے ان کو، اور تنبیہ ہے ان کے عاجز ہونے پر خلافت کے امر سے کیونکہ تصرف، تدبیر، عدل قائم کرنا، معرفت کے ثبوت سے پہلے، اور مطلع ہونا استعدادوں کے مراتب پر اور حقوق کی مقدار پر، محال ہے۔ اور یہ تکلیف نہیں ہے کہ ہو تکلیف بالمحال کے باب سے۔ اور "اِنْبَاء" ایسی خبر دینا ہے جس میں بتلانا ہو، اور اسی وجہ سے قائم مقام ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر لفظ "اِنْبَاء" کا معنی بیان کیا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تو پہلے سے معلوم تھا کہ فرشتے اشیاء کے نام نہیں بتا سکتے ہیں "لا عِلْمَ لَنَا" کہیں گے پھر ان کو "اَنْبِئُوْنِی" کا حکم دینا تکلیف مالا یطاق ہے اور تکلیف مالا یطاق اشاعرہ کے نزدیک عقلاً اگرچہ جائز ہے مگر واقع نہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ "اَنْبِئُوْنِی" سے مقصود خبر دینے کا وجود نہیں کہ اشیاء کے نام بتانے کی جو خبر ہے اس کو وجود دو۔ بلکہ مقصود ان کو خاموش کرنا اور ان کے عجز کو ظاہر کرنا ہے کہ تم خلافت کو قائم کرنے سے عاجز ہو کیونکہ خلافت قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں تصرف کرنا اور مفید چیزوں کے حصول اور مضر چیزوں کو دفع کرنے کی تدبیر کرنا اور مخلوق میں عدل اور انصاف کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک کسی کو کائنات کی معرفت حاصل نہ ہو اور ان کی استعدادوں کے مراتب معلوم نہ ہوں اور ہر ایک کے حق کی مقدار معلوم نہ ہو اس کے لئے کائنات میں تصرف کرنا اور تدبیر کرنا اور ان میں عدل قائم کرنا محال ہے اس لئے فرشتے خلافت کے معاملہ سے عاجز ہیں، باری تعالیٰ کا مقصود یہاں ان کے اس عجز کو ظاہر کرنا ہے ان کو ایسے امر (اشیاء کے نام بتانے) کا مکلف بنانا مقصود نہیں جس کی فرشتوں میں طاقت نہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ لفظ "اِنْبَاء" کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ "اِنْبَاء" ایسے اخبار (جملہ خبریہ کا تلفظ کرنا) کو کہتے ہیں جس میں اعلام (مخاطب کو نفس حکم کے وقوع کا فائدہ پہنچانا) پایا جاتا ہو جیسے "زَیْدٌ قَائِمٌ" ایسے شخص سے کہنا جو زید کے قیام کو نہ جانتا ہو۔ چونکہ "اِنْبَاء" میں اِخبار اور اِعلام دونوں کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے یہ کبھی لفظ اِخبار کے قائم مقام ہو کر مفعول ثانی کی طرف

بواسطۂ باء متعدی ہوتا ہے جیسے ''اَنْبَأتُہُ بِکَذَا''۔ اور کبھی لفظِ اعلام کے قائم مقام ہو کر مفعولِ ثانی کی طرف واسطۂ باء کے بغیر متعدی ہوتا ہے جیسے ''اَنْبَأتُہُ کَذَا''۔

﴿اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ﴾ (1) فِیْ زَعْمِکُمْ اَنَّکُمْ اَحِقَّاءُ بِالْخِلَافَۃِ لِعِصْمَتِکُمْ اَوْ اَنَّ خَلْقَہُمْ وَاسْتِخْلَافَہُمْ وَھٰذِہٖ صِفَتُہُمْ لَا یَلِیْقُ بِالْحَکِیْمِ، (2) وَھُوَ وَاِنْ لَّمْ یُصَرِّحُوْا بِہٖ لٰکِنَّہٗ لَازِمُ مَقَالِہِمْ (3) وَالتَّصْدِیْقُ کَمَا یَتَطَرَّقُ اِلَی الْکَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوْقِہٖ فَقَدْ یَتَطَرَّقُ اِلَیْہِ بِغَرَضِ مَا یَلْزَمُ مَدْلُوْلُہٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَبِھٰذَا الْاِعْتِبَارِ یَعْتَرِی الْاِنْشَاءَاتِ.

ترجمہ:۔ [اگر ہو تم سچے] اپنے اس گمان میں کہ تم حقدار ہو خلافت کے تمہاری عصمت کی وجہ سے اور یہ کہ ان کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی یہ صفات ہوں لائق نہیں حکیم کے لئے۔ اور یہ اگرچہ تصریح نہیں کی ہے انہوں نے اس کی لیکن لازم ہے ان کے قول کو۔ اور تصدیق جس طرح کہ راہ پاتی ہے کلام کی طرف اس کے منطوق کے اعتبار سے اسی طرح کبھی راہ پاتی ہے اس کی طرف اس خبر کی غرض کے اعتبار سے جو لازم ہے اس کے مدلول کو اور اسی اعتبار سے عارض ہوتی ہے تصدیق انشاءات کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے محلِ صدق کو بیان کیا ہے کہ اگر تم اپنے اس گمان میں سچے ہو کہ تم خلافت کے مستحق اور آدمؑ و اولادِ آدم مستحق نہیں تو معروض اَشیاء کے نام بتاؤ۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر تصدیق کے کلام انشائی میں جاری ہونے کی توجیہ بیان کی ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے مافیہ الصدق کو بیان کیا ہے۔ کہ اگر تم اپنے اس گمان میں سچے ہو کہ تم اپنی عصمت (گناہوں سے معصوم ہونے) کی وجہ سے زمین کی خلافت کے مستحق ہو۔ اور یا اس بات میں سچے ہو کہ اللہ تعالیٰ کا آدم و اولادِ آدم کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی صفت یہ ہے کہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے اور خون بہاتے ہیں ایک حکیم ذات کے لائق نہیں (تو چونکہ یہ تمہاری طرف سے مخفی اُمور کو جاننے کا دعویٰ ہے تو تم ان معروض اَشیاء کے نام بھی جانتے ہوں گے) تو ان معروض اَشیاء کے نام بتاؤ۔

(2) سوال یہ ہے کہ مذکورہ دو گمانوں میں سے کسی ایک کی بھی فرشتوں نے تصریح نہیں کی ہے پھر کیسے ان سے کہا جا رہا ہے کہ اگر تم اپنے ان دو گمانوں میں سے کسی ایک میں سچے ہو تو معروض اَشیاء کے نام بتاؤ؟

جواب یہ ہے کہ فرشتوں نے دو باتیں ایسی کہی تھیں جن کو یہ دو گمان لازم ہیں ایک انہوں نے کہا تھا ''نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ'' یہ بات مستلزم ہے ان کے اس گمان کو کہ ہم اپنی عصمت کی وجہ سے خلافت کے مستحق ہیں۔ اور دوسری بات انہوں نے یہ کہی تھی ''اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ'' ان کی یہ بات مستلزم ہے ان کے اس گمان کو کہ آدم و اولادِ آدم فساد پھیلانے اور خون بہانے کی وجہ سے خلافت کے لائق نہیں۔ لہٰذا گویا انہوں نے ان دو گمانوں کی تصریح کی ہے اس لئے ان سے کہا جا رہا ہے کہ ''اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ فِیْ زَعْمِکُمْ ھٰذَا فَاَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ ھٰؤُلَاءِ''۔

(3) سوال یہ ہے کہ صدق اور کذب اَخبار میں جاری ہوتے ہیں انشاءات میں جاری نہیں ہوتے اور فرشتوں نے کہا تھا ''اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا الخ'' اور یہ انشائی کلام ہے خبر نہیں پھر کیسے ان سے ''اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ'' کہا جا رہا ہے؟

جواب یہ ہے کہ صدق اور کذب جیسا کہ کلام کے لفظ کے اعتبار سے کلام کی طرف راہ پاتے ہیں یعنی جب کلام لفظی طور پر خبر ہو تو اس میں صدق اور کذب جاری ہو سکتے ہیں اسی طرح اس غرض کی وجہ سے انشائی کلام کی طرف بھی راہ پاتے ہیں جو غرض کلام کے مدلول اور مفہوم کو لازم ہوا اور وہ غرض خبر کے قبیل سے ہو۔ یہاں اسی غرض کی وجہ سے انشائی کلام کے متکلم کو صادق کہا جا رہا ہے یعنی فرشتوں کا قول ''اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا الخ '' کی غرض یہ ہے کہ ''نَحْنُ اَحِقَّاءُ بِالْخِلَافَةِ '' (ہم خلافت کے مستحق ہیں) اور یہ غرض خبر ہے۔ پس اس غرض کی وجہ سے انشائی کلام (اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ الخ) کے متکلم کو صادق کہا جا رہا ہے۔

﴿قَالُوْا سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (1) اِعْتِرَافٌ بِالْعَجْزِ وَالْقُصُوْرِ وَاِشْعَارٌ بِاَنَّ سُؤَالَهُمْ کَانَ اِسْتِفْسَارًا وَلَمْ یَکُنْ اِعْتِرَاضًا وَاَنَّهٗ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَا خَفِیَ عَلَیْهِمْ مِنْ فَضْلِ الْاِنْسَانِ وَالْحِکْمَةِ فِیْ خَلْقِهٖ، وَاِظْهَارٌ لِشُکْرِ نِعْمَتِهٖ بِمَا عَرَّفَهُمْ وَکَشَفَ لَهُمْ مَا اعْتَقَلَ عَلَیْهِ وَمُرَاعَاةٌ لِلْاَدَبِ بِتَفْوِیْضِ الْعِلْمِ کُلِّهٖ اِلَیْهِ. (2) وَسُبْحَانَ مَصْدَرٌ کَغُفْرَانَ وَلَا یَکَادُ یُسْتَعْمَلُ اِلَّا مُضَافًا مَنْصُوْبًا بِاِضْمَارِ فِعْلِهٖ کَمَعَاذَ اللّٰهِ، وَقَدْ اُجْرِیَ عَلَمًا عَلَی التَّسْبِیْحِ بِمَعْنَی التَّنْزِیْهِ عَلَی الشُّذُوْذِ فِیْ قَوْلِهٖ: سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الْفَاخِرِ. (3) وَتَصْدِیْرُ الْکَلَامِ بِهٖ اِعْتِذَارٌ عَنِ الْاِسْتِفْسَارِ وَالْجَهْلِ بِحَقِیْقَةِ الْحَالِ (4) وَلِذَالِکَ جُعِلَ مِفْتَاحُ التَّوْبَةِ فَقَالَ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ: ''سُبْحَانَکَ تُبْتُ اِلَیْکَ'' وَقَالَ یُوْنُسُ عَلَیْهِ السَّلَامُ ''سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ''.

ترجمہ:۔[انہوں نے کہا پاک ہے تو نہیں ہے علم ہمیں مگر جو آپ نے سکھایا ہمیں] یہ اعتراف ہے اپنے عجز اور قصور کا اور بتانا ہے یہ کہ ان کا سوال استفسار کے لئے تھا اور نہیں تھا اعتراض کرنا۔ اور یہ کہ ظاہر ہو گئی ان کے لئے وہ چیز جو مخفی تھی ان پر یعنی انسان کی فضیلت اور اس کی تخلیق میں حکمت۔ اور اظہار ہے اس کی نعمت کے شکر کا اس چیز کے ساتھ جس کی ان کو پہچان کرائی اور کھول دی ان کے لئے وہ جو مشکل تھی ان کے لئے۔ اور رعایت ہے ادب کی سارے علم کی تفویض کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو۔ اور ''سبحان'' مصدر ہے ''غفران'' کی طرح، قریب نہیں کہ مستعمل ہو مگر مضاف، منصوب ہو کر اس کے فعل کی تقدیر کے ساتھ جیسے ''مَعَاذَ اللّٰهِ''۔ اور تحقیق استعمال کیا گیا نام کے طور پر تسبیح بمعنی تنزیہ کے لئے شاذ طریقہ پر شاعر کے قول ''سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الْفَاخِرِ '' میں اور شروع کرنا کلام کو اس سے معذرت پیش کرنا ہے استفسار پر حقیقت حال سے جاہل رہنے پر، اور اسی وجہ قرار دیا گیا توبہ کی چابی، پس کہا موسیٰ علیہ السلام نے ''سُبْحَانَکَ تُبْتُ اِلَیْکَ '' اور کہا یونس علیہ السلام نے ''سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ ''۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں فرشتوں کے قول ''سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا '' کے چار فائدے ذکر کئے ہیں۔ پھر لفظ ''سُبْحَانَ'' کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ مصدر ہے ہمیشہ مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور فعل مقدر کے لئے مفعول مطلق ہوتا ہے، اور شاذ و نادر تسبیح کے علَم کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ پھر فرشتوں کے مذکورہ بالا قول کو لفظ ''سُبْحَانَ'' سے شروع کرنے کی وجہ بیان کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ لفظ توبہ کے شروع میں ذکر کیا جاتا ہے جس کی تائید میں دو آیتیں پیش کی ہیں۔

(1) سوال یہ ہے کہ فرشتے تو جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ ہم (فرشتے) اشیاء کے ناموں کو نہیں جانتے ہیں پھر ان کے قول ''سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا'' سے اپنی جہالت کی خبر دینے کا کیا مطلب ہے؟ قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ فرشتوں کا مقصد اللہ تعالیٰ کو خبر دینا نہیں ہے بلکہ ان کے اور اغراض ہیں جن میں سے قاضی صاحب نے چار بیان کئے ہیں (۱) اشیاء کے نام بتانے سے اپنے عجز اور قصور کا اعتراف کرنا مقصود ہے کہ ہم سے جن ناموں کے بارے میں سوال کیا گیا ہے ہم ان ناموں کے بتانے سے عاجز ہیں کیونکہ ہمیں ان کا علم نہیں دیا گیا ہے پھر ان کو کیسے جانیں گے۔ (۲) یہ بتلانا مقصود تھا کہ یہ جو آدم علیہ السلام کو امر خلافت میں ترجیح دینے کی حکمت ہم پر مخفی تھی ہمارا یہ سوال اس حکمت کو جاننے کا استفسار اور استخبار تھا کہ ہمیں اس کی حکمت بتائی جائے۔ اعتراض کرنا مقصود نہیں تھا کیونکہ جو اپنی جہالت کا معترف ہو اس کے حال کے مناسب اعتراض کرنا نہیں ہے۔ اور یہ کہ ہم پر جو انسان کی فضیلت اور تخلیق کی حکمت مخفی تھی وہ اب ظاہر ہو گئی کیونکہ جب انہوں نے اشیاء کے نام بتانے سے عجز کا اعتراف کیا اور یہ بھی جانتے تھے کہ آدم علیہ السلام اشیاء کے نام بتانے پر قادر ہیں تو اس سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ فرشتوں پر آدم علیہ السلام کی فضیلت ظاہر ہو گئی ہے۔

(۳) کہ یہ جملہ انہوں نے اس نعمت کے اظہار شکر کے لئے کہا ہے جو نعمت اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کا تعارف کرانے کی صورت میں ان پر کی ہے اور آدم علیہ السلام کی حالت اور اس کا مستحق خلافت ہونے کی وجہ جو ان پر مخفی اور مشتبہ تھی اللہ تعالیٰ نے اس کو ان پر ظاہر فرما دیا۔ (۴) یہ جملہ انہوں نے ادب کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ علم کو اپنے آپ سے سلب کیا اور کلی طور پر اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کیا، تو یہ اپنی جہالت کا اعتراف ہے اور اپنی جہالت کا اعتراف کرنا کمال تواضع ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''سُبْحَانَ'' مصدر ہے ''سَبَحَ'' کا جیسا کہ ''غُفْرَان'' مصدر ہے ''غَفَرَ'' کا۔ اور ہمیشہ مضاف ہوتا ہے اور فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے جیسے ''سُبْحَانَکَ اَیْ نُسَبِّحُکَ تَسْبِیْحاً'' (ہم آپ کی پاکی بیان کرتے ہیں پاکی بیان کرنا)، جیسے ''مَعَاذَ اللّٰه'' میں ''مَعَاذَ'' مصدر ہے اور فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے ''اَیْ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مَعَاذاً'' (میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں پناہ چاہنا)۔ اور شاذ و نادر کبھی تسبیح بمعنی تنزیہ کے عَلَم کے طور پر استعمال ہوتا ہے اس صورت میں مضاف نہ ہوگا کیونکہ اَعلام مضاف نہیں ہوتے جیسا کہ اعشی کے شعر میں ''سُبْحَان'' تسبیح کے نام کے طور پر مستعمل ہے۔ شعر: ''قَدْ قُلْتُ لَمَّا جَاءَ فِیْ فَخْرِهِ:: سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الْفَاخِرِ'' (جب میرے پاس علقمہ کے فخر کرنے کی بات پہنچی تو میں نے کہا: تعجب ہے علقمہ فخر کرنے والے پر) یعنی تعجب ہے کہ علقمہ کے پاس جتنی نعمتیں ہیں وہ سب غیر (اللہ تعالیٰ) کی دی ہوئی ہیں پھر وہ فخر کس بات پر کرتا ہے۔ یہاں ''سُبْحَان'' عَلَم جنس ہے جس میں اور تعجب میں منافات نہیں اس لئے شعر میں اس کا معنی تعجب سے کیا۔ اور یہاں اس کے عَلَم ہونے کی علامت یہ ہے کہ ''سُبْحَان'' غیر منصرف مستعمل ہے اور الف نون زائدتان جب غیر صفت میں مستعمل ہوں تو ان کے عدم انصراف کے لئے علمیت شرط ہے اس لئے یہاں ''سُبْحَان'' عَلَم ہے۔ علامہ ابن حاجبؒ نے لکھا ہے کہ ''سُبْحَان'' بطورِ عَلَم شاذ و نادر استعمال ہوتا ہے

کیونکہ یہ لفظ اکثر مضاف ہوکر استعمال ہوتا ہے اور علم مضاف نہیں ہوتا۔

ف:۔مروی ہے کہ اَعشیٰ کے دو چچازاد بھائی تھے عامر اور علقمہ۔اَعشیٰ نے علقمہ سے پناہ چاہی ،علقمہ نے کہا میں تجھے ہر اسود اور احمر سے پناہ دیتا ہوں،اَعشیٰ نے کہا کہ موت سے بھی پناہ دو گے؟ علقمہ نے کہا: موت سے تو میں پناہ نہیں دے سکتا ہوں۔اَعشیٰ عامر کے پاس پہنچا اور پناہ چاہی عامر نے کہا: میں تجھے ہر اسود اور احمر سے پناہ دیتا ہوں،اَعشیٰ نے کہا کہ موت سے بھی پناہ دو گے؟ عامر نے کہا موت سے بھی پناہ دوں گا۔اَعشیٰ نے کہا موت سے کس طرح پناہ دو گے؟ عامر نے کہا: اگر تو نے کسی کو قتل کیا تو میں اس کی دیت ادا کروں گا اس طرح تجھے موت سے بچاؤں گا۔علقمہ کو یہ بات پہنچی تو انہوں نے کہا کہ میں اَعشیٰ کی مراد کو نہ سمجھ سکا ورنہ یہ تو میرے لئے بھی آسان تھا۔اس پر اَعشیٰ نے علقمہ کی مذمت کرتے ہوئے مذکورہ بالا شعر پڑھا۔

(3)فرشتوں نے اپنے کلام ''سُبحَانَکَ لاعِلمَ لَنَا'' کو لفظ ''سُبحَانَ'' سے شروع کیا ہے۔قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود خلافت کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے استفسار اور حقیقتِ حال سے بے خبر رہنے پر معذرت کرنا ہے کہ یا اللہ آپ تو بے شک جہالت اور استفسار کی احتیاج سے منزہ ہیں مگر ہم تو ایسے نہیں۔اس لئے ہم نے خلافتِ آدم علیہ السلام کے بارے میں استفسار کیا تا کہ ہماری جہالت دور ہو اور ہمیں خلافتِ آدم کی حکمت معلوم ہو جائے۔

(4)اسی معذرت ہی کے لئے توبہ کے شروع میں ''سُبحَان'' ذکر کیا جاتا ہے گویا یوں کہتا ہے کہ یا اللہ گناہ سے تو آپ منزہ ہیں ہم تو ایسے نہیں ہیں لہذا ہم گناہ پر معذرت اور توبہ کرتے ہیں۔چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیتِ باری تعالیٰ کا سوال کیا تھا باری تعالیٰ نے کوہ طور پر تجلی ڈالی جس سے موسیٰ علیہ السلام بے ہوش ہو گئے تھے ہوش میں آنے کے بعد کہا تھا ''سُبحَانَکَ تُبتُ اِلَیکَ'' [الأعراف:۱۴۳] (پاک ہے آپ کی ذات! میں آپ کے حضور توبہ کرتا ہوں) توبہ کی ابتداء میں ''سُبحَانَک'' کو معذرت کے لئے ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ''اَنتَ الـمُنَزّہُ عَنِ الخَطَاءِ وَاَمَّا اَنَا فَقَد اَخطَأتُ فِی قَولِی:اَرِنِی اَنظُر اِلَیکَ''۔اور یونس علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اجازت لئے بغیر ہجرت کی تھی امتحان ہوا مچھلی کے پیٹ میں چلے گئے وہاں معذرت اور توبہ کرتے ہوئے کہا ''سُبحَانَکَ اِنِّی کُنتُ مِنَ الظَّالِمِینَ'' [الأنبیاء:۸۷] (تو ہر عیب سے پاک ہے۔بے شک میں قصوروار ہوں)۔

﴿اِنَّکَ اَنتَ العَلِیمُ﴾(1)الَّذِیْ لایَخفیٰ عَلَیہِ خَافِیَۃٌ﴿الحَکِیمُ﴾اَلمُحکِمُ لِمُبدَعَاتِہِ الَّذِیْ لایَفعَلُ اِلامَافِیہِ حِکمَۃٌ بَالِغَۃٌ.(2)وَاَنتَ فَصلٌ.(3)وَقِیلَ:تَاکِیدٌ لِلکَافِ کَمَافِی قَولِکَ:مَرَرتُ بِکَ اَنتَ وَاِن لَم یَجُز مَرَرتُ بِاَنتَ اِذِالتَّابِعُ یَسُوغُ فِیہِ مَالایَسُوغُ فِی المَتبُوعِ وَلِذٰلِکَ جَازَیَاھٰذَاالرَّجُلُ وَلَم یَجُزیَاالرَّجُلُ.(4)وَقِیلَ:مُبتَدأٌ خَبَرُہٗ مَابَعدَہٗ وَالجُملَۃُ خَبَرُانَّ.

ترجمہ:۔[بے شک تو ہی جاننے والا ہے] وہ جو مخفی نہیں ہے ان پر کوئی چھپنے والی چیز، [حکیم ہے] یعنی مستحکم بنانے والا اپنی مخلوقات کو وہ جو نہیں کرتا مگر وہ کام جس میں کامل حکمت ہو۔اور ''اَنتَ'' ضمیر فصل ہے اور بعض نے کہا تاکید ہے کاف کی، جیسا کہ تیرے قول ''مَرَرتُ

بِکَ اَنْتَ ''میں اگر چہ جائز نہیں ''مَرَرْتُ بِاَنْتَ '' کیونکہ تابع میں وہ گنجائش ہوتی ہے جو نہیں ہوتی متبوع میں، اور اسی وجہ سے جائز ہے ''یَاھٰذَاالرَّجُلُ ''اور جائز نہیں ''یَاالرَّجُلُ ''۔اور بعض نے کہا مبتداء ہے اس کی خبر اس کا مابعد ہے اور پورا جملہ خبر ہے ''اِنَّ '' کی۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں لفظ ''علیم ''اور ''حکیم '' کا معنی بیان کیا ہے۔پھر ''انت ''ضمیر میں تین احتمال بیان کئے ہیں کہ ضمیر برائے فصل ہے، یا کاف ضمیر کے لئے تاکید ہے اور یا مبتداء ہے مابعد اس کے لئے خبر ہے۔

(1) ''عَلِیْم ''،فعیل کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے بمعنیٰ '' عَالِمٌ '' ہے مگر ''عَلِیْم ''میں مبالغہ ہے ''عَالِمٌ '' میں نہیں، اس لئے ''عَلِیْم '' کا معنی کیا ہے کہ وہ ذات جس پر کوئی چیز بھی مخفی نہ ہو۔اور ''حَکِیْم '' بھی فعیل کے وزن پر صفت مشبہ ہے بمعنی مفعِل ہے یعنی وہ ذات جو اپنی مصنوعات کو مضبوط بناتا ہے اور کوئی کام کامل حکمت کے بغیر نہیں کرتا اس لئے ''حَکِیْم '' پر اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''انت ''ضمیر میں تین احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ برائے فصل ہے جو ''اِنَّ '' کے اسم (ک) اور خبر (اَلْعَلِیْم) کے درمیان میں آئی ہے۔ضمیر فصل مبتداء اور خبر کے درمیان دخول عوامل سے پہلے بھی آتی ہے جیسے ''زَیْدٌھُوَالْمُنْطَلِقُ ''اور دخول عوامل کے بعد بھی آتی ہے جیسے مذکورہ آیت مبارکہ میں عامل (اِنَّ) کے دخول کے بعد آئی ہے۔اس کو ضمیر فصل کہتے ہیں کیونکہ یہ ضمیر فیصل قاطع ہے (قطعی طور پر بتارہی ہے) کہ اس کے بعد واقع ہونے والی خبر ہے صفت نہیں ہے ورنہ تو یہ ضمیر موصوف ہوگی حالانکہ ضمیر موصوف نہیں ہوتی ہے۔

(3)۔(۲) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ 'ک ''ضمیر کے لئے تاکید ہے کیونکہ اس میں معنوی طور پر 'ک '' کا تکرار پایا جاتا ہے اس لئے کہ 'ک ''اور ''انت '' دونوں مخاطب کی ضمیر ہیں جیسے 'مَرَرْتُ بِکَ اَنْتَ ''میں ''انت '' تاکید کے لئے ہے۔اگر چہ 'ک ''ضمیر منصوب متصل ہے اور ''انت '' مرفوع منفصل ہے، مگر یہ جائز ہے کیونکہ تابع میں بعض اوقات ایسی باتوں کی گنجائش ہوتی ہے جو متبوع میں نہیں ہوتی جیسا کہ ضمیر مرفوع متصل بالاصالہ محل نصب یا محل جر میں واقع نہیں ہوسکتی ہے لہذا ''مَرَرْتُ بِاَنْتَ '' کہنا درست نہیں۔مگر منصوب اور مجرور کا تابع بن سکتی ہے جیسا کہ معرف باللام براہ راست منادیٰ نہیں بن سکتا ہے چانچہ ''یَاالرَّجُل '' کہنا درست نہیں مگر منادیٰ کا تابع بن سکتا ہے لہذا ''یَاھٰذَاالرَّجُل '' کہنا صحیح ہے جس میں ''ھذا '' منادیٰ ہے اور ''الرجل ''معرف باللام اس کا تابع ہے۔

(4)۔(۳) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ''اِنَّ ''حرف از حروف مشبہ بالفعل 'ک ''ضمیر اس کا اسم ہے اور ''انت '' مبتداء اور ''العلیم ''خبر اول اور ''الحکیم '' خبر ثانی ہے، مبتداء اپنی دونوں خبروں سے ملکر ''اِنَّ '' کے لئے خبر ہے۔

☆ ☆ ☆

﴿قَالَ یَا آدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ﴾ (1) اَیْ اَعْلِمْهُمْ. وَقُرِئَ بقلب الْهَمزة یاءً و حذفها بکسر الهاء فیهما ﴿فلمّا انبأهم بِاَسْمَائِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ واعلم ماتبدون وما کنتم تَكْتُمُوْنَ﴾ (2) اِسْتِحْضَارٌ لِقَوْلِهٖ: "اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ" لٰكِنَّهٗ جَاءَ بِهٖ عَلٰی وَجْهٍ اَبْسَط لیکون کالحجة علیه. فانّه تعالیٰ لَمَّا عَلِمَ مَاخَفِیَ عَلَیْهِمْ مِنْ اُمُوْرِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَاظَهَرَ لَهُمْ من احوالهم الظاهرة والباطنة علم مَالَا یَعْلَمُوْنَ. (3) وَفِیْهِ تَعْرِیْضٌ بِمُعَاتَبَتِهِمْ عَلٰی تَرْكِ الْاَوْلٰی وَهُوَاَنْ یتوقّفوا مترصّدین لان یُبیّن لَهُمْ. (4) وَقِیْلَ: مَاتُبْدُوْنَ قَوْلُهُمْ: اَتَجْعَلُ فِیْهَامَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا، وَمَاتَكْتُمُوْنَ اِسْتِبْطَانُهُمْ اَنَّهُمْ اَحِقَّاءُ بالخلافة واَنّه تعالیٰ لَایَخْلُقُ خَلْقًا اَفْضَلَ مِنْهُمْ. وَقِیْلَ: مَااَظْهَرُوْا مِنَ الطَّاعَةِ وَاَسَرَّ اِبْلِیْسُ مِنْهُمْ مِنَ الْمَعْصِیَةِ. (5) وَالْهَمْزَةُ لِلْاِنْکار دخلت حَرْفَ الْجَحْدِ فَاَفَادَتِ الْاِثْبَاتَ وَالتَّقْرِیْرَ.

ترجمه:۔[اللہ تعالیٰ نے کہا اے آدم: بتادے ان کو ان چیزوں کے نام] یعنی بتلادے ان کو، اور پڑھا گیا ہمزہ کو یاء سے تبدیل کرنے کے ساتھ، اور حذف کے ساتھ ہاء کے کسرہ کے ساتھ ان دونوں میں، [پھر جب بتادیا آدم علیہ السلام نے ان کو ان کے نام، تو کہا اللہ تعالیٰ نے: کیا نہیں کہا تھا میں نے تم کو کہ میں جانتا ہوں پوشیدہ باتیں آسمانوں اور زمین کی اور جانتا ہوں وہ جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو] یہ استحضار ہے اللہ تعالیٰ کے قول "اِنِّیْ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ" کا لیکن لایا اس کو تفصیل کے ساتھ تاکہ ہو حجت اس پر، کیونکہ اللہ تعالیٰ جب جانتے ہیں وہ چیزیں جو مخفی ہیں ان پر یعنی آسمانوں اور زمین کے امور، اور جو ظاہر ہیں ان کے لئے ان کے ظاہری اور باطنی احوال، تو جانتے ہیں وہ امور جن کو فرشتے نہیں جانتے۔ اور اس میں تعریض ہے ان پر عتاب کرنے کے ساتھ ترکِ اولیٰ پر، اور وہ یہ کہ وہ توقف کرتے انتظار کرتے ہوئے اس بات کا کہ بیان کردی جاتی ان کے لئے۔ اور بعض نے کہا کہ "مَاتُبْدُوْنَ" سے مراد ان کا قول "اَتَجْعَلُ فِیْهَامَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا" اور "مَاتَكْتُمُوْنَ" سے مراد ان کا اس بات کو چھپانا کہ ہم حقدار ہیں خلاف کے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نہیں پیدا فرمائے گا ہم سے افضل مخلوق۔ اور بعض نے کہا کہ مراد (مَاتُبْدُوْنَ سے) وہ طاعت ہے جس کو انہوں نے ظاہر کیا اور (مَاتَكْتُمُوْنَ سے) وہ ہے جس کو پوشیدہ رکھا ابلیس نے ان میں سے یعنی نافرمانی۔ اور ہمزہ انکار کے لئے ہے جو داخل ہے حرفِ نفی پر پس فائدہ دیا اس نے اثبات اور تقریر کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اِنْبَاء" کا معنیٰ اور اس کے بارے میں دو مزید قراءتوں کو ذکر کیا ہے۔ پھر "فَلَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ قَالَ الخ" کا ماقبل کے ساتھ ربط اور اس کی غرض کو بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ "مَاتُبْدُوْنَ" اور "مَاكُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" سے کیا مراد ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ "اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ" میں ہمزہ استفہامیہ انکاری کے لئے ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "اَنْبِئْهُمْ" کا معنیٰ "اَعْلِمْهُمْ" سے کر کے اشارہ کیا کہ یہاں "اِنْبَاء" سے مراد محض خبر دینا نہیں ہے بلکہ اخبار مع الاعلام مراد ہے یعنی فرشتوں کو ایسی خبر دو جس سے ان کو مسمّیات کے اسماء کا علم حاصل ہوجائے۔ قاضی صاحبؒ نے

... بدل دیا ہے یعنی "اَنبِهُم" اور دونوں

دو مزید قراءتوں کو ذکر کیا ہے ایک قراءۃ میں ہمزہ ...

... بدل دیا ہے یعنی "اَنبِهِم"۔

قراءۃ میں یاء کو حذف کر دیا ہے اور ہاء کے ضمہ کو کسرہ سے ... "اِنّی اَعلَمُ مَا لَا تَعلَمُونَ" جس میں

(2) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اجمالاً کہا تھا ... "اَعلَمُ" کے مفعول کو ذکر نہیں کیا ہے کہ میں کن کن چیزوں کو جانتا ہوں۔ یہ آیت ... اجمال کے بعد تفصیل کے ساتھ فرشتوں کے ذہنوں میں حاضر کرنے کے لئے ہے اور اس تفصیل سے غرض یہ ہے کہ فرشتوں پر ایک طرح سے حجت قائم ہو۔ وہ اس طرح کہ اس تفصیل میں یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کے ان تمام مغیبات کا علم رکھتا ہے جو فرشتوں پر مخفی ہیں اسی طرح فرشتوں کے ظاہری اور باطنی احوال کا علم رکھتا ہے تو اس کا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ باری تعالیٰ ایسے امور کا بھی علم رکھتا ہے جن کو فرشتے نہیں جانتے اس سے یہ تفصیل ... پر ایک طرح سے حجت ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنّیْ اَعْلَمُ الخ" میں عتاب کے ساتھ ترک اولیٰ پر تعریض ہے یعنی فرشتوں کے استفسار کے اجمالی اور تفصیلی جواب کے بعد عتاب کے ساتھ تعریض ہے گویا یوں کہا گیا: کہ تمہیں جلدی کرنے اور استفسار کرنے پر کس بات نے ابھارا ہے کیوں تم نے انتظار نہیں کیا تاکہ تم پر استخلاف کی جو حکمت مخفی تھی وہ بیان کی جاتی، جیسے کہ بعد میں اس حکمت کو میں نے بیان کیا۔

(4) "مَا تُبْدُوْنَ" اور "مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟ قاضی صاحبؒ نے اس بارے میں دو قول ذکر کئے ہیں (۱) ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک "مَا تُبْدُوْنَ" (جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو) سے فرشتوں کا قول "اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا" مراد ہے۔ اور "مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" (جو کچھ تم چھپاتے ہو) سے مراد وہ بات ہے جس کو فرشتے پوشیدہ رکھتے تھے وہ یہ کہ "خلافت کے مستحق ہم ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ہم سے افضل مخلوق نہیں پیدا فرمائیں گے" كما قال قتادة: لَمَّا خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالىٰ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ هَمَسَتِ الْمَلَائِكَةُ فِيْمَا بَيْنَهُمْ وَقَالَتْ: اِنَّ لِلّٰهِ تَعَالىٰ اَنْ يَّخْلُقَ مَاشَاءَ مِنَ الْخَلْقِ وَلٰكِنْ لَا يَخْلُقُ خَلْقًا اَفْضَلَ وَلَا اَعْلَمَ مِنَّا "۔ یعنی پہلی بات تو وہ برسرِ عام کہتے تھے مگر یہ دوسری بات بعض فرشتے بعض پر ظاہر کرتے تھے اور بعض سے چھپاتے تھے اس لئے اس کے بارے میں "مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" کہا۔

(۲) کہ "مَا تُبْدُوْنَ" سے فرشتوں کی طاعت مراد ہے جو انہوں نے ظاہر کی تھی اور "مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" سے ابلیس کا عدم طاعت اور معصیت مراد ہے جو اس نے پوشیدہ رکھا تھا۔ مروی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کا جسم مبارک تیار فرمایا اور شیطان نے پہلی مرتبہ اس کو دیکھا تو اس نے اس کے ساتھی فرشتوں سے کہا: کہ اگر آدم علیہ السلام کو ہم پر فضیلت دی گئی تو تم کیا کرو گے؟ فرشتوں نے کہا کہ ہم تو اپنے رب کی اطاعت کریں گے، ابلیس نے اپنے دل میں کہا کہ واللہ میں تو اطاعت نہیں کروں گا اگر مجھ پر اس کو فضیلت دی گئی۔

(5) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ "الم اقل لکم [illegible]
انکار کا فائدہ دیتا ہے اور قاعدہ ہے کہ نفی جب نفی پر داخل ہو تو وہ اثبات [illegible] "الم اقل لکم" [illegible] ہے۔
میں تم سے کہہ چکا ہوں۔

(1) وَاعْلَمْ اَنَّ هٰذِهِ الآيَاتِ تَدُلُّ عَلٰى شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة (2) وانه شرط في الخلافة بَلِ الْعُمْدَةُ فِيهَا، (3) وَاَنَّ التَّعْلِيمَ يَصِحُّ اِسْنَادُهُ الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يَحْتَرِفُ بِهِ، (4) وَاَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ فَاِنَّ الاَسْمَاءَ تَدُلُّ عَلَى الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر في اِلْقَائِهَا عَلَى الْمُتَعَلِّمِ مُبَيِّنًا مَعَانِيَهَا وَذَالِكَ يَسْتَدْعِيْ سَابِقَةَ وَضْعٍ، وَالاَصْلُ يَنْفِي اَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ الوضع ممن كان قَبْلَ آدَمَ فَيَكُوْنُ مِنَ اللّٰهِ سُبْحَانَه وَتَعَالٰى وَاَنَّ مَفْهُوْمَ الْحِكْمَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى مَفْهُوْمِ الْعِلْمِ والالتكرر قوله انك انت الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ" (5) وَاَنَّ عُلُوْمَ الْمَلَائِكَةِ وَكَمَالَاتِهِمْ تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالْحُكَمَاءُ مَنَعُوْا ذَالِكَ فِي الطَّبَقَةِ العليا منهم وَحَمَلُوْا عَلَيْهِ قَوْلَهُ تَعَالٰى: "وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُوْمٌ" (6) وَاَنَّ آدَمَ اَفْضَلُ مِنْ هٰؤُلَاءِ الْمَلَائِكَةِ لِاَنَّهُ اَعْلَمُ مِنْهُمْ والاعلم اَفْضَلُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: "هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ". (7) وَاَنَّهُ تَعَالٰى يَعْلَمُ الاَشْيَاءَ قَبْلَ حُدُوْثِهَا

ترجمہ:۔ جان لو کہ یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں انسان کی شرافت پر اور علم کی فوقیت اور اس کی فضیلت عبادت پر، اور اس پر کہ علم شرط ہے خلافت میں بلکہ عمدہ ہے اس میں۔ اور یہ کہ تعلیم کی نسبت صحیح ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اگرچہ صحیح نہیں معلم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیونکہ معلم مختص ہے اس شخص کے ساتھ جو پیشہ بنائے اس کو۔ اور اس پر کہ لغات توقیفی ہیں کیونکہ اسماء دلالت کرتے ہیں الفاظ پر خصوص یا عموم کے ساتھ، اور ان کی تعلیم ظاہر ہے ان کو متعلم کے دل میں ڈالنے کے ساتھ درآں حال کہ بیان کرنے والا ہو اس کے لئے ان کے معانی، اور یہ تقاضا کرتا ہے وضع کے سابق ہونے کا، اور اصل نفی کرتی ہے کہ ہو وضع ان کی طرف سے جو آدم علیہ السلام سے پہلے تھے پس ہوگی اللہ تعالیٰ کی طرف سے۔ اور اس بات پر کہ حکمت کا مفہوم زائد ہے علم کے مفہوم سے ورنہ تو مکرر ہوگا اللہ تعالیٰ کا قول "اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ"۔ اور اس بات پر کہ فرشتوں کے علوم اور ان کے کمالات قبول کرتے ہیں زیادتی کو۔ اور حکماء منع کرتے ہیں اس کو فرشتوں کے اعلیٰ طبقہ میں، اور حمل کیا اس پر اللہ تعالیٰ کا قول "وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُوْمٌ"۔ اور اس بات پر کہ آدم علیہ السلام افضل ہیں ان فرشتوں سے کیونکہ زیادہ جاننے والے ہیں ان سے اور زیادہ جاننے والا افضل ہوتا ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول "هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ"۔ اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اشیاء کو ان کے پیدا ہونے سے پہلے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں باری تعالیٰ کے ارشاد "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ الخ" تا "وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" سے نو احکام کا استنباط کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے باری تعالیٰ کے ارشاد "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ الخ" تا "وَمَا كُنْتُمْ

تَكْتُمُوْنَ '' سے مستنبط احکام کو ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد دو احکام پر دلالت کرتا ہے (۱) کہ یہ انسان کی شرافت اور کرامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی تخلیق سے پہلے فرشتوں کو اس کی تخلیق کی خوشخبری دی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے عرش، کرسی، جنت وغیرہ کو بنایا مگر ان کی تخلیق سے پہلے ان کی خوشخبری نہیں دی ہے۔ دوسری وجہ شرافت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو زمین میں اپنا خلیفہ بنایا اور خلیفہ غیر خلیفہ سے اشرف ہوتا ہے۔ (۲) دوسرا حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ علم کو عبادت پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ فرشتے آدم علیہ السلام سے زیادہ عبادت کرتے تھے کما قال تعالیٰ "یُسَبِّحُوْنَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لَا یَفْتُرُوْنَ" [الانبیاء ۲۰] (وہ رات دن اُس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں، اور سست نہیں پڑتے) لیکن وہ کثرت عبادت کی وجہ سے خلافت کے مستحق نہ ہوئے جبکہ آدم علیہ السلام کو علم زیادہ دیا تھا جس کی وجہ سے وہ خلافت کا مستحق قرار پائے۔

ف: امام رازیؒ نے تفسیر کبیر جلد ۱ صفحہ ۱۸۲ تا ۲۰۱ میں علم کے فضائل بڑی تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔

(2)۔ (۳) تیسرا حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ استحقاق خلافت کے لئے علم شرط ہے بلکہ رکن رکین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ الخ '' سے ان کا خلیفہ بننے سے عاجز ہونے کو ظاہر کیا کہ تم میں علم نہیں اس لئے تم خلیفہ نہیں بن سکتے۔ جبکہ تمہارے مقابلے میں آدم علیہ السلام میں علم ہے اس لئے ان کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے۔

ف: حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: اگر یہاں کسی کو خلجان ہو کہ جس طرح آدم علیہ السلام کو تعلیم فرما دینے سے ان کو وہ علم خاص حاصل ہو گیا اور صلاحیت خلافت کی حاصل ہوگئی اگر ملائکہ کو تعلیم فرما دیتے تو ان کو بھی وہ علم اور اس کے ساتھ صلاحیت خلافت میسّر ہو جاتی سو آدم علیہ السلام پر اس کا ظاہر فرمانا اور فرشتوں سے پوشیدہ کرنا آدم علیہ السلام کو ترجیح دینے کے لئے کافی نہیں ہوسکتا؟ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تو ہر چیز پر حاصل ہے مگر عادۃ اللہ یوں جاری ہے کہ اکثر حوادث کو اسباب و شرائط کے ساتھ مرتبط و متعلق فرمایا ہے سو جس علم کی یہاں بحث ہے اس کے حصول کے لئے ایک استعداد خاص کی ضرورت ہے جیسا ہر علم میں اس کا مشاہدہ ہوتا ہے لذت جماع کے علم کے لئے استعدادِ رجولیت کی شرط ہے عنین مادرزاد کو اس لذت کا علم حاصل ہونا عادۃً ممتنع ہے سو اس علم خاص کی استعداد آدمی میں تو پیدا کی گئی ہے اور ملائکہ میں پیدا نہیں کی گئی جیسا اوپر کی تقریر میں اجمالاً اس کا بیان بھی ہوا ہے کہ احوال طبائع بشریہ کے ادراک کے لیے طبائع بشریہ کا ہونا ضروری ہے جو خاصہ بشر کا ہے اور ملائکہ میں وہ مفقود ہے............ اگر یہ کہا جاوے کہ پھر وہ استعداد جو شرط حصول اس علم خاص کی ہے فرشتوں کو کیوں نہ دیدی؟ بات یہ ہے کہ وہ استعداد خاصہ بشر کا ہے اگر ملائکہ میں وہ استعداد پیدا کردی جاتی تو وہ فرشتے فرشتے نہ رہتے (بیان القرآن: ۱/۱۲)

(3)۔ (۴) چوتھا حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ تعلیم کی اسناد باری تعالیٰ کی طرف صحیح ہے کیونکہ "وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا '' میں آدم علیہ السلام کو تعلیم دینے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی ہے۔ اگرچہ معلّم کا اطلاق باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے کیونکہ معلّم عرف میں اس کو کہتے ہیں جس کا پیشہ یہ ہو اور پیشہ وہ علم ہے جو عمل کی مشق سے حاصل ہو، پس معلّم وہ ہے جس کو مزاولتِ عمل اور روزمرہ مشق سے علم

حاصل ہوا ہو جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

(4)۔(۵) پانچواں حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام لغتیں توقیفی ہیں یعنی لغتوں کے عام مستعمل الفاظ کو اللہ تعالیٰ نے وضع کیا ہے پھر بندوں کو الفاظ کے معانی پر مطلع فرمایا ہے۔ کیونکہ ''وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ'' میں لفظ اَسماء بالخصوص الفاظ پر دلالت کرتا ہے (اگر اَسماء کا عرفی معنی یعنی لفظ موضوع للمعنی مراد ہو) اور یا لفظ اَسماء مع العموم الفاظ پر دلالت کرتا ہے (اگر اَسماء کا اشتقاقی معنی یعنی علامت مراد ہو) کیونکہ لفظ اور غیر لفظ دونوں علامت ہو سکتے ہیں اس لئے لفظ پر اس کا اطلاق از قبیل اطلاق العام علی الخاص ہے۔ اور دونوں تقدیروں پر جو شخص معانی کے مقابلے میں موضوع الفاظ کو اس حیثیت سے جان لے کہ یہ الفاظ ان معانی کے مقابلے میں موضوع ہیں تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے مسمّیات کے اَسماء کو اس حیثیت سے جان لیا ہے کہ یہ ان مسمیات کے اسماء ہیں اور ان کے مقابلے میں موضوع ہیں۔ اور اَسماء کی تعلیم کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ متعلم پر ان الفاظ کو پیش کیا ہے اور ان کے معانی کو اس کے سامنے بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے مسمّیات کے اَسماء کو جاننا تقاضا کرتا ہے کہ یہ اَسماء اس کے جاننے سے پہلے مسمّیات کے لئے موضوع ہوں۔ پھر ان کے واضع کے بارے میں تین احتمال ہیں، اللہ تعالیٰ واضع ہوں گے، یا فرشتے اور یا جنات واضع ہوں گے۔ فرشتے تو نہیں ہوسکتے کیونکہ انہوں نے مسمّیات کے اَسماء بتانے سے عجز کا اظہار کیا تھا اور جنات بھی واضع نہیں ہوسکتے کیونکہ ان کی حالت فرشتوں سے بھی کمتر ہے لہذا جنات بطریقہ اولیٰ واضع لغت نہیں۔ پس متعین ہوا کہ واضع لغت باری تعالیٰ ہیں۔

(۶) چھٹا حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ حکمت کا مفہوم علم کے مفہوم سے زائد ہے کیونکہ اگر دونوں کا مفہوم ایک ہو تو ''اَلْعَلِيْمُ الْحَكِيْم'' کے علیم اور حکیم میں تکرار لازم آئے گا جو کہ شنیع ہے۔

(5)۔(۷) ساتواں حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ فرشتوں کے علوم اور کمالات زیادتی کو قبول کرتے ہیں کیونکہ ''فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ'' میں اس کی تصریح ہے کہ آدم علیہ السلام نے ان کو مسمّیات کے اَسماء سکھائے تھے جن کو وہ اس سے پہلے نہیں جانتے تھے لہذا یہ ان کے علم اور کمال میں زیادتی ہے۔ مگر حکماء فرشتوں کے دو طبقے بناتے ہیں، علیا، سفلیٰ۔ طبقہ سفلیٰ (زمینی فرشتے) کے علوم میں وہ زیادتی کو تسلیم کرتے ہیں مگر طبقہ علیا (آسمانی فرشتے) کے علوم میں زیادتی کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور انہوں نے باری تعالیٰ کے ارشاد ''وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُوْمٌ'' [الصافات:۱۶۴] (ہم میں سے ہر ایک کا ایک متعین مقام ہے) کو اسی طبقہ علیا پر محمول کرتے ہیں، کہ ہم میں سے ہر ایک کا علم اور کمال میں متعین مقام اور مرتبہ ہے جس سے وہ آگے نہیں بڑھتا ہے۔

(6)۔(۸) آٹھواں حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام ان فرشتوں سے افضل ہیں کیونکہ آدم علیہ السلام ان سے زیادہ باخبر اور عالم ہیں اور جو زیادہ عالم ہو وہ زیادہ افضل ہوتا ہے لقولہ تعالی ''قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ'' [الزمر:۹] (کہو کہ: کیا وہ جو جانتے ہیں، اور جو نہیں جانتے، سب برابر ہیں؟)۔

(7)۔(۹) نواں حکم یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اَشیاء کو ان کے وجود اور حدوث سے پہلے جانتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدم

علیہ السلام کی تخلیق سے پہلے کہا تھا کہ" انّی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ" جس میں وجود آدم علیہ السلام سے پہلے ان کی تخلیق اور استخلاف کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو ان کے وجود سے پہلے جانتے ہیں۔

﴿وَاِذْقُلْنَالِلْمَلآئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ﴾ (1 لمّا انبأهم بالاسماء وعلّمهم مالم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضله وَاَدَاءً لِحَقِّهِ وَاعْتِذَارًا عَمَّاقَالُوْا فِيْهِ (2 او قيل امرهم به قبل ان يسوّى خلقه لقوله تعالى "فاذاسوّيته ونفخت فيه من رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ" اِمتحانًا لَّهُمْ واظهارًا لفضله (3 او العاطف عطف الظّرف على الظّرف السّابق ان نصبته بمُضْمَرٍ وَاِلّا عطفه بمَايُقَدَّرُعَامِلًا فِيْهِ عَلَى الْجُمْلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ بَلِ الْقِصَّةَ باسرها على الْقِصَّةِ الْاُخْرٰى (4 اوهى نعمة رَابِعَةٌ عَدَّهَا عَلَيْهِمْ (5) وَالسُّجُوْدُ فِي الْاَصْلِ تَذَلُّلٌ مَعَ تَطَامُنٍ، قَالَ الشَّاعِرُ: تَرَى الْاُكْمَ فِيْهِ سُجَّدًا لِّلْحَوَافِرِ. وقال وقلن لَهٗ اُسْجُدْ لِلَيْلٰى فَاسْجَدَا. يَعْنِي الْبَعِيْرَ اِذَا طَأطَأَ رَأسَهٗ. وَفِي الشَّرْعِ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلٰى قَصْدِ الْعِبَادَةِ.

ترجمہ: [اور جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدم کو] جب آدم علیہ السلام نے خبر دی ان کو اسماء کی اور بتادی ان کو وہ چیزیں جو وہ نہیں جانتے تھے تو حکم کیا ان کو سجدہ کا آدم علیہ السلام کو ان کے افضل ہونے کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان کے حق کو ادا کرنے کے لئے اور عذر پیش کرنے کے لئے اس سے جو انہوں نے کہا تھا آدم علیہ السلام کے بارے میں۔ اور بعض نے کہا کہ فرشتوں کو حکم دیا سجدہ کا تخلیق آدم کی تکمیل سے پہلے بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول "فَاِذَاسَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدِیْنَ" امتحان لینے کے لئے ان کا، اور اس کی فضیلت کو ظاہر کرنے کے لئے۔ اور عاطف نے عطف کیا ظرف کو ظرفِ سابق پر اگر تو نے نصب دیا فعل مقدر کی وجہ سے ورنہ اس کا عطف اس فعل کے ساتھ جو مقدر ہے عامل بن کر اس میں جملۂ سابقہ پر ہے، بلکہ پورے قصے کا عطف دوسرے قصے پر ہے، اور یہ چوتھی نعمت ہے جو شمار کرائی اللہ تعالیٰ نے ان پر۔ اور "سجود" اصل میں ذلت اختیار کرنا ہے عاجزی کے ساتھ، شاعر نے کہا "تَرَی الْاُکْمَ فِیْہِ سُجَّدًا لِّلْحَوَافِرِ" اور کہا "وَقُلْنَ لَہٗ اُسْجُدْ لِلَیْلٰی فَاسْجَدَا" یعنی اونٹ جب وہ جھکا لے اپنا سر۔ اور شریعت میں پیشانی زمین پر رکھنا ہے بقصدِ عبادت۔

تشریح: قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے، آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کی تین وجوہ ذکر کی ہیں۔ پھر اس بات میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام کو سجدہ آدم علیہ السلام کی تخلیق کی تکمیل سے پہلے کیا یا بعد میں۔ پھر دو ترکیبیں ذکر کی ہیں۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ آدم علیہ السلامؑ کو سجدہ کرنے کا حکم فرشتوں کو دینا یہ اولادِ آدم پر چوتھی عام نعمت ہے۔ پھر سجدہ کا معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے کہنے کے مطابق آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو مسمّیات کے اسماء بتائے اور وہ چیزیں بتائیں جن کو وہ نہیں جانتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو۔ قاضی صاحبؒ نے سجدہ کا حکم دینے کی تین وجوہ ذکر کی ہیں (۱) ایک یہ کہ ان کی طرف سے سجدہ کے ذریعہ آدم علیہ السلام کی فضیلت

کا اعتراف ہوجائے۔(۲) آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو اسماء کی تعلیم دی اس حق کی ادائیگی کے لئے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو کیونکہ جوذات کسی کے مقصود کے حصول کا وسیلہ ہو اس کا حق بنتا ہے کہ اس کی تعظیم کی جائے اور اس کے احسان کا شکریہ ادا کیا جائے۔(۳) فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے بارے میں کہا تھا "اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء" تو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سجدہ کا حکم دیا تا کہ سجدہ ان کی طرف سے ان کے اس کہنے پر معذرت ہوجائے۔

(2) جمہور کی رائے یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق کے بعد انہوں نے فرشتوں کو اسماء کی تعلیم دی پھر [illegible] طور پر فرشتوں کو حکم دیا گیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق کی تکمیل ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو برائے امتحان اور آدم علیہ السلام کی فضیلت کو ظاہر کرنے کے لئے حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں ان کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "فَاِذَا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهُ سَاجِدِیْنَ" [الحجر:۲۹] ہے (پس جب میں اس کو پورا بنالوں، اور اُس میں اپنی روح پھونک دُوں تو تم سب اُن کے آگے سجدے میں گر جانا)۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "فَقَعُوْا" کی فاء برائے تعقیب ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا کہ جب میں آدم علیہ السلام کو برابر کروں اور اس میں روح پھونک دوں پھر اس کے متصل تم ان کو سجدہ کرو۔ جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام پہلے مسجودِ ملائکہ ہوگئے پھر اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کے درمیان ان کے بارے میں مکالمہ ہوا اور آدم علیہ السلام نے ان کو اسماء کی تعلیم دی۔

مگر ان کا یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ فاء جزائیہ لازمی طور پر اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ جزاء کا مضمون بلا تاخیر شرط کے مضمون کے بعد ہو کیونکہ قطعی بات ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد "اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ" میں فاء جزائیہ اذان کے بعد بلا تاخیر ذکر اللہ کی طرف سعی پر دلالت نہیں کرتی ہے، لہٰذا "فَقَعُوْا" کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب میں آدم علیہ السلام کی تخلیق کرلوں پھر اس میں روح پھونک دوں پھر کچھ عرصہ کے بعد تم آدم علیہ السلام کو سجدہ کرلو اور اسی درمیان میں اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کے درمیان میں اِن کے بارے میں مکالمہ ہوا ہو اور آدم علیہ السلام نے ان کو اسماء کی تعلیم دی ہو پھر فرشتوں نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا ہو۔

(3) قاضی صاحبؒ نے دو ترکیبیں بیان کی ہیں (ا) ایک یہ کہ حرف عطف نے ایک ظرف (اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ الخ) کو دوسرے ظرف (اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ الخ) پر عطف کیا ہے بشرطیکہ ظرف سابق عامل مقدر (اُذْکُرْ) کی وجہ سے منصوب ہو، گویا تقدیری عبارت اس طرح ہے "اُذْکُرِ الْحَادِثَ وَقْتَ قَوْلِ رَبِّکَ لِلْمَلٰئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً وَوَقْتَ قَوْلِنَا لِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ الخ"۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ اگر ظرفِ سابق عامل مذکور یعنی "قَالُوْا" مذکور کی وجہ سے منصوب ہو تو اس صورت میں ظرف ثانی سے پہلے اس کا عامل "اُذْکُرْ" مقدر مانا جائے گا "اَیْ وَاذْکُرِ الْحَادِثَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِکَةِ

اسجدوا الخ ''۔اس صورت میں عطف جملہ علی الجملہ ہوگا، لیکن چونکہ معطوف علیہ جملہ خبریہ ہے اور معطوف جملہ انشائیہ ہے اس لئے معطوف ومعطوف علیہ میں مناسبت نہیں۔ اس لئے قاضی صاحب نے اس ترکیب سے اعراض کرتے ہوئے کہا بلکہ یہ مکمل قصہ کا عطف ہے دوسرے قصہ پر یعنی ''اِذْقُلْنَالِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا'' سے ''اولٰئک اصحاب النّار ھم فیھا خالدون'' تک کے مضمون کو ''اِذْقَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً'' سے ''وماکنتم تکتمون'' تک کے مضمون پر عطف کیا ہے۔ اور عطف القصہ علی القصہ کی صورت میں معطوف ومعطوف علیہ جملوں میں مناسبت ضروری نہیں ہے، اس لئے اگر یہاں معطوف علیہ جملہ خبریہ اور معطوف جملہ انشائیہ ہو تو بھی کوئی حرج نہیں۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ چوتھی نعمت ہے۔ پہلی نعمت ''کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰہِ وَکُنْتُمْ اَمْوَاتًا الخ'' میں بیان کی تھی، دوسری نعمت ''ھُوَالَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا'' سے بیان کی تھی، تیسری نعمت کو ''اِذْقَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً'' سے بیان کیا تھا، اور ''وَاِذْقُلْنَالِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوْا'' سے چوتھی عام نعمت کا بیان ہے جو تمام انسانوں کو شامل ہے کیونکہ تمام انسانوں کے باپ کی تعظیم کرنا اور مسجودِ ملائکہ بنانا اور فرشتوں پر فضیلت دینا ایسی نعمت ہے جو آدم علیہ السلام کی تمام اولاد کو شامل ہے۔

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ اصل میں سر جھکا کر ذلت اور خشوع ظاہر کرنے کو کہتے ہیں جیسا کہ شاعر کا شعر ہے ''بِجَمْعٍ تَضِلُّ الْبُلْقُ فِیْ حَجَرَاتِہٖ:: تَرَی الْاَکْمَ فِیْہِ سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ''۔ (ایسا لشکر کہ چت کبرے گھوڑے اس کے کناروں میں غائب ہو جاتے، تو دیکھتا کہ ریت کے ٹیلے گھوڑوں کے ٹاپوں کے سامنے سجدہ ریز ہیں) یعنی ریت کے ٹیلے گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے ذلیل اور مقہور تھے گویا جب وہ گھوڑوں کو دیکھتے تو ان کے سامنے سجدے میں پڑ جاتے۔ دوسرا شعر ہے ''وَقُلْنَ لَہٗ اُسْجُدْ لِلَیْلٰی فَاسْجَدَا'' یعنی عورتوں نے اونٹ سے کہا کہ عاجزی کرتے ہوئے سر نیچے کر، تاکہ لیلیٰ سوار ہو جائے پس اونٹ نے سر نیچے کر دیا۔ ''فَاسْجَدَا'' میں الف اشباع کے لئے ہے۔ شریعت میں سجدہ پیشانی کو زمین پر بقصد عبادت رکھنے کو کہتے ہیں۔

(1) وَالْمَاْمُوْرُبِہٖ اِمَّا الْمَعْنَی الشَّرْعِیُّ فَالْمَسْجُوْدُلَہٗ فِی الْحَقِیْقَةِ ھُوَاللّٰہُ تَعَالٰی وَجُعِلَ آدَمُ قِبْلَةَ سُجُوْدِھِمْ تَفْخِیْمًا لِشَانِہٖ اَوْسَبَبًا لِوُجُوْبِہٖ (2) فَکَاَنَّہٗ تَعَالٰی لَمَّا خَلَقَہٗ بِحَیْثُ یَکُوْنُ اُنْمُوْذَجًا لِلْمُبْدِعَاتِ کُلِّھَا بَلِ الْمَوْجُوْدَاتِ بِاَسْرِھَا وَنُسْخَةً لِمَافِی الْعَالَمِ الرُّوْحَانِیِّ وَالْجِسْمَانِیِّ (3) وَذَرِیْعَةً لِلْمَلٰئِکَةِ اِلَی اسْتِیْفَاءِ مَاقُدِّرَلَھُمْ مِنَ الْکَمَالَاتِ وَوُصْلَةً اِلٰی ظُھُوْرِ مَاتَبَایَنُوْافِیْہِ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَالدَّرَجَاتِ اَمَرَھُمْ بِالسُّجُوْدِ تَذَلُّلًا لِمَارَاَوْافِیْہِ مِنْ عَظِیْمِ قُدْرَتِہٖ وَبَاھِرِ آیَاتِہٖ وَشُکْرًا لِمَا اَنْعَمَ عَلَیْھِمْ بِوَاسِطَتِہٖ، (4) فَاللَّامُ فِیْہِ کَاللَّامِ فِیْ قَوْلِ حَسَّانٍ: اَلَیْسَ اَوَّلَ مَنْ صَلّٰی لِقِبْلَتِکُمْ:: وَاَعْرَفَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ. (5) اَوْفِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی: ''اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ'' (6) وَاَمَّا الْمَعْنَی اللُّغَوِیُّ وَھُوَالتَّوَاضُعُ لِآدَمَ تَحِیَّةً وَتَعْظِیْمًا لَہٗ کَسُجُوْدِ اِخْوَةِ یُوْسُفَ لَہٗ. وَالتَّذَلُّلُ (7) وَالْاِنْقِیَادُ بِالسَّعْیِ فِیْ تَحْصِیْلِ مَایَنُوْطُ بِہٖ مَعَاشُھُمْ وَیَتِمُّ بِہٖ کَمَالُھُمْ، وَالْکَلَامُ فِیْ اَنَّ الْمَاْمُوْرِیْنَ بِالسُّجُوْدِ الْمَلٰئِکَةُ کُلُّھُمْ اَوْطَائِفَةٌ مِنْھُمْ مَاسَبَقَ.

ترجمہ:۔اور مامور بہ یا تو شرعی سجدہ ہے پس مسجود لہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہیں اور بنا دیا آدم علیہ السلام کو قبلہ ان کے سجدے کا ان کی عظمت شان کے لئے۔یا (آدم علیہ السلام کو) سبب بنایا سجدہ کے وجوب کا، پس گویا اللہ تعالیٰ نے جب بنایا آدم علیہ السلام کو اس طرح کہ ہو نمونہ تمام محدثات کے لئے بلکہ تمام موجودات کے لئے اور خلاصہ ہو ان چیزوں کا جو عالم روحانی اور جسمانی میں ہیں، اور ذریعہ ہو فرشتوں کے لئے ان کمالات کو حاصل کرنے کے لئے جو مقدر ہیں ان کے لئے اور وسیلہ ہو ان درجات اور مراتب کے ظاہر ہونے کا جن میں وہ مختلف ہیں، تو حکم کیا اللہ تعالیٰ نے ان کو سجدے کا تا کہ تذلل ظاہر ہو اس چیز کے سامنے جس کو وہ دیکھ رہے تھے آدم علیہ السلام میں یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور غالب آیتیں اور تا کہ شکر ادا ہو اس انعام کا جو اللہ تعالیٰ نے ان پر کیا آدم علیہ السلام کے واسطے سے۔پس لام اس میں اس لام کی طرح ہے جو حضرت حسانؓ کے قول "اَلَیْسَ اَوَّلَ مَنْ صَلّٰی لِقِبْلَتِکُمْ: وَاَعْرَفُ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ" میں ہے یا جو باری تعالیٰ کے قول "اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ" میں ہے۔یا (مامور بہ) لغوی معنی ہے اور وہ تواضع ہے آدم علیہ السلام کے لئے ان کے ادب اور تعظیم کے لئے جیسا کہ سجدہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو۔یا مقصود تذلل اور تابعداری ہے کوشش کرتے ہوئے ان چیزوں کو حاصل کرنے میں جن پر مدار ہے آدم علیہ السلام کی معیشت کا اور تمام ہوتا ہے ان کے ذریعہ ان کا کمال۔اور کلام اس بات میں کہ سجدہ کے مامور تمام فرشتے تھے یا ایک طائفہ تھا گذر چکا ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ آیتِ مبارکہ میں سجدہ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں تین قول ذکر کئے ہیں۔درمیان میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ غیر اللہ کو تو سجدہ جائز نہیں۔پھر آدم علیہ السلام کو سببِ سجدہ قرار دینے کی چار وجوہ ذکر کی ہیں۔پھر "لِآدَمَ" کے لام کے بارے میں دو قول ذکر کئے ہیں کہ یہ لام اجلیہ ہے اور یا بمعنیٰ "الی" ہے۔

(1) آیت مبارکہ میں سجدہ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں تین قول ہیں (۱) کہ سجدہ سے شرعی سجدہ مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا کہ آدم علیہ السلام کے سامنے بقصد عبادت پیشانی زمین پر رکھو۔

سوال یہ ہے کہ غیر اللہ کو سجدہ کرنا تو جائز نہیں پھر اللہ تعالیٰ نے کیسا اس حرام کام کا ان کو حکم دیا؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حقیقت میں تو مسجود لہ (جس کو سجدہ کیا جارہا ہے) اللہ تعالیٰ ہیں آدم علیہ السلام کی طرف رخ کرنا بطور قبلہ ہے آدم علیہ السلام مسجود لہ نہیں ہیں جیسا کہ ہم بیت اللہ کی طرف رُخ کرتے ہیں مگر مسجود لہ بیت اللہ نہیں بلکہ مسجود لہ اللہ تعالیٰ ہیں۔اور آدم علیہ السلام کو قبلہ اس کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے بنایا ہے۔اور یا اس لئے آدم علیہ السلام کو قبلہ بنایا کہ آدم علیہ السلام سجدہ کا سبب ہیں جیسا کہ وقت وجوبِ صلوۃ کا سبب ہوتا ہے۔

(2) آدم علیہ السلام سجدہ کا سبب کیوں ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے چار وجوہ ذکر کی ہیں (۱) کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو تمام محدثات (ذات اور صفاتِ باری تعالیٰ کے سوا) کا نمونہ بنایا ہے بلکہ تمام موجودات بمع صفاتِ باری تعالیٰ کا نمونہ ہیں کیونکہ انسان کا علم اور اس کی قدرت باری تعالیٰ کے علم اور ان کی قدرت کا نمونہ ہیں۔آدم علیہ السلام کی یہ عظمت سجدہ کا سبب ہے۔(۲) آدم علیہ السلام

روح اور جسم کا مجموعہ ہیں اس لئے آدم علیہ السلام عالم روحانی اور عالم جسمانی دونوں کی مثال ہیں۔جس سے آدم علیہ السلام کی عظمت ظاہر ہوتی ہے اس لئے سجدہ کا سبب ہے۔

(3)۔(۳) فرشتوں کے لئے جو کمالات مقدر میں تھے آدم علیہ السلام ان کے حصول کا ذریعہ ہیں کیونکہ آدم علیہ السلام کے بتانے سے فرشتوں نے مسمّیات کے ناموں کو جان لیا تھا۔(۴) بنوآدم اور فرشتے جن علمی مراتب اور عرفانی درجات میں متباین تھے آدم علیہ السلام اس تباین اور اختلاف کے ظاہر ہونے کا وسیلہ ہیں،وہ اس طرح کہ آدم علیہ السلام کو علم ومعرفت کے یہ درجات حاصل ہیں،فرشتوں کو حاصل نہیں۔اس لئے فرشتوں کو حکم دیا کہ عاجزی کرتے ہوئے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو،کیونکہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام میں باری تعالیٰ کی عظیم قدرت اور غالب آیات کو دیکھا جیسا کہ آدم علیہ السلام کا سببِ سجدہ ہونے کی پہلی دووجوہ میں اس کا بیان ہوا۔اور تاکہ ان کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا شکریہ ہوان نعمتوں اور احسانات کا جواللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے واسطے سے فرشتوں پر کئے ہیں جیسا کہ آدم علیہ السلام کا سببِ سجدہ ہونے کی دوسری دووجوہ میں اس کا بیان ہوا۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگرآدم علیہ السلام فرشتوں کے سجدہ کے لئے قبلہ کے درجہ میں ہوں تو ''اُسْجُدُوْا لِآدَمَ'' میں لام بمعنیٰ ''اِلیٰ'' ہے''اَیْ اُسْجُدُوْا اِلیٰ آدَمَ''۔جیسا کہ حضرت حسان بن ثابتؓ نے حضرت علیؓ کی مدح میں شعر کہا تھا:''اَلَیْسَ اَوَّلَ مَنْ صَلّٰی لِقِبْلَتِکُمْ::وَاَعْرَفَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ .اَیْ مَنْ صَلّٰی اِلیٰ قِبْلَتِکُمْ''۔حضرت حسان بن ثابتؓ منکرینِ علیؓ سے کہہ رہے ہیں:کہ کیا حضرت علیؓ وہ نہیں جنہوں نے سب سے پہلے تمہارے قبلہ کی طرف نماز ادا کی،اور کیا وہ تمام لوگوں سے زیادہ قرآن اور حدیث کو جاننے والے نہیں ہیں؟

(5) اور اگر آدم علیہ السلام فرشتوں کے سجدہ کا سبب ہوں تو پھر''لِآدَمَ'' کا لام تعلیلیہ ہے''اَیْ اُسْجُدُوْا لِاَجْلِ آدَمَ'' جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد''اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ''[الأسراء:۷۸](نماز قائم کرو سورج ڈھلنے کی وجہ سے یا سورج ڈھلنے کے وقت سے رات کے اندھیرے تک) میں لام اجلیہ ہے''اَیْ أَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِاَجْلِ دُلُوْکِ الشَّمْسِ''۔

(6)۔(۲) آیت مبارکہ میں سجدہ سے کیا مراد ہے؟اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ سجدہ سے مراد لغوی سجدہ ہے یعنی آدم علیہ السلام کے سامنے آداب اور تعظیم کے طور پر پیشانی زمین پر رکھ کر تواضع اور عاجزی کا اظہار کرو،لغوی سجدہ بقصدِ عبادت نہیں ہوتا ہے پس یہ سجدہ ایسا ہے جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یوسف علیہ السلام کو کیا تھا،اس طرح کا سجدہ گذشتہ ادیان میں جائز تھا دینِ محمدی میں جائز نہیں لِمَارُوِیَ اَنَّ سَلْمَانَ الْفَارِسِیَّؓ لَمَّا اَرَادَاَنْ یَسْجُدَلِلنَّبِیِّ ﷺ مَنَعَهُ وَقَالَ:"لَایَنْبَغِیْ لِمَخْلُوْقٍ اَنْ یَسْجُدَلِأَحَدٍاِلَّا اللّٰہِ تَعَالیٰ''۔

(7)۔(۳) آیت مبارکہ میں سجدہ سے کیا مراد ہے؟اس بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ مراد آدم علیہ السلام کے سامنے عاجزی اور تابعداری ہے یعنی ان چیزوں کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا جن کے ساتھ بنوآدم کا معاش متعلق ہے اور جن سے وہ کمال تک پہنچے

ہیں مثلاً ہواؤں اور بادلوں کو چلانا اور بارش برسانا وغیرہ۔

باقی یہ سوال کہ باری تعالیٰ کی جانب سے سجدہ کا حکم تمام فرشتوں کو تھا یا بعض کو؟ اس بارے میں تین احتمالات پہلے (اِذْقَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً کے ضمن میں) گذر چکے ہیں۔ ایک یہ کہ تمام فرشتوں کو حکم تھا، دوسرا یہ کہ زمینی فرشتوں کو تھا، تیسرا یہ کہ ابلیس اور اس کے ساتھ جو فرشتے جنات کے خلاف لڑ چکے تھے ان کو حکم تھا۔

﴿فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ اَبٰی وَاسْتَکْبَرَ﴾ (1) اِمْتَنَعَ عَمَّا اُمِرَ بِهٖ اِسْتِکْبَارًا مِنْ اَنْ یَّتَّخِذَہٗ وُصْلَۃً فِیْ عِبَادَۃِ رَبِّهٖ اَوْ یُعَظِّمَہٗ وَیَتَلَقَّاہُ بِالتَّحِیَّۃِ اَوْ یَخْدِمَہٗ وَیَسْعٰی فِیْمَا فِیْهِ خَیْرُہٗ وَصَلَاحُہٗ. (2) وَالْاِبَاءُ اِمْتِنَاعٌ بِاخْتِیَارٍ، وَالتَّکَبُّرُ اَنْ یَّرَی الرَّجُلُ نَفْسَہٗ اَکْبَرَ مِنْ غَیْرِہٖ، وَالْاِسْتِکْبَارُ طَلَبُ ذٰلِکَ بِالتَّشَبُّعِ.

ترجمہ:۔ [پس سجدہ کیا انہوں نے سوائے ابلیس کے انکار کیا اس نے اور تکبر کیا] رُک گیا اُس سے جس کا اُسے امر کیا گیا تھا تکبر کرتے ہوئے اس سے کہ بنائے آدم علیہ السلام کو وسیلہ اپنے رب کی عبادت کا، یا اس کی تعظیم کرے، یا پیش آئے اس کو سلام کے ساتھ، یا خدمت کرے اس کی اور کوشش کرے ان چیزوں میں جن میں اس کی خیر اور اس کی صلاح ہے۔ اور ''اِباء'' رُکنا ہے اپنے اختیار سے، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو بڑا سمجھے دوسروں سے، اور ''استکبار'' بڑائی طلب کرنا ہے آسودہ حالی ظاہر کرنے کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں وہ شئی بیان کی ہے جس سے شیطان رُک گیا تھا یعنی آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے رُک گیا تھا۔ پھر آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کی سابق میں تین معانی بیان کئے تھے لہٰذا ما امتنع منہ الشیطان ان ہی تین معانی میں سے کوئی ایک ہوگا۔ پھر ''اِباء، تکبر، استکبار، تشبع'' کے معانی بیان کئے ہیں

(1) قاضی صاحبؒ نے ''اَبٰی'' کا ترجمہ ''اِمْتَنَعَ'' (رُک گیا) سے کیا ہے۔ شیطان کس چیز سے رُک گیا؟ فرمایا جس چیز کا اسے حکم کیا گیا تھا اس سے رُک گیا۔ ''استکبارًا'' سے اِباء کی علت کو بیان کیا ہے کہ شیطان تکبر کی وجہ سے رُک گیا۔ پھر اگر سجدہ کا شرعی معنی مراد ہو تو معنی ہوگا کہ شیطان اس بات سے رُک گیا کہ آدم علیہ السلام کو اپنے رب کی عبادت کے لئے وسیلہ اور قبلہ بنائے۔ اور اگر سجدہ کا لغوی معنی (تواضع) مراد ہو تو معنی ہوگا کہ شیطان رُک گیا اس سے کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کرے اور سلام کے ساتھ ان کا استقبال کرے۔ اور اگر سجدہ سے مراد تابعداری ہو تو معنی ہوگا کہ شیطان رُک گیا آدم علیہ السلام کی خدمت کرنے اور ان کاموں میں کوشش کرنے سے جن میں آدم علیہ السلام کی خیر اور بھلائی ہو۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اِباء'' بالاختیار کسی کام سے رُک جانے کو کہتے ہیں اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو دوسرے سے بڑا سمجھے۔ اور ''استکبار'' کہتے ہیں بتکلف خود کو بڑا ظاہر کرنا۔ ''تَشَبُّع'' کا معنی ہے بھوک اور محتاجی کے باوجود خود کو سیر ظاہر کرنا۔

☆ ☆ ☆

﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ﴾ (1) اي في علم الله تعالى او صار منهم (2) لاستقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لآدم اعتقادا بانه افضل منه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما اشعر به قوله "اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ" جوابا لقوله "مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ" (3) لا لترك الواجب وحده

ترجمہ: ۔[اور وہ تھا کفار میں سے یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں اور یا ہوگیا کفار میں بوجہ قبیح سمجھنے اس کا اللہ تعالیٰ نے امر کیا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا بوجہ اس اعتقاد کے کہ میں افضل ہوں آدم علیہ السلام سے اور افضل کے لئے مستحسن نہیں کہ اسے امر کیا جائے عاجزی کرنے کا مفضول کے سامنے اور اس کو وسیلہ بنانے کا جیسا کہ مشعر ہے اس کی طرف اس کا قول "اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ" جو جواب تھا اللہ تعالیٰ کے قول "مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ"، نہ کہ صرف ترک واجب کی وجہ سے۔

تشریح: ۔ آیت مبارکہ میں لفظ "کَانَ" سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس ابتداء وجود سے کافر تھا حالانکہ شروع سے وہ کافر نہیں تھا، قاضی صاحبؒ نے لفظ "کَانَ" کی دو توجیہات کی ہیں۔ پھر ابلیس کے تکبر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ ابلیس محض تکبر اور معصیت کی وجہ سے کافر نہیں ہوا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے انکار کرنے کی وجہ سے کافر ہوا۔

(1) باری تعالیٰ کے اس ارشاد کے لفظ "کان" سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس ابتداء وجود سے کافر تھا اور اسی سابقہ کفر کی وجہ سے اس نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے انکار کیا۔ حالانکہ عام اہل سنت اور جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ ابلیس ابتداء وجود سے کافر نہیں تھا مؤمن تھا طویل مدت تک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا رہا پھر تکبر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے حکم سے انکار کر کے کافر ہوگیا۔ قاضی صاحبؒ نے اس کی دو توجیہات کی ہیں (۱) ایک یہ کہ "کَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ" سے مراد "کَانَ فِیْ عِلْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی مِنَ الْکَافِرِیْنَ" یعنی اللہ تعالیٰ کو شروع اَمر سے معلوم تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جس میں ابلیس اللہ تعالیٰ کے حکم (کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو) کو قبیح سمجھ انکار کرے گا اور کافر ہو جائے گا۔ (۲) دوسری توجیہ یہ کہ "کَانَ" بمعنیٰ "صَارَ" ہے یعنی ابلیس تکبر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے حکم کو قبیح سمجھ کر کافر ہوگیا۔

(2) ابلیس کے تکبر اور اللہ تعالیٰ کے حکم کو قبیح سمجھنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کا خیال تھا کہ میں آدم علیہ السلام سے افضل ہوں اور آدم علیہ السلام مفضول ہیں لہٰذا یہ کوئی مستحسن اَمر نہیں ہے کہ افضل کو حکم دیا جائے کہ وہ مفضول کے سامنے عاجزی کا اظہار کرے اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنائے، جیسا کہ دوسرے موقع پر ابلیس کے اس اعتقاد کی تصریح پائی جاتی ہے کہ جب باری تعالیٰ نے اس سے کہا "مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ" (اللہ تعالیٰ نے کہا: ابلیس! جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا، اُس کو سجدہ کرنے سے تجھے کس چیز نے روکا ہے؟ کیا تو نے تکبر سے کام لیا ہے، یا تو کوئی بہت اُونچی ہستیوں میں سے ہے؟) تو اس نے جواب دیا تھا کہ "اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ" [ص:۷۶] (میں اس سے بہتر ہوں)۔

(3) خوارج کا عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔ اہل سنت کے نزدیک صرف کبیرہ کے ارتکاب سے کوئی کافر نہیں ہوتا۔ خوارج مذکورہ بالا آیت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ابلیس کو ترک سجدہ اور تکبر کرنے کی وجہ سے کافر کہا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے ان کے اس قول کو رد کرنے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ابلیس صرف ترک واجب (جو کہ گناہ کبیرہ ہے) کی وجہ سے کافر نہیں ہوا ہے بلکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے انکار کیا تھا انکارِ حکم ترکِ حکم سے بڑھ کر ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کو کافر کہا صرف معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے کافر نہیں کہا ہے۔

(1) وَالآيَةُ تَدُلُّ عَلَى اَنَّ آدَمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمَلائِكَةِ الْمَامُورِينَ بِالسُّجُودِلَهُ وَلَوْمِنْ وَجْهٍ، (2) وَاَنَّ اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْمَلائِكَةِ وَاِلَّالَمْ يَتَنَاوَلُهُ اَمْرُهُمْ وَلَمْ يَصِحَّ اِسْتِثْنَاءُ هُ مِنْهُمْ. (3) وَلايَرِدُعَلَى ذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "اِلَّا اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ" لِجَوَازِاَنْ يُقَالَ اِنَّهُ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فِعْلاً وَمِنَ الْمَلائِكَةِ نَوْعاً، وَلاَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَوَى: اَنَّ مِنَ الْمَلائِكَةِ ضَرْباًيَتَوَالَدُونَ يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ وَمِنْهُمْ اِبْلِيسُ. (4) وَلِمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَلائِكَةِ اَنْ يَقُولَ اِنَّهُ كَانَ جِنِّياًنَشَاَ بَيْنَ اَظْهُرِالْمَلائِكَةِ وَكَانَ مَغْمُوراًبِالْاُلُوفِ مِنْهُمْ فَغَلَبُوْاعَلَيْهِ. (5) اَوِالْجِنَّ اَيْضاًكَانُوااَمَامُورِيْنَ مَعَ الْمَلائِكَةِ لكِنَّهُ اُسْتُغْنِيَ بِذِكْرِالْمَلائِكَةِ عَنْ ذِكْرِهِمْ فَاِنَّهُ اِذَاعُلِمَ اَنَّ الْاَكَابِرَمَامُورُونَ بِالتَّذَلُّلِ لِاَحَدٍوَالتَّوَسُّلِ بِهِ عُلِمَ اَنَّ الْاَصَاغِرَ اَيْضاًمَامُورُونَ بِهِ. وَالضَّمِيرُفِي فَسَجَدُوْارَاجِعٌ اِلَى الْقَبِيلَتَيْنِ فَكَاَنَّهُ قَالَ: فَسَجَدَالْمَامُورُونَ بِالسُّجُودِاِلَّااِبْلِيسَ (6) وَاَنَّ مِنَ الْمَلائِكَةِ مَنْ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ وَاِنْ كَانَ الْغَالِبُ فِيهِمُ الْعِصْمَةُ، كَمَااَنَّ مِنَ الْاِنْسِ مَعْصُومِيْنَ وَالْغَالِبُ فِيهِمْ عَدَمُ الْعِصْمَةِ. (7) وَلَعَلَّ ضَرْباًمِنَ الْمَلائِكَةِ لايُخَالِفُ الشَّيَاطِيْنَ بِالذَّاتِ وَاِنَّمَايُخَالِفُهُمْ بِالْعَوَارِضِ وَالصِّفَاتِ كَالْبَرَرَةِ وَالْفَسَقَةِ مِنَ الْاِنْسِ وَالْجِنُّ يَشْمِلُهُمَاوَكَانَ اِبْلِيسُ مِنْ هذَاالصِّنْفِ كَمَاقَالَهُ اِبْنُ عَبَّاسٍ (8) وَلِذَالِكَ صَحَّ عَلَيْهِ التَّغَيُّرُعَنْ حَالِهِ وَالْهُبُوطُ مِنْ مَحَلِّهِ كَمَااَشَارَاِلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَزَّوَعَلَا: "اِلَّااِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِرَبِّهِ"

ترجمہ:۔ اور یہ آیت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ آدم علیہ السلام افضل ہیں ان فرشتوں سے جن کو امر کیا گیا سجدہ کا ان کے سامنے، اگر چہ وہ فضیلت من وجہ ہو، اور اس بات پر کہ ابلیس تھا فرشتوں میں سے، ورنہ تو شامل نہ ہوتا اس کو ان کو امر کرنا، اور صحیح نہ ہوتا اس کا استثناء فرشتوں سے۔ اور اعتراض وارد نہ ہوگا اس پر باری تعالیٰ کے قول "اِلَّا اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ" سے، بوجہ جائز ہونے کے کہ کہا جائے کہ وہ جنوں میں سے تھا فعل کے اعتبار سے اور فرشتوں میں سے تھا نوع کے اعتبار سے، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ فرشتوں میں سے ایک قسم ایسی ہے جن میں توالد و تناسل ہوتا ہے کہا جاتا ہے ان کو جن اور ان میں سے ابلیس ہے۔ اور جس نے یہ گمان کیا کہ وہ نہیں تھا فرشتوں میں سے (اس کے لئے جائز ہے) کہ کہے کہ وہ جن تھا پلا بڑھا فرشتوں کے درمیان میں اور مغلوب تھا ہزاروں فرشتوں کی وجہ سے پس وہ غلبہ دئے گئے اس پر۔ یا جن بھی مامور تھے فرشتوں کے ساتھ لیکن استغناء ہو گیا فرشتوں کے ذکر کے ساتھ ان کے ذکر سے کیونکہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اکابر مامور ہیں کسی کے سامنے عاجزی کرنے کے

اوراس کو سیلہ بنانے کے تو معلوم ہو [illegible] "فسجدوا" میں راجع ہے دونوں فریقوں کی طرف، پس گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فسجد المامورون بالسجود الا ابلیس" [illegible] (یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے) کہ فرشتوں میں سے ایک قسم ایسی ہے جو معصوم نہیں اگرچہ غالب ان میں عصمت ہے [illegible] بعض معصوم ہیں اور غالب ان میں عدم عصمت ہے۔ اور شاید کہ فرشتوں کی ایک قسم [illegible] ذات [illegible] شیاطین [illegible] صفات [illegible] جیسا کہ انسانوں میں نیک اور بد، اور جن شامل ہے ان دونوں کو اور تھا ابلیس اسی قسم سے جیسا کہ [illegible] حضرت ابن عباس نے، چنانچہ اسی وجہ سے صحیح ہے اس کے لئے اس کے حال سے متغیر ہونا اور اپنے مقام سے اترنا جیسا کہ اشارہ کیا اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول سے

''اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّہٖ''۔

تشریح ۔قاضی صاحبؒ نے مذکورہ بالا آیت سے مستنبط چند اُمور کو بیان کیا ہے۔

(1)۔(۱) کہ آدم علیہ السلام فرشتوں سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا ہے کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کرتے ہوئے اس کو سجدہ کرو۔ظاہر ہے کہ سجدہ افضل کو کیا جاتا ہے نہ کہ مفضول کو۔اگر چہ آدم علیہ السلام کو فضیلت من وجہ حاصل تھی یعنی اس وجہ سے کہ آدم علیہ السلام کو اشیاء کے ناموں کا علم دیا گیا تھا اور آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو تعلیم دی تھی، ظاہر ہے کہ معلّم افضل ہوتا ہے متعلم سے۔من کل الوجوہ آدم علیہ السلام کو فضیلت حاصل نہیں تھی کیونکہ فرشتے چوبیس گھنٹے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مستغرق ہیں اور ان تمام کدورات سے پاک ہیں جو ترکیبِ بدن سے حاصل ہوتے ہیں۔

ف:۔امام رازیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اکثر اہل سنت اس طرف گئے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں۔اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ آسمانی فرشتے انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں، البتہ زمینی فرشتوں سے انبیاء علیہم السلام افضل ہیں (شیخ زادہ:۱/۵۳۱)

(2)۔(۲) مذکورہ آیت اس بات پر بھی دال ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو ''فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ اَبٰی وَاسْتَکْبَرَ '' تو اگر ابلیس فرشتوں میں سے نہ ہوتا تو فرشتوں کو سجدہ کرنے کا حکم ابلیس کو شامل نہ ہوتا حالانکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''مَامَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ اَسْتَکْبَرْتَ اَمْ کُنْتَ مِنَ الْعَالِیْنَ '' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ کے حکم کا مامور ابلیس بھی ہے۔اور یہ کہیں ثابت نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو الگ حکم دیا ہو کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو، لہذا جو حکم فرشتوں کو دیا ہے وہی حکم ابلیس کو بھی شامل ہے اور شمولِ حکم کی یہی صورت ہے کہ ابلیس فرشتوں کی جنس سے ہو۔نیز اگر ابلیس فرشتوں میں سے نہ ہوتا تو اس کو فرشتوں سے مستثنیٰ کرنا صحیح نہ ہوتا کیونکہ مستثنیٰ میں اصل مستثنیٰ متصل ہے اور مستثنیٰ متصل میں اسی شی کو مستثنیٰ کیا جاتا ہے جو مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو، لہذا ابلیس کو فرشتوں سے مستثنیٰ کرنا دلالت کرتا ہے کہ ابلیس فرشتوں کی جنس سے ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ ابلیس کے بارے میں تو باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ '' [الکہف:۵۰] کہ ابلیس جنات میں سے تھا۔ظاہر ہے کہ جنات اور فرشتے دو الگ اجناس ہیں جب ابلیس جنات میں سے ہے تو قطعی طور پر فرشتوں میں سے نہ

ہوگا۔قاضی صاحبؒ نے دو جواب دئے ہیں (ا) کہ ابلیس نوع کے اعتبار سے فرشتہ تھا مگر فعل اور عمل کے اعتبار سے جن تھا، لہذا ''کَانَ مِنَ الْجِنّ'' کا معنی ہے کہ ابلیس باوجود کہ فرشتہ تھا مگر عمل اس کا جنات کی طرح تھا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں اس کو جنات کی نوع سے قرار دیا ہے تو یہ اس کے فرشتوں کی نوع میں سے ہونے کے منافی نہیں کیونکہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کی تین قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم کے بچے بھی پیدا ہوتے ہیں اس قسم کو جن کہتے ہیں ابلیس بھی اسی قسم میں سے ہے، پس فرشتہ بمنزلہ جنس اور جن وابلیس بمنزلہ نوع ہے اس لئے ابلیس کا جنوں میں سے ہونا اس کے فرشتہ ہونے کے منافی نہیں۔

(4) اکثر متکلمین کی رائے یہ ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں ہے جنات میں سے ہے۔ان پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ پھر شیطان کو حکم سجدہ شامل نہ ہوگا اور اس کا استثناء صحیح نہ ہوگا؟ قاضی صاحبؒ نے ان کی طرف سے دو توجیہات کی ہیں (ا) مروی ہے کہ آدم علیہ السلام سے پہلے جنات زمین پر آباد تھے اللہ تعالیٰ کے حکم سے فرشتوں نے ان کو جنگلوں اور جزیروں کی طرف بھگایا اس وقت ابلیس بچہ تھا فرشتوں نے اس کو قید کر کے اپنے ساتھ لے گیا اور طویل مدت تک فرشتوں کے درمیان میں پرورش پائی فرشتے غالب اور وہ مغلوب رہا، لہذا نبی ﷺ کے ارشاد ''اِنَّ مَوْلَی الْقَوْمِ مِنْهُمْ'' کے مطابق حکماً اس کا شمار فرشتوں میں ہوا اس لئے فرشتوں کو سجدہ کا حکم کرنا اس کو بھی شامل تھا لہذا باری تعالیٰ کا اس کے بارے میں ''مَامَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ'' کہنا صحیح ہے۔

(5)۔(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ سجدہ کرنے کا حکم فرشتوں اور جنات دونوں طبقات کو تھا اور جنات کو حکم کرنا ابلیس کے لئے بھی حکم تھا۔باقی جنات کو سجدہ کا حکم اس لئے شامل تھا کہ فرشتے ان سے افضل تھے جب ان کو حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو تو جنات کو تو یہ حکم بطریقۂ اولیٰ ہے کیونکہ جب یہ معلوم ہوا کہ اکابر (فرشتے) آدم علیہ السلام کے سامنے عاجزی اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنانے کے ساتھ مامور ہیں تو اصاغر (جنات) تو بطریقۂ اولیٰ مامور ہوں گے اسی لئے فرشتوں کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہوئے جنات کے ذکر کو ضروری نہیں سمجھا۔

ف:۔قاضی صاحبؒ نے ''وَلِمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ لَمْ یَکُنْ مِنَ الْمَلَائِکَةِ'' میں لفظ ''زَعَمَ'' سے متکلمین کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ اس صورت میں ''فَسَجَدُوْا'' کی ضمیر کو دونوں طبقوں (ملائکہ اور جنات) کی طرف راجع کرنا پڑتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ابلیس کے سوا تمام جنات نے سجدہ کیا حالانکہ اس کو ثابت کرنا تکلف ہے۔

(6)۔(۳) مذکورہ آیت اس بات پر بھی دال ہے کہ فرشتوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں ہیں کیونکہ اوپر ثابت ہوا کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ اس سے معصیت اور کفر کا صدور ہوا۔اگرچہ فرشتوں میں غالب عصمت ہے یعنی فرشتے اکثر معصوم اور بعض غیر معصوم ہیں جیسا کہ انسانوں میں سے بعض (انبیاء علیہم السلام) معصوم ہیں اکثر غیر معصوم ہیں۔

(7) سوال یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ نے ابلیس کو فرشتوں میں سے قرار دیا اور ابلیس کا گناہگار ہونا تو قطعی ہے پس اس کا مطلب

یہ ہوا کہ تمام فرشتے معصوم نہیں جبکہ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء دین اس پر متفق ہیں کہ تمام فرشتے معصوم ہیں؟ قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ فرشتوں میں ایک قسم ایسی ہو جو شیاطین کے ساتھ ذات اور ماہیت کے اعتبار سے متحد ہو مگر اوصاف اورعوارض میں مخالف ہو جیسا کہ انسانوں میں نیک اور برے میں ماہیت نوعیہ کے اعتبار سے اتحاد ہے یعنی دونوں انسان ہیں مگر اوصاف اورعوارض میں ایک دوسرے سے مخالف ہے ایک نیک اور فرمان بردار ہے اور دوسرا فاسق اور نافرمان ہے، اور ابلیس فرشتوں کی اسی قسم سے ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا'' کہ فرشتوں کی تین قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم کے بچے بھی پیدا ہوتے ہیں اس قسم کو جن کہتے ہیں ابلیس بھی اسی قسم میں سے ہے''۔ پس جمہور کے قول کہ ملائکہ تمام گناہوں سے پاک ہیں کا مطلب یہ ہے کہ ملائکہ جب تک کہ ملائکہ ہوں ان کے اوصاف بدلے نہ ہوں تو وہ معصوم ہیں۔ باقی جس کی حالت بدل گئی شیاطین کی صفات کے ساتھ متصف ہوا تو وہ مَلک نہیں رہتا ہے بلکہ اوصاف کے اعتبار سے شیطان بن جاتا ہے لہذا معصوم بھی نہ ہوگا۔

(8) اسی وجہ سے کہ ابلیس ملائکہ کی اس قسم سے ہے جو ماہیت کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہیں بلکہ عوارض اور صفات کے اعتبار سے مخالف ہے ابلیس ملائکہ کی صفات سے متغیر ہو کر شیاطین کی صفات کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اپنے مرتبہ سے اتر جاتا ہے جس کی طرف باری تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے''اِلَّا اِبۡلِیۡسَ کَانَ مِنَ الۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ اَمۡرِ رَبِّہٖ'' [الکھف: ۵۰] (سوائے ابلیس کے۔ وہ جنات میں سے تھا، چنانچہ اُس نے اپنے ربّ کے حکم کی نافرمانی کی) یعنی ابلیس جنات میں سے تھا پھر وہ اپنے رب کے حکم سے تجاوز کر کے نکل گیا۔

(1) لَایُقَالُ کَیۡفَ یَصِحُّ ذٰلِکَ وَالۡمَلَائِکَۃُ خُلِقَتۡ مِنۡ نُوۡرٍ وَالۡجِنُّ مِنۡ نَارٍ، لِمَارَوَتۡ عَائِشَۃُ اَنَّہٗ ﷺ قَالَ: "خُلِقَتِ الۡمَلَائِکَۃُ مِنَ النُّوۡرِ وَخُلِقَ الۡجِنُّ مِنۡ مَارِجٍ مِنۡ نَارٍ" لِاَنَّہٗ کَالتَّمۡثِیۡلِ لِمَاذَکَرۡتُ. فَاِنَّ الۡمُرَادَ بِالنُّوۡرِ الۡجَوۡھَرُ الۡمُضِیۡئُ وَالنَّارُ کَذٰلِکَ غَیۡرَ اَنَّ ضَوۡءَ ھَامُکَدَّرٌ مَغۡمُوۡرٌ بِالدُّخَانِ مَحۡذُوۡرٌ عَنۡہُ بِسَبَبِ مَایَصۡحَبُہٗ مِنۡ فَرۡطِ الۡحَرَارَۃِ وَالۡاِحۡرَاقِ، فَاِذَاصَارَتۡ مُھَذَّبَۃً مُصَفَّاۃً کَانَتۡ مَحۡضَ نُوۡرٍ وَمَتٰی نَکَصَتۡ عَادَتِ الۡحَالَۃَ الۡاُوۡلٰی جَذۡعَۃً وَلَاتَزَالُ تَتَزَایَدُ حَتّٰی یَنۡطَفِیَٔ نُوۡرُھَا وَیَبۡقَی الدُّخَانُ الصِّرۡفُ، (2) وَھٰذَا اَشۡبَہُ بِالصَّوَابِ وَاَوۡفَقُ لِلۡجَمۡعِ بَیۡنَ النُّصُوۡصِ وَالۡعِلۡمُ عِنۡدَاللّٰہِ تَعَالٰی" (3) وَمِنۡ فَوَائِدِ الۡآیَۃِ اِسۡتِقۡبَاحُ الۡاِسۡتِکۡبَارِ وَاَنَّہٗ قَدۡیُفۡضِیۡ بِصَاحِبِہٖ اِلَی الۡکُفۡرِ وَالۡحَثُّ عَلَی الۡاِئۡتِمَارِ لِاَمۡرِہٖ وَتَرۡکِ الۡخَوۡضِ فِیۡ سِرِّہٖ وَاَنَّ الۡاَمۡرَ لِلۡوُجُوۡبِ، (4) وَاَنَّ الَّذِیۡ عَلِمَ اللّٰہُ مِنۡ حَالِہٖ اَنَّہٗ یُتَوَفّٰی عَلَی الۡکُفۡرِ ھُوَ الۡکَافِرُ عَلَی الۡحَقِیۡقَۃِ اِذِ الۡعِبۡرَۃُ بِالۡخَوَاتِیۡمِ وَاِنۡ کَانَ بِحُکۡمِ الۡحَالِ مُؤۡمِنًا وَھُوَ الۡمُوَافَاتُ الۡمَنۡسُوۡبَۃُ اِلٰی شَیۡخِنَا اَبِی الۡحَسَنِ الۡاَشۡعَرِیِّ.

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ کیسا صحیح ہوسکتا ہے یہ حالانکہ فرشتے پیدا کیے گئے ہیں نور سے اور جن آگ سے بوجہ اس کے جو روایت کی ہے حضرت عائشہؓ نے کہ حضور علیہ ﷺ نے فرمایا''خُلِقَتِ الۡمَلَائِکَۃُ مِنَ النُّوۡرِ وَخُلِقَ الۡجِنُّ مِنۡ مَارِجٍ مِنۡ نَارٍ'' کیونکہ یہ تمثیل کی طرح ہے ان باتوں کی جن کو ہم نے ذکر کیا کیونکہ مراد نور سے روشن کرنے والا جوہر ہے اور نار اسی طرح ہے البتہ اس کی روشنی گدلی ہوتی ہے مغمور ہوتی ہے دھویں سے بچا جاتا ہے اس سے بسبب اس شی کے جو اس کے ساتھ ہوتی ہے یعنی شدید حرارت

اور جلانا، پس جب ہو جاتی ہے مہذب اور صاف تو ہو جاتی ہے خالص نور اور جب مدہم ہو جاتی ہے تو لوٹ آتی ہے پہلی حالت پر تر و تازہ اور مسلسل بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ بجھ جاتا ہے اس کا نور اور باقی رہ جاتا ہے خالص دھواں، اور یہ زیادہ مشابہ ہے درست ہونے کے ساتھ اور زیادہ موافق ہے جمع بین النصوص کے، اور علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اور اس آیت کے فوائد میں استکبار کو قبیح سمجھنا ہے اور یہ کہ تکبر کبھی پہنچا دیتا ہے اپنے صاحب کو کفر تک، اور ابھارنا ہے اس کے امر کو بجا لانے پر اور اس کے راز میں غور و خوض کو ترک کرنے پر، اور یہ کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اور یہ کہ وہ شخص کہ جان لے اللہ تعالیٰ اس کے حال کو کہ یہ مرے گا کفر پر وہ کافر ہے حقیقت میں کیونکہ اعتبار خاتموں کو ہے اگرچہ بحکم حال وہ مؤمن ہے اور یہی موافقات ہے جو منسوب ہے ہمارے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف۔

تشـــــــریـــــح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ سے مستفاد مزید چند فوائد کو ذکر کیا ہے۔

(1) آپ نے کہا کہ ملائکہ کی ایک قسم جنات اور شیاطین کے ساتھ ذات اور حقیقت کے اعتبار سے متحد ہے سوال یہ ہے کہ جن دو چیزوں کی حقیقت ایک ہو ان کا مادہ بھی ایک ہوتا ہے حالانکہ ملائکہ اور جنات کا مادہ ایک نہیں کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے ''خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنَ النُّوْرِ وَ خُلِقَ الْجِنُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ'' [ملائکہ کی تخلیق نور سے ہوئی ہے اور جنات کی تخلیق آگ کے شعلوں سے ہوئی ہے]۔ ظاہر ہے کہ نور اور نار دو الگ الگ مادے ہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث شریف اور ہمارے قول میں کوئی منافات نہیں کیونکہ حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں کہ ان دونوں کی ماہیت الگ الگ ہے بلکہ حدیث شریف میں ہمارے قول (کہ ملائکہ کی ایک نوع شیاطین کے ساتھ بالذات متحد ہے اور اوصاف کے اعتبار سے مخالف) کی تمثیل اور تصویر ہے کہ ملائکہ اور شیاطین میں فرق ایسا ہے جیسا کہ نور اور نار میں ہے کیونکہ ایک کا نور اور دوسرے کا نار سے پیدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مادہ بالذات متحد اور بالاوصاف مختلف ہے اس لئے کہ نور اور نار دونوں روشن جوہر ہیں البتہ اوصاف میں دونوں مختلف ہیں کہ نور بالکل صاف اور روشن ہے جس میں کسی قسم کا میلا پن نہیں ہوتا جبکہ آگ اکثر میلا پن سے پاک نہیں ہوتی دھواں اس پر غالب رہتا ہے۔ اور چونکہ اس میں شدید حرارت اور جلانے کی صفت پائی جاتی ہے اس لئے اس سے بچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پھر یہی آگ جب دھویں سے پاک صاف ہو جاتی ہے تو خالص نور بن جاتی ہے اور جب یہ نور مدہم ہو جاتا ہے تو پہلی حالت (دھویں کے ساتھ خلط کی حالت) تر و تازہ ہو کر لوٹ آتی ہے اور یہ حالت مسلسل بڑھتی رہتی ہے حتی کہ آخر کار خالص دھواں رہ جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جس طرح کہ نور اور نار بالذات متحد اور اوصاف کے اعتبار سے مختلف ہیں اسی طرح ملائکہ کی ایک نوع شیاطین کے ساتھ بالذات متحد اور اوصاف کے اعتبار سے مختلف ہے، پس حدیث شریف کا مقصد یہی تمثیل ہے کہ ملائکہ اور جنات نور اور نار کی طرح ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا یہ قول (کہ ملائکہ کی ایک نوع شیاطین کے ساتھ بالذات متحد ہے اور اوصاف کے

اعتبار سے مخالف ہے) زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ اس کے مطابق "الا ابلیس" میں مستثنیٰ متصل ہوگا جو کہ اصل ہے۔ اسی طرح ان تمام نصوص جن میں ابلیس کو فرشتوں میں شامل کیا ہے (جیسا کہ فسجدوا الا ابلیس کو مستثنیٰ متصل قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے) یا جن میں ابلیس کو جن کہا ہے (کقولہ تعالی کان من الجن) میں موافقت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ دونوں قسم نصوص صحیح ہیں کیونکہ ابلیس بالذات فرشتہ ہے اور اوصاف کے اعتبار سے جن ہے۔ باقی حقیقت حال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے اس آیت کے مزید چند فوائد پر متنبہ فرمایا ہے۔ (۱) کہ تکبر کرنا قبیح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ "اس نے انکار کیا اور تکبر کیا"۔ اور یہ کہ تکبر کبھی انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ ابلیس کو کفر تک پہنچایا۔ (۲) اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے اُمر کو بجالانے پر ابھارا گیا ہے کیونکہ "وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا" میں "فَسَجَدُوْا" کی فاء اس پر دال ہے کہ فرشتوں نے حکم باری تعالیٰ کے متصل بعد بلا تراخی سجدہ کیا جس سے حکم کے متصل عمل کرنے کا اشارہ ملتا ہے۔ (۳) نیز اس بات پر ابھارا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کے رازوں کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے کیونکہ فرشتوں نے رازوں میں پڑنے کی بجائے امر کو بجالایا تھا۔ (۴) آیت مبارکہ کے فوائد میں سے یہ بھی ہے کہ اُمر وجوب کے لئے ہے کیونکہ ابلیس کو ترکِ امتثال پر سزا دی گئی تو اگر اُمر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو وہ کہہ سکتا کہ سجدہ تو میرے اوپر لازم ہوا نہیں تھا پھر مجھے سزا کس بات کی دی جارہی ہے؟

(4)۔ (۵) اس آیت کے فوائد میں سے یہ بھی ہے کہ جس شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ شروع سے جانتا ہے کہ یہ کفر پر مرے گا (نعوذ باللہ) تو وہ حقیقۃً کافر ہے کیونکہ اعتبار آخری خاتمہ کو ہے۔ دراصل اس بات میں اختلاف ہے کہ جس شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو معلوم ہو کہ یہ کفر پر مرے گا تو وہ ابتداءِ وجود سے موت تک کافر شمار ہوتا ہے یا نہیں؟ اور کیا ابلیس شروع سے کافر تھا یا شروع سے مؤمن تھا پھر کافر ہو گیا؟ شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور ان کے متبعین ایسے شخص کو شروعِ وجود سے کافر سمجھتے ہیں اگرچہ فی الحال اس پر مؤمنوں کے احکام جاری ہوں گے یہ حضرات اس کو موافات کہتے ہیں یعنی کسی شخص کو ایمان یا کفر کے ساتھ متصف کرنے میں اعتبار اس پر موت کے آنے کے وقت کا ہے اگر موت کفر کی حالت پر آتی ہے تو وہ شروع سے کافر شمار ہوگا اور اگر موت ایمان کی حالت پر آتی ہے تو وہ شروع سے مؤمن شمار ہوگا۔ لفظِ موافات کی اصطلاح ابوالحسن اشعریؒ کی ہے۔ یہ حضرات باری تعالیٰ کے ارشاد "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ" کو اپنے ظاہر پر سمجھتے ہیں کہ شروعِ وجود سے ابلیس کافر تھا۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ کفر جس وقت پیدا ہوگا اسی وقت کی طرف منسوب ہوگا شروعِ وجود سے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یہ حضرات "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ" کا معنیٰ "صَارَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ" کرتے ہیں کہ کافر ہو گیا یہ مطلب نہیں کہ شروع سے کافر تھا۔ اور یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ وہ عنقریب کافر ہو جائیگا۔ شیخ زادہ فرماتے ہیں: **فعندهم لايوصف المرء الابما كان عليه وقت الوفاة من ايمان او كفر ولايسمى بما كان عليه قبل ذالك، ولايخفى انه انكار لماثبت عياناً وابطال للحقائق** (شیخ زادہ: ۱/۵۳۶)

ف:۔علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ومن هنا قال الشافعية والاشعرية ويقولهم اقول في هذه المسئلة ان العبرة بالايمان الذي يوافي العبد عليه ويأتي متصفا في آخر حياته واول منازل آخرته ولذا يصح انا مؤمن ان شاء الله تعالى بالشك ولكن ليس في الايمان الناجز بل في الايمان الحقيقي المعتبر عند الموت وختم الاعمال ...

﴿وَقُلْنَايَاآدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (1) السُّكْنَى مِنَ السُّكُوْنِ لِاَنَّهَا نوع من اللبث والاستقرار وانت تاكيد اكد به الْمُسْتَكِنُّ لِيَصِحَّ الْعَطْفُ عَلَيْهِ (2) وَاِنَّمَالَمْ يُخَاطِبْهُمَااَوَّلًاتَنْبِيهًاعَلَى اَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ بِالْحُكْمِ وَالْمَعْطُوْفُ عَلَيْهِ تَبَعٌ لَهُ. (3) وَالْجَنَّةُ دَارُالثَّوَابِ لِاَنَّ اللَّامَ لِلْعَهْدِ وَلَامَعْهُوْدَغَيْرُهَاوَمَنْ زَعَمَ اَنَّهَالَمْ تُخْلَقْ بَعْدُ (4) قَالَ اِنَّهُ بُسْتَانٌ كَانَ بِاَرْضِ فِلَسْطِيْنَ اَوْبَيْنَ فَارِسٍ وَكِرْمَانٍ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِمْتِحَانًالِآدَمَ وَحَمَلَ الْاِهْبَاطَ عَلَى الْاِنْتِقَالِ مِنْهُ اِلٰى اَرْضِ الْهِنْدِ كَمَافِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: "اِهْبِطُوْامِصْرًا".

ترجمہ:۔[اور ہم نے کہا اے آدم: رہوتم اور تمہاری بیوی جنت میں] ''سکنی'' ماخوذ ہے ''سکون'' سے کیونکہ وہ قرار پکڑنے اور ٹھہرنے کا نام ہے اور ''انت'' برائے تاکید ہے مؤکد کی گئی اس سے مستتر ضمیر تاکہ صحیح ہو عطف اس پر، اور مخاطب نہیں کیا ان دونوں کو اولاً تنبیہ کرنے کے لئے اس بات پر کہ آدم علیہ السلام مقصود بالحکم ہیں اور جو اس پر معطوف ہے وہ تابع ہے ان کا۔اور جنت دارالثواب ہے، کیونکہ الف لام عہد کا ہے اور معہود نہیں ہے دارالثواب کے علاوہ۔اور جس نے گمان کیا کہ جنت نہیں پیدا کی گئی ہے اب تک تو اس نے کہا کہ اس سے مراد ایک باغ ہے جو تھا فلسطین کی زمین میں اور یا فارس اور کرمان کے درمیان، پیدا کیا اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کا امتحان لینے کے لئے اور حمل کیا ہے ''اھباط'' کو انتقال پر اس سے ہند کی زمین کی طرف جیسا کہ اللہ تعالیٰ قول ''اِهْبِطُوْامِصْرًا'' میں ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''سکنی'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر جنت اور جنت سے اترنے کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اُسْكُنْ'' ماخوذ ہے ''سَكْنٰى'' سے۔''سَكَنَ الدَّارَ'' کا معنی ہے ''گھر میں سکونت اختیار کی اور اسے اپنا ٹھکانا بنایا''۔گھر میں اقامت اختیار کرنے کو سکنیٰ اس لئے کہتے ہیں کہ سکونت اختیار کرنے میں بھی استقرار اور ٹھہرنا پایا جاتا ہے۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''انت'' ضمیر کو ''اُسْكُنْ'' میں مستتر ضمیر کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے اور اس تاکید کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قاعدہ ہے کہ ضمیر متصل کو جب تک منفصل کے ساتھ مؤکد نہ کیا جائے اس پر اسم ظاہر کو عطف کرنا جائز نہیں ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ ''یا آدم اسْكُنْ الخ'' میں آدم اور حواء علیہما السلام کو الگ الگ مخاطب بنایا ہے جبکہ آگے آدم اور حواء علیہما السلام دونوں کو یکجا کر کے مخاطب بنایا ہے اور تثنیہ کے صیغے (فَكُلَامِنْهَا، وَلَاتَقْرَبَا، فَتَكُوْنَا) استعمال کئے ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ شروع میں معطوف اور معطوف علیہ بنانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ مقصود بالخطاب حضرت آدم علیہ السلام

ہیں، حضرت حواء تابع ہے کیونکہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ اور حضرت حواء کے تابع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ زوجہ ہے اور زوجہ تابع ہوتی ہے۔

(3) جنت بمعنی باغ سے کیا مراد ہے؟ اہل سنت کے نزدیک جنت سے مراد دارالثواب ہے کیونکہ ''الْجنّة'' کا الف استغراقی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم وحواء علیہما السلام کو جنت میں رہنے کا حکم دیا ہے ظاہر ہے کہ تمام باغات میں رہنا محال ہے لہذا الف لام عہدی ہے اور مسلمانوں کے نزدیک معہود ومعلوم باغ دارالثواب ہے لہذا ''الْجنّة'' سے دارالثواب مراد ہے۔

معتزلہ کے نزدیک جنت بمعنی دارالثواب کی تخلیق اب تک نہیں ہوئی ہے کیونکہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ فی الحال تمام چیزیں تمام کے تمام فانی ہونے والی ہیں تو اگر جنت کی تخلیق فی الحال ہو چکی ہو تو وہ اور اس میں موجود نعمتیں بھی فنا ہو جائیں گی حالانکہ جنت اور اس میں موجود نعمتیں دائمی ہیں فنا ہونے والی نہیں ہیں لقوله تعالىٰ ''اُكُلُهَا دَائِمٌ'' [الرعد: ۳۵] (اس کے پھل سدا بہار ہیں)۔

سوال یہ ہے کہ پھر ان کے نزدیک اس جنت سے کیا مراد ہے جس سے آدم اور حواء علیہما السلام کو اتارا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس سے مراد سرزمین فلسطین میں اور یا فارس اور کرمان کے درمیان میں ایک باغ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے امتحان کے لئے پیدا کیا تھا گندم کا دانہ کھانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسی سے ان کو نکالا تھا۔

(4) سوال یہ ہے کہ ''اِهْبِطُوْا'' ہبوط سے ہے اور ہبوط اوپر سے نیچے کی طرف اترنے کو کہتے ہیں تو اگر جنت سے مراد فلسطین یا فارس کا باغ ہو تو اس سے اترنے کا کوئی صحیح معنی نہیں بنتا؟ جواب یہ ہے کہ اہباط سے اترنا مراد نہیں بلکہ زمین کے ایک ٹکڑے سے دوسرے ٹکڑے کی طرف منتقل ہونا مراد ہے اہباط ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونے کے معنی میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے بنو اسرائیل سے کہا تھا: ''اِهْبِطُوْا مِصْرًا'' [البقرة: ٦١] (اُتر جاؤ ایک شہر میں)۔ ظاہر ہے کہ یہاں اہباط سے انتقال مراد ہے۔ پس یہاں بھی ''اِهْبِطُوْا'' سے آدم اور حواء علیہما السلام کو حکم دیا ہے کہ تم فلسطین کی زمین سے ہند کی زمین کی طرف منتقل ہو جاؤ۔

ف:۔ اہل سنت نے جواب دیا ہے کہ جنت اور اس کی نعمتوں کے دائمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندے جب اس میں اس حیثیت سے داخل ہوں گے کہ جنت ان کے اعمال کی جزاء ہے تب جنت اور اس کی نعمتیں دائمی ہوں گی اور اس وقت وہ دارالتکلیف بھی نہیں ہوگی۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: فالأحوط والأسلم هو الكف عن تعيينها والقطع به، واليه مال صاحب التأويلات (ابو منصور الماتریدیؒ) (روح المعانی: ١/٢١٦)

﴿وَكُلَامِنْهَارَغَدًا﴾ (1) وَاسِعًا رَافِهًا صِفَةُ مَصْدَرٍ مَحْذُوْفٍ ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (2) أي مكان من الجنة شئتما وسع الْأَمْرَ عَلَيْهِمَا إِزَاحَةً لِلْعِلَّةِ وَالْعُذْرِ فِي التَّنَاوُلِ من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارها الفائتة لِلْحَصْرِ. ﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ﴾ (3) فيه مبالغات تعليق النهي بالقرب الذي هو من مُقَدَّمَاتِ التَّنَاوُلِ مُبَالَغَةً فِي تَحْرِيْمِهِ وَوُجُوْبِ الِاجْتِنَابِ عنه (4) وتنبيها على أن القرب من الشيء يورث داعية وَمَيْلًا يَأْخُذُ بِمَجَامِعِ الْقَلْبِ وَيُلْهِيْهِ عَمَّا هُوَ مُقْتَضَى الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ، كما روي "حبك الشيء يعمي ويصم" فينبغي أَنْ لَا يَحُوْمَا حَوْلَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا مَخَافَةَ أَنْ يَقَعَا فِيْهِ وَجَعَلَهُ سَبَبًا لِأَنْ يَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ (5) الذين ظلموا أنفسهم بِارْتِكَابِ الْمَعَاصِيْ أَوْ بِنَقْصِ حَظِّهِمَا بِالْإِتْيَانِ بِمَا يُخِلُّ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيْمِ، (6) فَإِنَّ الْفَاءَ تفيد السببية سواء جعلته لِلْعَطْفِ عَلَى النَّهْيِ أَوِ الْجَوَابِ لَهُ. (7) وَالشَّجَرَةُ هِيَ الْحِنْطَةُ أَوِ الْكَرْمَةُ أَوِ التِّيْنَةُ أَوْ شَجَرَةٌ مَنْ أَكَلَ منها أحدث وَالْأَوْلٰى أَنْ لَا تُعَيَّنَ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ كَمَا لَا تُعَيَّنَ فِي الْآيَةِ لِعَدَمِ تَوَقُّفِ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ عَلَيْهِ. (8) وقرئ بِكَسْرِ الشِّيْنِ، وَتِقْرَبَا بِكَسْرِ التَّاءِ، وَهٰذِيْ بِالْيَاءِ.

ترجمه:۔ [اور کھاؤتم دونوں اس سے بافراغت] یعنی وسعت اور آسانی کے ساتھ، صفت ہے مصدر محذوف کی، [جہاں سے تم دونوں چاہیں] یعنی جنت کے جس مکان سے تم دو چاہو، وسیع کر دیا معاملے کو ان دونوں پر علت (عذر) اور عذر کو زائل کرنے کے لئے ، درخت میں سے کھانے میں جس سے منع کیا گیا تھا جنت کے ان درختوں میں سے جو فوت کرنے والے ہیں حصر کو، [اور مت قریب جاؤ تم دو اس درخت کے پس تم ہو جاؤ گے ظالموں میں سے] اس میں کئی مبالغے ہیں، معلق کرنا نہی کو اس قرب کے ساتھ جو تناول کے مقدمات میں سے ہے مبالغہ کرنے کے لئے ہے اس کی تحریم اور اس سے وجوبِ اجتناب میں۔ اور تنبیہ کرنے کے لئے اس بات پر کہ شی کا قرب پیدا کر دیتا ہے داعیہ اور میلان جو پکڑ لیتا ہے دل کے اطراف کو، اور اس کو اس چیز سے غافل کر دیتا ہے جو مقتضا ہے عقل اور شرع کی، جیسا کہ مروی ہے "حُبُّکَ الشَّیَٔ یُعْمِیْ وَیُصِمُّ" پس چاہئے کہ نہ گھومیں اس چیز کے گرد جس کو حرام کر دیا ہے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پر، اس خوف سے کہ کہیں اس میں واقع ہو جائیں۔ اور قرار دیا قرب کو سبب اس بات کا کہ ہو جائیں گے وہ ان ظالموں میں سے جنہوں نے ظلم کیا اپنے نفسوں پر گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے، یا کم کرنے کی وجہ سے اپنے حصہ کو ایسا کام کرنے کے سبب جو مخل ہے عزت اور نعمت میں۔ کیونکہ فاء فائدہ دیتی ہے سببیت کا خواہ آپ اس کو نہی پر عطف کے لئے قرار دے یا اس کے لئے جواب۔ اور درخت سے مراد گندم کا درخت ہے، یا انگور کا یا انجیر کا یا ایسا درخت ہے جو اس میں سے کھائے اس کو حدث لاحق ہو۔ اور بہتر یہ ہے کہ متعین نہ کیا جائے بغیر قطعی دلیل کے جیسا کہ متعین نہیں کیا گیا ہے آیت مبارکہ میں بوجہ موقوف نہ ہونے کے اس چیز کا جو مقصود ہے اس پر۔ اور پڑھا گیا ہے شین کے کسرہ کے ساتھ، اور "تِقْرَبَا" کو تاء کے کسرہ کے ساتھ، اور "هٰذِیْ" یاء کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "رَغَدًا" کا معنی اور ترکیب بیان کی ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ "حَیْثُ شِئْتُمَا" سے

غرض آدم اور حواء علیہما السلام کو وسعت دینا ہے تاکہ ان کے لئے عذر نہ رہے۔ پھر ''لاتقربا هذه الشجرة'' میں تین وجوہ مبالغہ کو ثابت کیا ہے۔ پھر اشارہ کیا ہے کہ ''لاتقربا'' کی نہی تحریم کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور تنزیہ کے لئے بھی۔ پھر فاء کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ فاء سببیہ ہے۔ اور شجرہ سے کونسا درخت مراد ہے؟ اس میں اختلاف کو بیان کیا ہے۔ پھر شاذ قراءت کو ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ''رَغداً'' کا معنیٰ ''واسعاً رافهاً'' بیان کیا ہے یعنی فراخی اور آسانی سے اس سے کھاؤ، نہ کھانے کی کسی نوع کی تخصیص ہے اور نہ زمانہ یا مکان کی تخصیص ہے بلکہ جو بھی جب بھی جہاں بھی ہو کھاؤ۔ اور ''رَغداً'' مصدر محذوف کے لئے صفت ہے تقدیری عبارت ہے ''وَکُلامِنهَا اَکلاً رَغداً''۔ ''اَکلاً'' موصوف ہے اور ''رَغداً'' صفت ہے، موصوف باصفت ملکر ''کلا'' فعل کے لئے مفعول مطلق ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ''اَیَّ مَکَانٍ'' سے اشارہ کیا کہ ''حَیثُ'' ظرف مکان مبہم ہے ''اَیْ کُلَامِنْ اَیِّ مَکَانٍ شِئتُمَا'' کہ جنت کی جس جگہ سے چاہو اسی سے تم دونوں کھاؤ۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حواء علیہما السلام کو کھانے میں بڑی وسعت دی کہ جو بھی چاہو جب بھی چاہو جہاں سے بھی چاہو کھاؤ، اس وسعت سے مقصد یہ ہے کہ ان کے لئے شجرۂ ممنوعہ کھانے میں کوئی عذر باقی نہ رہے کہ یا اللہ: آپ نے تو تمام چیزوں کو حرام کر دیا ہے آخر ہم کھاتے تو کیا کھاتے؟ بلکہ اللہ تعالیٰ نے لاتعداد درختوں (جو حصر اور تعداد کو فوت کرتے ہیں) کی اجازت دی تھی ان میں سے ایک کو ممنوع قرار دیا اس لئے وہ تنگی کا عذر نہ کر سکتے۔ ''والعذر'' عطفِ تفسیری ہے ''عِلّة'' کے لئے، دونوں کا ایک ہی معنیٰ ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد میں کئی طرح سے مبالغہ پایا جاتا ہے (ا) ایک تو ''لاتَاْکُلَاهٰذِهِ الشَّجَرَةَ'' کے بجائے ''لاتَقرَبَاهٰذِهِ الشَّجَرَةَ'' کہا، نہی کو قرب کے ساتھ معلق کر دیا ہے کہ اس درخت کے قریب بھی مت جاؤ، درخت کے قریب جانا اس کے کھانے کے مقدمات میں سے ہے جب اس مقدمہ (قریب جانے) سے ممانعت ہے تو کھانے سے تو بطریقۂ اولیٰ ممانعت ہوگی اس لئے اس سے کھانے کی حرمت اور اس درخت سے اجتناب کا وجوب علیٰ سبیل المبالغہ ثابت ہوتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی کو قرب کے ساتھ معلق کر دینے میں تنبیہ ہے کہ کسی شی کے قریب جانے سے اس کے ساتھ محبت اور الفت پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی طرف میلان پیدا ہو جاتا ہے اور یہ میلان اس کے دل کے چاروں اطراف سے گھیر اڈال دیتا ہے جو اس کو ہر اس عمل سے غافل کر دیتا ہے جس کا تقاضا عقل اور شریعت کرتی ہیں جیسا کہ مروی ہے کہ ''تیرا کسی شی سے محبت کرنا بہرا کر دیتا ہے اور اندھا کر دیتا ہے'' یعنی تجھے اس کے عیوب کو سننے سے بہرا اور دیکھنے سے اندھا کر دیتا ہے۔ پس چاہئے کہ جس چیز سے ان کو اللہ تعالیٰ نے روک دیا ہے وہ اس خوف سے اس کے قریب بھی نہ جائیں کہ کہیں اس ممنوع عمل کی طرف میلان پیدا نہ ہو جائے اور اس میں واقع نہ ہو جائیں۔ چونکہ نہی کو قرب کے ساتھ معلق کرنا دو طرح سے مبالغہ کو متضمن ہے، ایک یہ کہ قرب تناول کا مقدمہ ہے، دوسرا یہ کہ قرب میلان پیدا کر دیتا ہے، لہٰذا یہ دو وجوہ مبالغہ ہیں۔

اور تیسری وجہ مبالغہ یہ ہے کہ درخت کے قریب جانے کو ان کا ظالمین میں سے شمار ہونے کا سبب قرار دیا ہے تو درخت کے کھانے سے تو بطریقۂ اولیٰ وہ ظالمین میں شمار ہوں گے اس طرح ان کو علی وجہ المبالغہ درخت کھانے سے روک دیا۔

(5) قاضی صاحبؒ نے ''اَلَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ الخ '' سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر ''لاتقربا هذه الشَّجَرَةَ ''میں نہی برائے تحریم ہو تو پھر ''فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِيْن '' کا مطلب ہوگا کہ تم ان ظالموں میں شمار ہوں گے جنہوں نے گناہوں اور حرام کاموں کا ارتکاب کر کے اپنے آپ پر ظلم کیا۔اور اگر نہی برائے تنزیہ ہو تو درخت کے قریب جانا اگرچہ حرام اور گناہ نہیں مگر اس سے ان کے حصے میں کمی آتی ہے کیونکہ درخت کے قریب جانا ان کو جنت سے نکالنے کا سبب ہے جس سے ان کے اعزاز اور نعمتوں میں خلل اور نقصان واقع ہوتا ہے۔اور لفظ ظلم نقصان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لہذا اس صورت میں معنی ہوگا کہ تم نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے۔پہلی صورت میں آدم علیہ السلام کا درخت میں سے کھانا نبوت سے پہلے ہے کیونکہ انبیاء کرام حرام کے ارتکاب سے معصوم ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں نبوت سے پہلے اور بعد دونوں ہو سکتے ہیں۔

(6) باقی قربِ شجرہ کو ظالمین میں سے ہو جانے کا سبب اس لئے قرار دیا ہے کہ فاء سببیت کا فائدہ دیتی ہے کہ میرا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہے،خواہ فاء عاطفہ ہو یعنی ''فَتَكُوْنَا ''مجزوم ہو ''تَقْرَبَا '' پر معطوف ہو''أی لاتَقْرَبَاهٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَلاتَكُوْنَامِنَ الظَّالِمِيْنَ ''۔اور یا فاء نہی کے جواب پر داخل ہو اس صورت میں ''اَنْ '' مقدر کی وجہ سے ''تَكُوْنَا ''منصوب ہوگا۔

(7) اس میں اختلاف ہے کہ جس درخت سے اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو منع کیا تھا وہ کس چیز کا درخت تھا؟ حضرت ابن عباسؓ اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ وہ گندم کا درخت تھا،حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ وہ انگور کا درخت تھا،ابن جریج رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ وہ انجیر کا درخت تھا،ربیع ابن انس کی رائے یہ ہے کہ شجرہ سے ایسا درخت مراد ہے کہ جو اس کو کھائے اس کو حدث لاحق ہو جائے یعنی بول و براز کی نوبت آئے۔مگر بہتر یہ ہے کہ شجرہ سے کوئی متعین درخت مراد نہ لیا جائے کیونکہ متعین درخت کی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ اس کو متعین نہیں کیا ہے ہم بھی اس کو مبہم چھوڑیں گے کیونکہ تعین پر مقصود موقوف بھی نہیں ہے اور اسلاف کا قول ہے ''اَبْهِمُوْامَااَبْهَمَهُ اللّٰه ''۔

ف:۔علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: **والأولیٰ عدم القطع والتعيين. كماأن الله تعالىٰ لم يعينهاباسمهافي الآية. ولاأرىٰ ثمرة في تعيين هذه الشجرة(روح المعانی: ۱/۸/۳۱)**

(8) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک قرأۃ میں ''الشِّجَرَةَ ''شین کے کسرہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے،اور ''تِقْرَبَا '' تاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے،اور ''هذه '' کو ''هذی '' پڑھا ہے یعنی ہاء کو یاء سے بدل دیا گیا ہے۔

﴿فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ (1) اَصْدَرَ زَلَّتَهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَحَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ بِسَبَبِهَا وَنَظِيرُهُ عَنْ هٰذِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى: "وَمَافَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِىْ" (2) اَوْ اَزَالَهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنَى اَذْهَبَهُمَا وَيَعْضُدُهُ قِرَاءَةُ حَمْزَةَ فَاَزَالَهُمَا، (3) وَهُمَا مُتَقَارِبَانِ فِي الْمَعْنَى غَيْرَ اَنَّ اَزَلَّ يَقْتَضِي عَثْرَةً مَعَ الزَّوَالِ (4) وَاِزْلَالُهُ قَوْلُهُ "هَلْ اَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَايَبْلٰى" وَقَوْلُهُ: "وَمَانَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْتَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ" وَمُقَاسَمَتُهُ اِيَّاهُمَا بِقَوْلِهِ: "اِنِّيْ لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِيْنَ" (5) وَاخْتُلِفَ فِي اَنَّهُ تَمَثَّلَ لَهُمَا فَقَاوَلَهُمَا بِذٰلِكَ اَوْاَلْقَاهُ اِلَيْهِمَا عَلَى طَرِيْقِ الْوَسْوَسَةِ وَاَنَّهُ كَيْفَ تَوَصَّلَ اِلٰى اِزْلَالِهِمَا بَعْدَمَا قِيْلَ لَهُ: "فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ" فَقِيْلَ: اِنَّهُ مُنِعَ مِنَ الدُّخُوْلِ عَلَى جِهَةِ التَّكْرِمَةِ كَمَا كَانَ يَدْخُلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ، وَلَمْ يُمْنَعْ اَنْ يَدْخُلَ لِلْوَسْوَسَةِ اِبْتِلَاءً لِاٰدَمَ وَحَوَّاءَ. وَقِيْلَ: قَامَ عِنْدَ الْبَابِ فَنَادَاهُمَا. (6) وَقِيْلَ: تَمَثَّلَ بِصُوْرَةِ دَابَّةٍ فَدَخَلَ وَلَمْ تَعْرِفْهُ الْخَزَنَةُ. وَقِيْلَ: دَخَلَ فِيْ فَمِ الْحَيَّةِ حَتّٰى دَخَلَتْ بِهِ. وَقِيْلَ: اَرْسَلَ بَعْضَ اَتْبَاعِهِ فَاَزَلَّهُمَا. وَالْعِلْمُ عِنْدَاللّٰهِ تَعَالٰى.

ترجمہ:۔[پس پھسلا دیا ان دونوں کو شیطان نے اس درخت سے] یعنی آغاز کیا ان کو پھسلانے کا درخت سے اور ابھار دیا ان دونوں کو لغزش پر اس درخت کی وجہ سے، اور اس "عَنْ" کی نظیر باری تعالیٰ کے قول "وَمَافَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِىْ" میں ہے۔ یا معنی ہے "اَزَالَهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ" بمعنی لے گیا ان دونوں کو۔ اور اس کی تائید کرتی ہے حمزہ کی قرأۃ "فَاَزَالَهُمَا" اور یہ دونوں قریب ہیں معنی میں، البتہ "اَزَلَّ" تقاضا کرتا ہے لغزش کا زوال کے ساتھ۔ اور اس کا پھسلانا اس کا یہ قول تھا "هَلْ اَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَايَبْلٰى" اور اس کا یہ قول "وَمَانَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْتَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ" اور قسم کھانا اس کا ان دونوں کے سامنے اپنے قول "اِنِّيْ لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِيْنَ"۔ اور اختلاف کیا گیا ہے اس بات میں کہ شیطان جسمانی صورت میں ان دونوں کے پاس آیا پس بات چیت کی یہ۔ یا ڈال دی یہ بات ان دونوں کے دلوں میں وسوسہ کے طریقہ سے، اور اس بات میں (اختلاف کیا گیا) کہ کیسا پہنچ گیا ان کو پھسلانے کی طرف بعد اس کے کہ کہا گیا اس کو "فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ"۔ پس بعض نے کہا کہ وہ روک دیا گیا دخولِ جنت سے عزت کے ساتھ، جیسا کہ وہ داخل ہوتا تھا فرشتوں کے ساتھ، اور نہیں منع کیا گیا وسوسہ کے لئے دخول سے آدم اور حواء علیہما السلام کے امتحان کے لئے، اور بعض نے کہا کہ کھڑا ہوا وہ دروازے کے پاس اور آواز دی ان دونوں کو، اور بعض نے کہا کہ متشکل ہوا کسی جانور کی صورت میں پس داخل ہو گیا اور نہیں پہچانا اس کو دربان فرشتے نے، اور بعض نے کہا کہ داخل ہوا سانپ کے منہ میں حتی کہ وہ داخل ہو گیا اس کے ساتھ، اور بعض نے کہا کہ بھیج دیا اس نے اپنے بعض متبعین کو انہوں نے ان کو پھسلایا، اور صحیح علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اَزَلَّ" کا صلہ "عَنْ" آنے کی توجیہ بیان کی ہے۔ پھر بتایا ہے کہ "عَنْ" سببیہ ہے اور "عَنْ" سببیہ کی نظیر بیان کی ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ "عَنْهَا" کی ضمیر "اَلشَّجَرَة" کی طرف راجع ہو، اور اگر "عَنْهَا" کی ضمیر "اَلْجَنَّة" کی طرف راجع ہو تو "اَزَلَّ" بمعنی "اَذْهَبَ" ہے۔ پھر "زَلَّ" اور "اَزَال" میں فرق بیان

کیا ہے۔ پھر شیطان کا آدم اور حواء علیہما السلام کو پھسلانے کی صورت بیان کی ہے۔ پھر اس میں اختلاف بیان کیا ہے کہ شیطان جسمانی شکل میں متشکل ہو کر ان کے سامنے آیا یا خفیہ طور پر وسوسہ کے ذریعہ ان کو پھسلایا۔

(1) شیطان نے ان کو پھسلانے کا آغاز درخت سے کیا یعنی ان کو درخت کے سبب سے پھسلنے پر ابھارا۔ اور ''وحملهما على الزَّلَةِ'' ماقبل جملہ کے لئے عطفِ تفسیری ہے۔ دراصل ''اَزَلَّ'' کے صلہ میں با آتی ہے یہاں ''عَـن'' آیا ہے قاضی صاحبؒ نے ''اَصْدَرَ'' سے اشارہ کیا کہ ''اَزَلَّ'' اصدار کے معنی کو متضمن ہے اس لئے اس کے صلہ میں ''عَنْ'' کا آنا صحیح ہے۔ اور ''بسببها'' سے اشارہ کیا کہ ''عَنْ'' سببیہ ہے اور ''عَنْ'' سببیہ کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِیْ'' [الکہف ۸۲] اس میں ''عَـن'' سببیہ ہے۔ خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ سے فرمایا کہ میں نے جو کچھ کیا ہے وہ بسبب اپنے اجتہاد کے نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے کیا ہے۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ ''عَنْهَا'' کی ضمیر ''اَلشَّجَرَة'' کی طرف راجع ہو۔

(2) اور اگر ''عَـنْـهَـا'' کی ضمیر ''اَلْـجَـنَّـة'' کی طرف راجع ہو تو پھر ''اَزَلَّ'' بمعنی ''اَذْهَـبَ'' ہوگا یعنی شیطان نے ان دونوں کو جنت سے ہٹا دیا دور کر دیا اس معنی کی تائید حمزہ کی قرأۃ سے ہوتی ہے جس میں ''فَـاَزَلَّـهُـمَـا'' کے بجائے ''فَـاَزَالَهُـمَـا'' ہے اور ''اَزَالَ، يُزِيْلُ'' اذہاب کے معنی میں ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''زَلَّ'' (پھسل گیا) اور ''ازال'' (زائل کر دیا) قریب المعنی الفاظ ہیں کیونکہ دونوں کے معنی میں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف پھرنے کا معنی پایا جاتا ہے۔ البتہ ''زَلَّ'' مخصوص پھرنے کو کہتے ہیں جس میں زائل ہونے کے ساتھ پھسلنا بھی پایا جائے، اور ''اَزَالَ'' میں پھسلنے کا معنی نہیں پایا جاتا ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے کہ شیطان نے آدم اور حواء علیہما السلام کو مختلف اقوال سے پھسلانے کی کوشش کی کبھی ان سے کہا ''هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى'' [طٰہٰ:۱۲۰] (کیا میں تمہیں ایک ایسا درخت بتاؤں جس سے جاودانی زندگی اور وہ بادشاہی حاصل ہو جاتی ہے جو کبھی پرانی نہیں پڑتی؟) اور کبھی ان سے یہ کہا ''وَمَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ'' [الأعراف:۲۰] (تمہارے پروردگار نے تمہیں اس درخت سے کسی اور وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے روکا تھا کہ کہیں تم فرشتے نہ بن جاؤ، یا تمہیں ہمیشہ کی زندگی حاصل ہو جائے) اور کبھی ان کے سامنے ان کی خیر خواہی کی قسمیں کھائی کہ ''اِنِّیْ لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِيْنَ'' [الأعراف:۲۱] (یقین جانو میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں)۔

ف:۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو بھی اس کی عداوت وفکرِ آزار رسانی سے آگاہ فرما دیا تھا غرض یہ آدم علیہ السلام کے پیچھے پڑا اور ان کو جس طرح بن پڑا بہکانا شروع کیا کہ اصل میں اس درخت کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے کھانے سے حیاتِ ابدی یا مَلَکیت حاصل ہو جاتی ہے مگر جس وقت اللہ تعالیٰ نے تم کو منع کیا تھا اس وقت تمہاری حالت کے مناسب یہی تھا کہ مَلَکیت یا خلود کے اسباب کا ارتکاب نہ کیا جاوے اس وقت استعداد ضعیف تھی ضعیف المعدہ کو غذائے قوی سے ممانعت ہوا ہی کرتی

ہے اور اب ماشاء اللہ تمہاری استعداد اپنی کمال قوت کو پہنچ گئی ہے اس حالت کے لئے ممانعت بھی نہیں ہے کیونکہ جب علت نہیں رہتی معلوم بھی نہیں رہا کرتا، جیسے ضعف معدہ رفع ہونے کے بعد پھر وہ ممانعت سابقہ باقی نہیں رہتی (بیان القرآن ۱/۱۴)

(5) اس میں اختلاف ہے کہ شیطان انسانی شکل میں متشکل ہو کر ان کے سامنے آیا اور ان کے ساتھ مشافہۃ کلام کر کے ان کو پھسلایا، اور یا خفیہ طور پر ان کے دلوں میں وسوسہ ڈالا جیسا کہ شیطان اس وقت انسانوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالتا رہتا ہے، علماء سے یہ دونوں اقوال منقول ہیں۔

سوال یہ ہے کہ شیطان کو تو باری تعالیٰ نے کہا تھا "فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ" [الحجر ۳۴] (نکل جا یہاں سے، کیونکہ تو مردود ہو گیا ہے) اور وہ جنت سے نکل بھی گیا تھا پھر وہ آدم اور حواء علیہما السلام کو پھسلانے کے لئے جنت میں کیسا پہنچا؟ قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ اس میں مختلف اقوال ہیں کہ وہ کس طرح جنت میں پہنچا۔ بعض کی رائے ہے کہ شیطان کا عزت کے ساتھ جنت میں داخل ہونا ممنوع تھا جیسا کہ وہ فرشتوں کے ساتھ عزت کے ساتھ جنت میں داخل ہوتا تھا مطلق دخول ممنوع نہیں تھا لہذا وہ آدم اور حواء علیہما السلام کی آزمائش کے لئے ان کے دلوں میں وسوسہ ڈالنے کے لئے جنت میں داخل ہو سکتا تھا۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل نہیں ہوا ہے بلکہ جنت کے دروازے پر کھڑے ہو کر آدم اور حواء علیہما السلام کو پکارا اور پھسلایا۔

(6) بعض کہتے ہیں کہ ابلیس جانور کی شکل میں متشکل ہو کر جنت میں داخل ہو گیا جنت کے نگران فرشتوں نے پہچانا نہیں کہ یہ ابلیس ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ابلیس نے ہر ایک جانور سے درخواست کی کہ مجھے اپنے ساتھ کسی طرح جنت میں داخل کیا جائے تمام جانوروں نے انکار کیا آخیر میں سانپ کو ورغلایا اس نے اس کی درخواست کو قبول کیا اور اسے اپنے منہ میں لے کر جنت میں داخل کر دیا۔ بعض کہتے ہیں کہ ابلیس نے اپنے متبعین میں سے کسی کو جنت میں بھیجا اس نے آدم اور حواء علیہما السلام کو پھسلا دیا۔ باقی حقیقت حال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

ف:۔ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں: وقال ابو منصور: لیس لنا البحث عن کیفیة ذالک، ولا نقطع القول بلا دلیل، وهذا من الانصاف بمکان (روح المعانی: ۱/۳۱۹)

﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (1) اَیْ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا﴾ (2) خِطَابٌ لِآدَمَ وَحَوَّاءَ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: "قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا" (3) وَجَمْعُ الضَّمِيرِ لِأَنَّهُمَا أَصْلَا الْإِنْسِ فَكَأَنَّهُمَا الْإِنْسُ كُلُّهُمْ، أَوْ هُمَا وَإِبْلِيسُ أُخْرِجَ مِنْهَا ثَانِيًا بَعْدَ مَا كَانَ يَدْخُلُهَا لِلْوَسْوَسَةِ أَوْ دَخَلَهَا مُسَارَقَةً أَوْ مِنَ السَّمَاءِ. ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ (4) حَالٌ اُسْتُغْنِيَ فِيهَا عَنِ الْوَاوِ بِالضَّمِيرِ، (5) وَالْمَعْنَى مُتَعَادِينَ يَبْغِي بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِتَضْلِيلِهِ ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ (6) مَوْضِعُ اسْتِقْرَارٍ أَوِ اسْتِقْرَارٌ ﴿وَمَتَاعٌ﴾ (7) اَیْ تَمَتُّعٌ ﴿إِلَىٰ حِينٍ﴾ يُرِيدُ بِهِ وَقْتَ الْمَوْتِ اَوِ الْقِيَامَةِ.

ترجمہ:۔ [اور نکال دیا ان دونوں کو ان سے جن میں وہ تھے] یعنی عزت اور نعمتوں میں سے [اور ہم نے کہا اتر جاؤ] خطاب ہے آدم

اور حواء علیہما السلام کو بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول ''قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا'' اور ضمیر کو جمع لانا اس لئے کہ وہ دو اصل ہیں انسانوں کی پس گویا کہ وہ دو کل انسان ہیں۔ یا (مراد) وہ دونوں اور ابلیس ہے، نکال دیا گیا وہ جنت سے دوبارہ بعد اس کے کہ وہ داخل ہوا تھا جنت میں وسوسے کے لئے، یا داخل ہوا تھا اس میں چوری چھپے، یا (مراد) آسمان سے اترنا ہے، [بعض تمہارا بعض کا دشمن ہوگا] یہ حال ہے استغناء کیا گیا اس میں واؤ سے ضمیر کی وجہ سے، اور معنی ہے (کہ اترو) اس حال میں کہ باہم دشمن رہو گے بعض کا بعض پر ظلم کرنے کی وجہ سے اس کو گمراہ کرنے کے ساتھ، [اور تمہارے لئے زمین میں مستقر ہے] یعنی قرار کی جگہ یا نفس قرار ہے [اور متاع ہے] فائدہ اٹھانا ہے [ایک وقت تک] مراد لیا گیا اس سے موت کا وقت یا قیامت۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے ''مِمَّا كَانَا فِيهِ'' کے ''ما'' سے مراد جنتی اعزاز اور نعمتیں ہیں۔ پھر ''اهْبِطُوا'' صیغہ جمع لانے کی توجیہ بیان کی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ ''بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ'' جملہ ''اهْبِطُوا'' کی ضمیر سے حال ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر لفظ ''مُسْتَقَرٌّ'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ''مَتَاعٌ'' کا معنی بیان کیا ہے۔ اور ''حِينٍ'' کی مدت کو بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ''مِمَّا كَانَا فِيهِ'' کے ''مَا'' کا بیان کیا ہے کہ اس سے مراد جنتی اعزاز اور نعمتیں ہیں۔ یہ تفسیر اس وقت ہے کہ ''عَنْهَا'' کی ضمیر ''اَلْجَنَّة'' کی طرف راجع ہو۔ اس صورت میں آیت کا مطلب ہوگا کہ: ابلیس نے آدم اور حواء علیہما السلام کو جنت کی نعمتوں اور راحتوں سے دنیا کی تھکاوٹوں کی طرف نکال دیا۔

(2) سوال یہ ہے کہ حضرت آدم اور حواء علیہما السلام دو ہیں تین یا زیادہ نہیں کہ ان کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جائے پھر ''اهْبِطُوا'' جمع کے صیغہ سے خطاب کس کو ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ خطاب تو حضرت آدم اور حواء علیہما السلام کو ہے کیونکہ دوسرے موقع پر اسی قصہ کو بیان کرتے ہوئے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا ہے کماقال تعالیٰ ''قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا''۔ قصہ ایک ہے اس لئے دونوں میں مخاطب آدم اور حواء علیہما السلام ہیں۔

(3) باقی یہاں جمع کا صیغہ کیوں استعمال فرمایا ہے؟ اس کے قاضی صاحب نے دو جواب دئے ہیں (۱) کہ جمع کے صیغہ سے اس لئے ان کو مخاطب کیا ہے کہ حضرت آدم اور حواء علیہما السلام انسانی نوع کے لئے اصل ہیں گویا حضرت آدم اور حواء علیہما السلام کل جنس انسانی ہیں صرف دو افراد نہیں اس لئے ان کو جمع کے صیغہ سے خطاب کرنا صحیح ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مخاطب تین افراد ہیں، حضرت آدمؑ، حضرت حواءؑ اور ابلیس۔ ان تینوں سے کہا جا رہا ہے کہ جنت سے نکل جاؤ اس لئے جمع کا صیغہ استعمال فرمایا۔ اس جواب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ابلیس تو کافی مدت پہلے جنت سے نکال دیا گیا تھا اب دوبارہ اس کو نکل جانے کا حکم دینے کا کیا مطلب ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ چونکہ شیطان وسوسہ ڈالنے کے لئے (جس کی اس کو اجازت تھی کما مر) یا چوری چھپے (حیوان کی شکل میں متشکل ہوکر کما مر) سے دوبارہ جنت میں داخل ہوا تھا اس لئے

اب اسے دوبارہ نکل جانے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اور یہ مطلب یہ ہے [illegible] جنت سے اور ابلیس [illegible] سے [illegible]
تینوں کا جنت سے نکلنا مراد نہیں [illegible] یہاں [illegible] جنت سے [illegible] مدت [illegible]

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ "بعضکم لبعض عدو" [illegible] "اهبطوا" [illegible] سوال یہ ہے کہ جملہ جب حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ جوڑنے کے لئے جملہ حالیہ کے شروع میں واؤ لایا جاتا ہے یہاں واؤ نہیں ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ مقصود ذوالحال کے ساتھ ربط اور جوڑ ہے، اور ربط جس طرح کہ واؤ سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح ضمیر سے بھی حاصل ہوتا ہے چونکہ یہاں "کُمْ" ضمیر موجود ہے اس لئے واؤ سے استغناء اختیار کیا گیا۔

(5) سوال یہ ہے کہ حال جب جملہ اسمیہ ہو تو اس میں ضمیر پر اکتفاء کرنا ضعیف ہے اللہ تعالیٰ کے کلام میں [illegible] میں ضمیر پر کیسا اکتفاء کیا گیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حال جملہ اسمیہ ہے بتاویل مفرد ہے یعنی "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" بمعنی "مُتَعَادِيْنَ" ہے اور "مُتَعَادِيْنَ" صیغہ اسم فاعل ہے اس لئے مفرد ہے پس معنیٰ مفرد ہونے کی وجہ سے ضمیر رابط پر اکتفاء کرنا بھی ضعیف نہیں ہے۔

آگے قاضی صاحبؒ نے ایک دوسرے کے ساتھ دشمنی کی صورت بیان کی ہے کہ بعض بعض پر زیادتی کریں گے، ایک دوسرے کو گمراہ کہیں گے خواہ وہ واقع میں بھی گمراہ ہو یا نہ ہو۔

(6) "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ" میں اگر لفظ "مُسْتَقَرٌّ" اسم مکان ہو تو اس صورت میں معنی ہے "تمہارے لئے زمین میں جائے قرار ہے"۔ اور اگر "مُسْتَقَرٌّ" مصدر میمی ہو تو اس صورت میں معنی ہے "تمہارے لئے زمین میں نفس قرار ہے"۔ لفظ "مُسْتَقَرٌّ" قرآن مجید میں دونوں طرح مستعمل ہے کما فی قوله تعالیٰ "اَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا" [الفرقان: ۲۴] (جنتی لوگوں کے لئے اس دن بہترین ٹھکانا ہوگا) یہاں "مُسْتَقَرٌّ" بمعنی جائے استقرار ہے۔ وقال تعالیٰ "اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِ الْمُسْتَقَرُّ" [القیامۃ: ۱۲] (اُس دن تیرے پروردگار کے سامنے جا کر ٹھہرنا پڑے گا) یہاں "مُسْتَقَرٌّ" بمعنی نفس قرار ہے۔

(7) [اور فائدہ اٹھانا ہے ایک مدت تک] قاضی صاحبؒ نے "مَتَاعٌ" کا معنی "تَمَتُّعٌ" کر کے اشارہ کیا کہ "مَتَاعٌ" بمعنی مصدر ہے۔ اور "حِيْنٍ" سے یا تو موت تک کی مدت مراد ہے اور یا قیامت تک کی مدت مراد ہے، کہ تمہارے لئے زمین میں ٹھہرنا ہے اور فائدہ اٹھانا ہے موت تک یا قیامت تک۔

سوال یہ ہے کہ انسان تو اپنی زندگی میں زمین سے فائدہ اٹھاتا ہے، مگر موت کے بعد قیامت تک تو فائدہ نہیں اٹھاتا ہے پھر "حِيْنٍ" سے قیامت تک کی مدت مراد لینا کیسا صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی انسان زمین کو قبر بنا کر قیامِ قیامت تک اس میں رہنے کا فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اور یا ہر ہر شخص کا فائدہ اٹھانا مراد نہیں بلکہ نوع انسان کا یکے بعد دیگرے زمین سے قیامت تک

فائدہ اٹھانا مراد ہے۔

﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ﴾ (1) اِسْتَقْبَلَهَا بِالْاَخْذِ وَالْقَبُوْلِ وَالْعَمَلِ بِهَا حِيْنَ عُلِّمَهَا وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيْرٍ بِنَصْبِ آدَمَ وَرَفْعِ الْكَلِمَاتِ عَلٰى اَنَّهَا اِسْتَقْبَلَتْهُ وَبَلَغَتْهُ. (2) وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: "رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا الْآيَةَ". وَقِيْلَ: "سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالٰى جَدُّكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ اِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ". وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ: "يَا رَبِّ اَلَمْ تَخْلُقْنِيْ بِيَدِكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: يَا رَبِّ اَلَمْ تَنْفُخْ فِيَّ الرُّوْحَ مِنْ رُّوْحِكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: اَلَمْ تُسْكِنِّيْ جَنَّتَكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: يَا رَبِّ اِنْ تُبْتُ وَاَصْلَحْتُ اَرَاجِعِيْ اَنْتَ اِلَى الْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. (3) وَاَصْلُ الْكَلِمَةِ الْكَلْمُ وَهُوَ التَّاْثِيْرُ الْمُدْرَكُ بِاِحْدَى الْحَاسَّتَيْنِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ كَالْكَلَامِ وَالْجِرَاحَةِ.

ترجمہ:۔[پس حاصل کیا آدم علیہ السلام نے اپنے رب سے چند کلمات] یعنی استقبال کیا ان کلمات کا ان کو لینے، قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کے ساتھ جس وقت کہ ان کو سکھا دیے وہ کلمات، اور پڑھا ابن کثیر نے نصب "آدَمَ" کے ساتھ اور "كَلِمَاتٌ" کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ ان کلمات نے استقبال کیا آدم علیہ السلام کا اور پہنچ گئے آدم علیہ السلام تک، اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا الْآيَةَ" ہے اور بعض نے کہا "سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالٰى جَدُّكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ اِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ" ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے کہا "يَا رَبِّ اَلَمْ تَخْلُقْنِيْ بِيَدِكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: يَا رَبِّ اَلَمْ تَنْفُخْ فِيَّ الرُّوْحَ مِنْ رُّوْحِكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: اَلَمْ تُسْكِنِّيْ جَنَّتَكَ؟ قَالَ: بَلٰى. قَالَ: يَا رَبِّ اِنْ تُبْتُ وَاَصْلَحْتُ اَرَاجِعِيْ اَنْتَ اِلَى الْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَمْ"۔ اور "کلمة" کی اصل "کلم" ہے اور "کلم" وہ تاثیر ہے جو مدرک ہو دو حاسوں میں سے ایک کے ساتھ یعنی سمع اور بصر، جیسے "کلام" اور "جراحت"۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ "تَلَقّٰى" کا فاعل "آدم" بھی ہو سکتا ہے اور "كَلِمَاتٌ" بھی ہو سکتا ہے۔ پھر آدم علیہ السلام کے حاصل کردہ کلمات کا مصداق ذکر کیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ "كَلِمَات" جمع ہے "كَلِمَةٌ" کی، اور "كَلِمَةٌ" کی اصل "كَلْم" ہے جو خاص قسم کی تاثیر کو کہتے ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "تَلَقّٰى" کا معنیٰ "اِسْتَقْبَلَهَا بِالْاَخْذِ الخ" سے کیا ہے یعنی جس وقت کہ آدم علیہ السلام کو کلمات کی تعلیم دی گئی تو آدم علیہ السلام نے رب تعالیٰ کے کلمات کا استقبال کیا ان کو لینے، قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہ مطلب اس وقت ہے کہ "آدَمُ" فاعل ہو "تَلَقّٰى" کا اور "كَلِمَاتٍ" مفعول ہو۔

امام ابن کثیر نے اس کے برعکس پڑھا ہے یعنی "آدَمَ" بناء بر مفعول بہ منصوب اور "كَلِمَاتٌ" بناء بر فاعلیت مرفوع پڑھا ہے اس وقت معنیٰ ہوگا کہ کلمات نے آدم علیہ السلام کا استقبال کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے پاس آ گئے۔ اصل میں "تَلَقّٰى" جانبین سے ہوتی ہے جب آدم علیہ السلام کلمات سے ملے تو کلمات آدم علیہ السلام کے ساتھ مل گئے اس لئے ان میں سے ہر ایک کو فاعل بنانا بھی

درست ہے اور مفعول بنانا بھی درست ہے۔

(2) آدم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے جو کلمات حاصل کئے وہ کونسے کلمات ہیں؟ اس بارے میں تین قول ہیں (۱) سعید بن جبیر اور مجاہد کی رائے یہ ہے کہ وہ کلمات آیت کریمہ ہے "رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" [الاعراف:۲۳] (اے ہمارے پروردگار! ہم اپنی جانوں پر ظلم کرگذرے ہیں، اور اگر آپ نے ہمیں معاف نہ فرمایا، اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم نامرادلوگوں میں شامل ہوں گے)۔(۲) حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ وہ کلمات تھے "سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَتَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ لَااِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِی فَاغْفِرْلِیْ اِنَّهٗ لَایَغْفِرُ الذُّنُوبَ اِلَّا اَنْتَ"۔(۳) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے دل میں ایک مضمون ڈالا جس کا انہوں نے چند سوالات بنا کر اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کیا۔ آدم علیہ السلام نے کہا: یااللہ! کیا آپ نے مجھے اپنے ہاتھ سے نہیں بنایا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: بنایا ہے۔ آدم علیہ السلام نے کہا: اے میرے رب کیا تو نے میرے اندر اپنی روح نہیں پھونکی ہے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھونکی ہے۔ آدم علیہ السلام نے کہا: اے رب! کیا تیری رحمت نے تیرے غضب پر سبقت نہیں کی ہے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کی ہے۔ آدم علیہ السلام نے کہا: کیا تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں ٹھہرایا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ٹھہرایا ہے۔ آدم علیہ السلام نے کہا: اے میرے رب! اگر میں توبہ کروں اور اپنی اصلاح کروں تو کیا تو مجھے جنت میں لوٹا دے گا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہاں لوٹا دوں گا۔

(3) "کَلِمَات" جمع ہے "کَلِمَةٌ" کی، اور "کَلِمَةٌ" کی اصل "کَلْم" ہے۔ "کَلْم" اس تاثیر کو کہتے ہیں جس کا ادراک انسان اپنے دو حاسوں یعنی سمع اور بصر میں سے کسی ایک سے کرے جیسے کلام کا ادراک سمع سے کرتا ہے اور زخم کا ادراک بصر سے کرتا ہے۔ تاثیر کے ادراک سے مراد تاثیر کے اثر کا ادراک ہے نفس تاثیر کا ادراک مراد نہیں۔

﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (1) رَجَعَ عَلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُوْلِ التَّوْبَةِ، وَاِنَّمَا رَتَّبَهُ بِالْفَاءِ عَلَى تَلَقِّی الْكَلِمَاتِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى التَّوْبَةِ وَهُوَ الْاِعْتِرَافُ بِالذَّنْبِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ وَالْعَزْمُ عَلَى اَنْ لَايَعُوْدَ اِلَيْهِ. (2) وَاكْتَفٰى بِذِكْرِ آدَمَ لِاَنَّ حَوَّاءَ كَانَتْ تَبَعًا لَهُ فِی الْحُكْمِ وَلِذَالِکَ طُوِیَ ذِكْرُ النِّسَاءِ فِیْ اَكْثَرِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ. ﴿اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ﴾ (3) اَلرَّجَّاعُ عَلَى عِبَادِهِ بِالْمَغْفِرَةِ اَوِ الَّذِیْ يُكْثِرُ اِعَانَتَهُمْ عَلَى التَّوْبَةِ. وَاَصْلُ التَّوْبَةِ الرُّجُوْعُ فَاِذَا وُصِفَ بِهَا الْعَبْدُ كَانَ رُجُوْعًا عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَاِذَا وُصِفَ بِهَا الْبَارِیْ تَعَالٰى اُرِيْدَ بِهَا الرُّجُوْعُ عَنِ الْعُقُوْبَةِ اِلَى الْمَغْفِرَةِ. ﴿اَلرَّحِيْمُ﴾ (4) اَلْمُبَالِغُ فِی الرَّحْمَةِ، وَفِی الْجَمْعِ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ وَعْدٌ لِلتَّائِبِ بِالْاِحْسَانِ مَعَ الْعَفْوِ.

ترجمہ:۔ [پس توبہ قبول کرلی اللہ تعالیٰ نے ان کی] رجوع فرمایا اس پر رحمت اور قبولیت توبہ کے ساتھ، اور مرتب کیا اس کو فاء کے ساتھ کلمات کو حاصل کرنے پر بوجہ اس کے متضمن ہونے کے توبہ کے معنیٰ کو۔ اور وہ اعتراف ہے گناہ کا اور پشیمان ہونا ہے اس پر اور عزم ہے اس بات کا کہ دوبارہ نہیں لوٹے گا اس کی طرف۔ اور اکتفاء کی آدم علیہ السلام کے ذکر پر کیونکہ حضرت حواء ان کی تابع تھیں حکم میں، اور اسی

وجہ سے لپیٹ دیا گیا ہے عورتوں کا ذکر اکثر قرآن اور احادیث میں [بے شک وہ بہت معاف کرنے والا ہے [یعنی بہت رجوع کرنے والا ہے اپنے بندوں پر مغفرت کے ساتھ، یا وہ جو کثرت سے ان کی اعانت کرتا ہے توبہ پر [illegible] ساتھ متصف کیا جائے بندہ تو یہ رجوع ہے گناہ سے اور جب متصف کیا جائے اس کے ساتھ باری تعالیٰ تو [illegible] سزا دینے سے رجوع کرنا مغفرت کی طرف [رحیم ہے] مبالغہ کرنے والا ہے رحمت میں، اور ان دو صفوں کو جمع [illegible] میں وعدہ ہے توبہ کرنے والے کے لئے احسان کا درگزر کرنے کے ساتھ۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ''تَابَ'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ [illegible] کیا ہے۔ پھر صرف آدم علیہ السلام کی توبہ کا ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر ''تَوَّاب'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ''رَحِیم'' کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر ان دو صفات یعنی ''تَوَّاب'' اور ''رَحِیم'' کو ذکر کرنے کا فائدہ ذکر کیا ہے۔

(1) **قاضی صاحبؒ نے ''فَتَابَ'' کا معنی ''رَجَعَ عَلَیْہِ بِالرَّحْمَۃِ'' سے کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی طرف رحمت کے ساتھ توجہ فرمائی اور اس کی توبہ کو قبول کرلیا۔**

سوال یہ ہے کہ ''فَتَابَ'' کو فاءِ سببیہ کے ذریعہ ماقبل (فَتَلَقّٰی آدَمُ الخ) پر کیوں مرتب کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ''**فَتَلَقّٰی آدَمُ الخ**'' توبہ کے معنی کو متضمن ہے کیونکہ اس کا معنی ہم نے کیا تھا کہ ''آدم علیہ السلام نے رب تعالیٰ کے کلمات کا استقبال کیا ان کو لینے، قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کے لئے''۔ ظاہر ہے کہ آدم علیہ السلام کا کلمات کو لینے، قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کا مطلب توبہ کرنا ہے اور توبہ کرنا سبب ہے باری تعالیٰ کا اس توبہ کو قبول کرنے کا۔ پس آدم علیہ السلام کا توبہ کرنا سبب ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس کو قبول کرنا مسبب ہے اس لئے درمیان میں فاءِ سببیہ لائے ہیں۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ توبہ تین اُمور کا مجموعہ ہے (۱) گناہ کا اعتراف کرنا (۲) اور اس پر نادم و پشیمان ہونا (۳) اور یہ عزم کرنا کہ پھر اس گناہ کی طرف نہیں لوٹوں گا۔

(2) اللہ تعالیٰ نے صرف آدم علیہ السلام کی توبہ کا ذکر کیا ہے کہ ''فَتَلَقّٰی آدَمُ الخ'' سوال یہ ہے کہ حضرت حواء کی توبہ کا ذکر کیوں نہیں کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ حضرت حواء حکم میں حضرت آدم علیہ السلام کی تابع تھیں، چونکہ عورتیں مردوں کی تابع ہیں اس لئے قرآن مجید اور احادیث میں ان کا مستقل ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ شاذ و نادر کسی حکمت کی بناء ان کا بھی مستقل ذکر کیا جاتا ہے۔

(3) [بے شک وہ بہت معاف کرنے والا ہے] ''تَوَّاب'' کے قاضی صاحبؒ نے دو معنی کئے ہیں (۱) بندوں کی عقوبت سے ان کی مغفرت کی طرف کثرت سے رجوع کرنے والا (۲) کثرت سے بندوں کی توبہ کرنے پر اعانت کرنے والا۔ توبہ کا اصل معنی ہے رجوع کرنا۔ پھر جہاں بندہ اس کے ساتھ متصف ہو کہ ''تَابَ الْعَبْدُ'' تو اس کا معنی ہے کہ بندہ نے گناہ سے رجوع کرلیا۔ اور جہاں باری

تعالیٰ اس کے ساتھ متصف ہو کہ "تَابَ اللّٰہ" تو اس وقت معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو سزا دینے سے اس کی مغفرت کی طرف رجوع فرمایا۔

ف:۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں توبہ کے اصل معنی رجوع کرنے کے ہیں اور جب توبہ کی نسبت بندہ کی طرف کی جاتی ہے تو اس کے معنی تین چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے، اول اپنے کئے ہوئے گناہ کو گناہ سمجھنا اور اس پر نادم وشرمندہ ہونا، دوسرے اس گناہ کو بالکل چھوڑ دینا، تیسرے آئندہ کے لئے دوبارہ نہ کرنے کا پختہ عزم وارادہ کرنا، اگر ان تین چیزوں میں سے ایک کی بھی کمی ہوئی تو وہ توبہ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ محض زبان سے "اللہ توبہ" کے الفاظ بول دینا نجات کے لئے کافی نہیں جب تک یہ تینوں چیزیں جمع نہ ہوں، یعنی گذشتہ پر ندامت اور حال میں اُس کا ترک، اور مستقبل میں اس کے نہ کرنے کا عزم وارادہ، تاب علیہ یہاں توبہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اس کے معنی ہیں توبہ قبول کرنا۔ (معارف القرآن: ۱/۲۰۰)

(4) [بہت زیادہ رحم کرنے والا ہے] چونکہ "رَحِیْم" کے مفہوم میں مبالغہ پایا جاتا ہے اس لئے قاضی صاحبؒ نے اس کا معنی کیا ہے "رحمت میں مبالغہ کرنے والا"۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں باری تعالیٰ کی دو صفات ذکر کی ہیں۔ "تَوَّاب" اور "رَحِیْم"۔ پہلی صفت سے عفو اور دوسری سے احسان کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی باری تعالیٰ توبہ گار بندہ کو معاف فرمائے گا اور معافی کے ساتھ ساتھ اس پر احسان بھی فرمائے گا۔

﴿قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعاً﴾ (1) كَرَّرَ لِلتَّاكِيْدِ اَوْ لِاخْتِلَافِ الْمَقْصُوْدِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ دَلَّ عَلٰى اَنَّ هُبُوْطَهُمْ اِلٰى دَارِ بَلِيَّةٍ يَتَعَادَوْنَ فِيْهَا وَلَا يَخْلُدُوْنَ، وَالثَّانِيْ اَشْعَرَ بِاَنَّهُمْ اُهْبِطُوْا لِلتَّكْلِيْفِ فَمَنِ اهْتَدٰى الْهُدٰى نَجَا وَمَنْ ضَلَّهُ هَلَكَ. (2) وَالتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ مَخَافَةَ الْاِهْبَاطِ الْمُقْتَرِنِ بِاَحَدِ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ وَحْدَهَا كَافِيَةٌ لِلْحَازِمِ اَنْ تَعُوْقَهُ عَنْ مُخَالَفَةِ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَيْفَ بِالْمُقْتَرِنِ بِهِمَا؟ وَلٰكِنَّهُ نَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً. وَاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفٰى بِهِ نَكَالًا لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَذَّكَّرَ. (3) وَقِيْلَ: اَلْاَوَّلُ مِنَ الْجَنَّةِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَالثَّانِيْ مِنْهَا اِلَى الْاَرْضِ وَهُوَ كَمَا تَرٰى. (4) وَجَمِيْعاً حَالٌ فِي اللَّفْظِ تَاكِيْدٌ فِي الْمَعْنٰى كَاَنَّهُ قِيْلَ: اِهْبِطُوْا اَنْتُمْ اَجْمَعُوْنَ وَلِذٰلِكَ لَا يَسْتَدْعِيْ اِجْتِمَاعَهُمْ عَلَى الْهُبُوْطِ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِكَ: جَاؤُا جَمِيْعاً.

ترجمہ:۔ [ہم نے کہا اترو جنت سے سب کے سب] مکرر ذکر کیا تاکید کے لئے یا اختلافِ مقصود کی وجہ سے کیونکہ اول نے دلالت کی اس بات پر کہ ان کا اترنا آزمائش کے دار کی طرف اس حال میں کہ وہ باہم دشمن ہوں گے اور اس میں اور ہمیشہ نہیں رہیں گے، اور ثانی مشعر ہے کہ یہ لوگ اتارے گئے تکلیفِ احکام کے لئے، پس جس نے راہ پائی ہدایت کی طرف اس نے نجات پائی، اور جس نے گم کردی وہ ہلاک ہوگیا۔ اور (اس بات پر) تنبیہ کرنے کے لئے کہ ایسے اتارنے کا خوف جو مقترن ہو ایک ان دو امروں میں سے اکیلا کافی ہے سمجھدار کے لئے کہ روک دے اس کو اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت سے، پس کیسا ہوگا کہ وہ مقترن ہو ان دونوں کے ساتھ، اور لیکن وہ بھول گئے اور نہیں پایا ہم نے ان کے لئے عزم، اور (اس بات پر تنبیہ کے لئے) کہ ہر ایک ان دو میں سے کافی ہے عبرت کے لئے اس شخص کے

لئے جو ارادہ کرے کہ نصیحت حاصل کرے۔اور بعض نے کہا کہ اول (ہبوط) جنت سے آسمان دنیا کی طرف تھا اور دوسرا آسمان دنیا سے
زمین کی طرف تھا، اوراس کی حیثیت وہ ہے جس کو تو دیکھ رہے ہیں۔اور "جمیعاً" حال ہے لفظ میں اور تاکید ہے معنی
میں گویا کہا "اِهْبِطُوْا اَنْتُمْ اَجْمَعُوْنَ" اوراسی وجہ سے نہیں تقاضا کرتا ان کے مجتمع ہونے کا ایک ہی زمانہ میں جیسا تیرا قول جاء
وُا جَمِيْعاً"۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اِهْبِطُوْا" مکرر ذکر کرنے کے تین جواب دیئے ہیں اور ہر ایک میں الگ
فائدے پر تنبیہ کی ہے۔ پھر لفظ "جَمِيْعاً" کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ لفظا حال اور معنیً تاکید ہے اس لئے یہ تقاضا نہیں کرتا کہ سب
کے ہبوط کا زمانہ ایک ہو۔

(1) [ہم نے کہا اترو جنت سے سب کے سب] سوال یہ ہے کہ ہبوط من الجنۃ تو ایک مرتبہ ہوا ہے پھر اللہ تعالیٰ
"اِهْبِطُوْا" کو مکرر کیوں ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے (۱) کہ تکرار سے مقصود تاکید ہے تعدد
مقصود نہیں۔(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں جگہوں میں "اِهْبِطُوْا" سے مقصود الگ ہے اس لئے تکرار نہیں۔ پہلا "اِهْبِطُوْا" اس بات
پر دلالت کرتا ہے کہ آدم اور حواء علیہما السلام کو دنیا کی طرف اتارنا آزمائش کے لئے ہے اور یہ کہ تمہاری اولاد میں سے بعض بعض کے دشمن
ہوں گے اور دنیا میں ہمیشہ نہیں رہیں گے۔اور دوسرا "اِهْبِطُوْا" اس بات پر دال ہے کہ ان کو احکام کا مکلف بنانے کے لئے دنیا کی طرف
اتارا گیا ہے۔ پس جو یہاں ہدایت پائے گا وہ نجات پائے گا اور جو گمراہ ہوگا وہ ہلاک ہو جائے گا۔

(2) نیز تکرار سے مقصود اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ جنت سے اتارنا اگر مذکورہ بالا دو اُمروں (آپس کی دشمنیاں اور احکام
کا مکلف بنانا) میں سے ایک کے ساتھ مقترن ہو تو بھی اس کا خوف ایک عقل مند بندہ کو اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت سے روکنے کے لئے
کافی ہے چہ جائیکہ مذکورہ دونوں اُمروں کے ساتھ مقترن ہو تو وہ تو بطریقہ اولیٰ حکم باری تعالیٰ کی مخالفت سے روکنے کے لئے کافی
ہوگا، لیکن بندہ بھول جاتا ہے اس لئے باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ: ہم نے انسان کو پختہ کار نہیں پایا۔ اسی وجہ سے اس کے لئے
دونوں اُمروں کے ساتھ مقترن اتارنا بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت سے مانع نہ ہوا۔ نیز اس بات پر تنبیہ کے لئے
"اِهْبِطُوْا" کو مکرر ذکر کیا کہ جو شخص عبرت حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ان دو اُمروں میں سے ایک بھی عبرت کے لئے کافی ہے۔

ف:۔قاضی صاحبؒ کا قول "وَلَمْ نَجِدْلَهٗ عَزْماً" اقتباس ہے باری تعالیٰ کے ارشاد "وَلَقَدْ عَهِدْنَا اِلٰى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ
نَجِدْلَهٗ عَزْماً" سے۔ دوسرے کے کلام کو ان کی طرف منسوب کئے بغیر اپنے کلام میں شامل کرنے کو اقتباس کہتے ہیں۔

(3)۔(۳) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ پہلے "اِهْبِطُوْا" سے مقصد جنت سے آسمان دنیا کی طرف اتارنا ہے
اور دوسرے سے مقصود آسمان دنیا سے زمین کی طرف اتارنا ہے۔ پس دونوں سے مقصود الگ الگ اہباط ہے اس لئے تکرار نہیں۔ قاضی
صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس قول کا ضعف آپ دیکھتے ہیں۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ دوسری مرتبہ میں "اِهْبِطُوْا مِنْهَا" کہا ہے جس میں ہا

ضمیر ''الْجَنَّةَ'' کی طرف راجع ہے لہذا ہبوط ثانی بھی جنت ہی سے ہے۔

(4) قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''جـمـيـعـا'' لفظاً ''اهـبـطـوا'' کی ضمیر سے حال ہے اور معنیً تاکید ہے گویا یوں کہا ہے ''اِهْبِطُوْا اَنْتُمْ اَجْمَعُوْنَ'' ۔''اَجْـمَـعُوْنَ'' تاکید ہے ''اَنْتُمْ'' کے لئے ،مقصد یہ ہے کہ ہبوط کا حکم تمام کو شامل ہے ۔مشہور یہ ہے کہ آدم علیہ السلام پہلے اتر گئے اور حضرت حواء بعد میں ۔قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ''جمیعاً'' معنیً تاکید ہے اس لئے یہ تقاضا نہیں کرتا کہ دونوں کے ہبوط کا زمانہ ایک ہو بلکہ صرف ہبوط میں اشتراک کا تقاضا کرتا ہے کہ آدم علیہ السلام اور حضرت حواء دونوں اتارے گئے ہیں لہذا اجوبات مشہور ہے یہ اُس کی نفی نہیں کرتا ہے، جیسا کہ ''جَاءُ وْاجَـمِـيْـعاً'' میں ''جَـمِـيْـعاً'' تمام کی مجیعت کی تاکید کرتا ہے سب کے یکجا آنے کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِنِّىْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاهُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾ (1) اَلشَّرْطُ الثَّانِىْ مَعَ جَوَابِهٖ جَوَابُ الشَّرْطِ الْاَوَّلِ. (2) وَمَامَزِيْدَةٌ اُكِّدَتْ بِهٖ اِنْ وَلِذٰلِكَ حَسُنَ تَاكِيْدُالْفِعْلِ بِالنُّوْنِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ مَعْنَى الطَّلَبِ. وَالْمَعْنٰى اِنْ يَّاْتِيَنَّكُمْ مِنِّىْ هُدًى بِاِنْزَالٍ اَوْاِرْسَالٍ فَمَنْ تَبِعَهُ مِنْكُمْ نَجَاوَفَازَ. (3) وَاِنَّمَاجِئَ بِحَرْفِ الشَّكِّ وَاِتْيَانُ الْهُدٰى كَائِنٌ لامَحَالَةَ لِاَنَّهُ مُحْتَمَلٌ فِىْ نَفْسِهٖ غَيْرُوَاجِبٍ عَقْلاً. (4) وَكَرَّرَلَفْظَ الْهُدٰى وَلَمْ يُضْمِرْلِاَنَّهُ اَرَادَبِالثَّانِىْ اَعَمَّ مِنَ الْاَوَّلِ وَهُوَمَااَتٰى بِهِ الرُّسُلُ وَاقْتَضَاهُ الْعَقْلُ، اَىْ فَمَنْ تَبِعَ مَااَتَاهُ مُرَاعِيًافِيْهِ مَايَشْهَدُبِهِ الْعَقْلُ فَلاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ، فَضْلاعَنْ اَنْ يَحُلَّ بِهِمْ مَكْرُوْهٌ، وَلاهُمْ مِمَّنْ يَفُوْتُ عَنْهُمْ مَحْبُوْبٌ فَيَحْزَنُوْاعَلَيْهِ. (5) فَالْخَوْفُ عَلَى الْمُتَوَقَّعِ وَالْحُزْنُ عَلَى الْوَاقِعِ، (6) نَفٰى عَنْهُمُ الْعِقَابَ وَاَثْبَتَ لَهُمُ الثَّوَابَ عَلٰى آكَدِوَجْهٍ وَاَبْلَغِهٖ (7) وَقُرِئَ هُدَىَّ عَلٰى لُغَةِ هُذَيْلٍ، وَلاخَوْفَ بِالْفَتْحِ.

ترجمه:۔ [پس جوتم تک پہنچے میری طرف سے کوئی ہدایت تو جس نے پیروی کی میری ہدایت کی تو نہ ہوگا خوف ان پر اور نہ وہ غمگین ہوں گے] شرطِ ثانی اپنے جواب کے ساتھ جواب ہے شرطِ اول کا، اور ''ما'' زائدہ ہے مؤکد کیا گیا اس کے ساتھ ''اِنْ'' اور اسی وجہ سے حسن ہے فعل کی تاکید نون کے ساتھ اگر چہ نہ ہو اس میں طلب کا معنی، اور معنی یہ ہے کہ اگر تمہارے پاس پہنچے میری طرف سے کوئی ہدایت نازل کرنے یا بھیجنے کے ساتھ، پس جس نے اتباع کیا اس کا تم میں سے نجات پائی اس نے اور کامیاب ہوگیا۔اور لایا گیا حرف شک حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے کیونکہ یہ فی نفسہ محتمل ہے واجب نہیں ہے عقلاً۔اور مکرر ذکر کیا لفظ ''هدی'' اور ضمیر کی صورت میں نہیں لایا کیونکہ ارادہ کیا ہے ثانی سے اعم معنی کا اول کی بنسبت اور وہ (هدی) وہ ہے جس کو لایا رسولوں نے اور تقاضا کیا اس کا عقل نے ،یعنی پس جس نے اتباع کیا اس چیز کا جس کو رسول لائے رعایت کرتے ہوئے اس میں ان باتوں کا گواہی دیتی ہے جن کی عقل ،تو خوف نہ ہوگا ان پر چہ جائیکہ اتر جائے ان پر کوئی ناپسندیدہ چیز اور نہ ان سے فوت ہوگی محبوب چیز کہ وہ غمگین ہوں اس پر، پس خوف کا اطلاق متوقع پر ہوتا ہے اور حزن کا واقع شدہ پر ہوتا ہے، نفی کی ان سے سزا اور ثابت کیا ان کے لئے ثواب مؤکد اور بلیغ ترین طریقے

پر، اور پڑھا گیا ''هُدَیَ'' ہذیل کی لغت کے مطابق ''ولاخوف'' فتح کے ساتھ۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بیان کیا ہے کہ شرطِ ثانی اپنی جزاء کے ساتھ ملکر شرطِ اول کے لئے جزاء ہے۔ پھر ''فَـــاِمَّـــا'' کے ''مَـــا'' زائدہ کا فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر ''اِذَا'' کی جگہ میں ''اِنْ'' استعمال کرنے کی توجیہ بیان کی ہے۔ پھر ''هُـدَیَ'' کو مکرر ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر خوف اور حزن میں فرق بیان کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ آیتِ مبارکہ میں ہدایت یافتہ لوگوں سے علی وجہ المبالغہ عقاب کی نفی کی ہے اور ثواب کو ثابت کیا ہے۔ پھر بنو ہذیل کی قراۃ کو ذکر کیا ہے۔

(1) حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ ''فَاِمَّایَاْتِیَنَّکُمْ'' شرط نہیں اسی وجہ سے تو اس کا جواب بھی نہیں ہے۔ قاضی صاحبؒ کو یہ رائے پسند نہیں اس لئے فرمایا کہ شرطِ ثانی (فَـمَـنْ تَبِعَ هُدَایَ) اپنی جزاء (فَـلَاخَـوْفٌ عَـلَیْهِمْ الخ) کے ساتھ ملکر شرطِ اول (فَـاِمَّـایَاْتِیَنَّکُمْ مِنِّیْ هُدًی) کے لئے جزاء ہے۔ اور ''فَاِمَّا'' اصل میں ''اِنْ'' ہے پھر اس کی تاکید کے لئے اس پر ''مَا'' کا اضافہ کردیا ''اِنْ مَا'' بن گیا، پھر نون کو میم میں مدغم کردیا ''اِمَّا'' بن گیا۔

ف:۔ قاعدہ یہ ہے کہ نونِ تاکید اس فعل مستقبل کے آخر میں ملحق ہوتا ہے جس میں طلب کا معنی ہو جیسے: اَمر، نہی، استفہام، تمنی، عرض۔ یہ شرط کہ ''طلب کا معنی ہو'' اس لئے لگائی ہے کہ نونِ تاکید کی وضع تاکید کے لئے ہوئی ہے اور تاکید اسی شی کے ساتھ مناسب ہے جس کو طلب کیا جاتا ہوتا کہ وہ موجود اور حاصل ہو جائے محض خبر کے ساتھ مناسب نہیں کیونکہ خبر تو موجود اور حاصل ہوتی ہے۔ اور مستقبل کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ طلب اس شی کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جو حاصل نہ ہوتا کہ حاصل ہو جائے اور وہ مستقبل ہے کیونکہ حال اور ماضی تو حاصل ہو چکے ہیں اس لئے ان کو طلب کرنے کا کوئی معنی نہیں۔

(2) باقی وہ مستقبل جو خبر محض ہو اس کے ساتھ نونِ تاکید ملحق نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ فعل کے شروع میں ایسی چیز ہو جو تاکید پر دلالت کرے مثلاً لامِ قسم ہو جیسے: '' وَالـلّٰـهِ لَاَفْـعَـلَنَّ کَـذَا ''۔ اسی طرح اس فعلِ شرط کے ساتھ بھی ملحق ہوتا ہے جس میں اداۃِ شرط کو ''مَـا'' زائدہ کے ساتھ مؤکد کیا گیا ہو اگرچہ اس میں طلب کا معنی نہ ہو جیسے: ''اِمَّـا تَـرَیِنَّ'' ۔ پھر زجاج اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ ایسے فعل کو نونِ تاکید کے ساتھ مؤکد کرنا واجب ہے اور سیبویہ کے نزدیک مستحسن ہے واجب نہیں ہے۔ قاضی صاحبؒ نے سیبویہ کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ پس آیت مبارکہ کا معنی یہ ہے کہ اگر تمہارے پاس میری طرف سے ہدایت آجائے کتاب اتارنے کی شکل میں یا رسول بھیجنے کی شکل میں تو جس نے تم میں سے اس کی اتباع کی اس نے نجات پائی اور کامیاب ہو گیا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ موقع ''اِذَا'' کا ہے، ''اِنْ'' کا نہیں کیونکہ ''اِذَا'' معانی مقطوعہ میں استعمال ہوتا ہے اور ''اِنْ'' معانی محتملہ اور مشکوکہ میں استعمال ہوتا ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ باری تعالیٰ اور باری تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کا آنا قطعی ہے۔ اور ''اِنْ'' معانی محتملہ اور مشکوکہ میں استعمال ہوتا ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے یہاں ''اِنْ'' کو کیوں ذکر کیا ہے یہ تو ''اِذَا'' کا موقع ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہدایت کا آنا اگرچہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور وعدہ کی وجہ سے قطعی ہے مگر فی نفسہ عقلاً باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں لہٰذا ہدایت بھی باری تعالیٰ پر واجب نہیں، اس لحاظ سے ہدایت کا آنا اَمرِ محتمل

ہے جس کے ساتھ ''اِنْ'' استعمال کرنا درست ہے۔ پھر چونکہ باری تعالیٰ کے فضل اور رحمت کو دیکھتے ہوئے وقوع ہدایت راجح ہے اس لئے ''اِنْ'' کو ''مَا'' کے ساتھ مؤکد کر دیا اور فعل کو نون کے ساتھ۔

(4) اہل بلاغت کے نزدیک ایک جملہ میں ایک لفظ کو مکرر ذکر کرنا قبیح ہے ضرورت کے موقع پر جب ایک لفظ ذکر ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس کی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں اسی لفظ کو مکرر ذکر نہیں کرتے۔ تو سوال یہ ہے کہ یہاں تو لفظ ''ھُدیً'' ایک مرتبہ آچکا پس دوبارہ ''فَمَنْ تَبِعَ ھُدَایَ'' کی بجائے ''فَمَنْ تَبِعَهٗ'' ہونا چاہئے جبکہ باری تعالیٰ نے ضمیر کی بجائے لفظ ہدایت کو مکرر ذکر کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ تکرار لفظ وہاں قبیح ہے جہاں ثانی سے عین اول مراد ہو، اور جہاں دونوں کے معنی میں مغائرت ہو وہاں قبیح نہیں۔ آیتِ مبارکہ میں پہلے لفظ ہدایت سے ہدایت بانزال الکتب وبارسال الرسل مراد ہے جبکہ دوسرے سے عام ہدایت مراد ہے خواہ وہ رسول بھیجنے اور کتاب اتارنے کی صورت میں ہو اور یا عقل اس کا تقاضا کرے کیونکہ رسول اور کتاب کی حقانیت کی تصدیق عقل سے ہوسکتی ہے لہذا اس آیت کا معنی ہے کہ جو اس کتاب اور رسول کی اتباع کرے جو اس کے پاس آئے بشرطیکہ اس میں عقل کی گواہی کی رعایت ہو یعنی عقل اس کی تصدیق کرے کہ یہ واقعی رسول اور واقعی کتاب اللہ ہے تو اس کی پیروی کرے اس کے علاوہ کی پیروی نہ کرے تو ایسے شخص کو کسی مصیبت کا اندیشہ بھی نہ ہوگا چہ جائیکہ اس پر کوئی تکلیف آئے، اور نہ ایسا شخص ان لوگوں میں سے ہوگا جس سے کوئی محبوب چیز فوت ہو کر وہ اس پر غمگین ہو۔

(5) خوف اور حزن میں فرق یہ ہے کہ خوف مستقبل کی متوقع تکلیف اور مصیبت پر ہوتی ہے مثلاً کسی گناہ کے ارتکاب پر مستقبل میں متوقع سزاء سے ڈرنے کو خوف کہتے ہیں۔ اور گذشتہ زمانے یا حال میں کسی محبوب شی کے فوت ہونے پر جو غم ہوتا ہے اس کو حزن کہتے ہیں مثلاً ترکِ واجب یا ترکِ مندوب پر افسوس کرنے کو حزن کہتے ہیں۔

(6) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد ''فَلاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلاھُمْ یَحْزَنُوْنَ'' میں علی وجہ السبالغہ ان سے عقاب کی نفی کی ہے اور ثواب کو ثابت کیا ہے، وہ اس طرح کہ ان سے خوف کی نفی کنایہ ہے نفی عقاب سے کیونکہ جب ان کے لئے خوف نہیں تو یہ مستلزم ہے کہ عقاب بھی نہ ہوگا۔ اور ان سے حزن کی نفی کنایہ ہے اثباتِ ثواب سے کیونکہ جب گذشتہ زمانے میں کوئی محبوب شی مثلاً کوئی واجب یا مندوب ان سے فوت نہیں ہوا ہے تو یہ مستلزم ہے کہ ان کو ثواب ملے گا۔ اس طرح علی وجہ الکنایہ ان سے عقاب کی نفی اور ان کے لئے ثواب کا اثبات ہو گیا اور کنایہ میں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے۔

(7) قاضی صاحبؒ نے ایک اور قرأۃ کو بیان کیا ہے کہ بنو ہذیل کی لغت میں ''ھُدَایَ'' کو ''ھُدَیَّ'' پڑھا گیا ہے یعنی الف کو یاء سے بدل کر یاء میں مدغم کر دیا ہے۔ اور ''لاخوفَ'' میں ''خوفَ'' مفتوح پڑھا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ لا برائے نفی جنس ہے اور لا نفی جنس کا اسم اگر مفرد (مضاف شبہ مضاف نہ ہو) نکرہ ہو تو وہ علامتِ نصب پر مبنی ہوتا ہے جیسے: ''لا رَجُلَ فِی الدَّارِ''۔ یاد رہے کہ مشہور قرأۃ میں ''خَوْفٌ'' مرفوع ہے وجہ رفع یہ ہے کہ لا مشبہ بلیس ہے جس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اس لئے ''خَوْفٌ'' مرفوع ہے۔

﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا بِاٰيَاتِنَا أُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ﴾ (1) عطف على فمن تبع الى آخره قسيم له كَانَّهُ قَالَ: وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَلْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَكَذَّبُوْا بِآيَاتِهِ اَوْ كَفَرُوْا بِالآيات جنانا وَكذّبوا بها لسانا فيكون الفعلان مُتَوَجِّهَيْنِ إِلَى الْجَارِ وَالْمَجْرُوْرِ. (2) وَالآيَةُ فِي الْاَصْلِ الْعَلَامَةُ الظَّاهِرَةُ ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَلِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْمُتَمَيِّزَةِ عن غيرها بفصل (3) واشتقاقها من أَيِّ لِاَنَّهَا تُبَيِّنُ اَيًّا مِنْ اَيٍّ اَوْمِنْ آوٰى اِلَيْهِ. (4) وَاَصْلُهَا اَيَّةٌ اَوْ اَوْيَةٌ كَتَمْرَةٍ فَاُبْدِلَتْ عَيْنُهَا الفاعلى غير قياس او ايية او اوية كَرَمَكَةٍ فَاُعِلَّتْ، اَوْ آئِيَةٌ كَقَائِلَةٍ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ تَخْفِيفاً. (5) وَالْمُرَادُ بِآيَاتِنَا الآيَاتُ الْمُنْزَلَةُ اَوْمَا يَعُمُّهَا وَالْمَعْقُوْلَةَ.

ترجمہ:۔ [اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور تکذیب کی ہماری آیتوں کی وہی لوگ جہنمی ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے] یہ معطوف ہے ''مَنْ تَبِعَ اِلٰى آخره'' پر مدِ مقابل ہے اس کا، گویا کہا ''وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَلْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَكَذَّبُوْا بِآيَاتِهِ اَوْ كَفَرُوْا بِالآيَاتِ جَنَانًا وَكَذَّبُوْا بِهَا لِسَانًا'' پس ہوں گے دونوں فعل متوجہ جار مجرور کی طرف۔ اور آیت اصل میں ظاہری علامت کو کہا جاتا ہے، اور مصنوعات کو کہا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ دلالت کرتی ہیں صانع کے وجود پر اور اس کے علم اور قدرت پر، اور (اس کا اطلاق ہوتا ہے) قرآن مجید کے کلمات کے ہر ایسے حصہ پر جو ممتاز ہو اپنے غیر سے کسی فصل کے ذریعہ، اور اس کا اشتقاق ''اَيّ'' سے ہے کیونکہ وہ ممتاز کرتی ہے ایک علامت کو دوسری علامت سے، اور یا (مشتق ہے) ''آوٰى اِلَيْهِ'' سے اور اس کی اصل ''اَيَّة'' ہے یا ''اَوْيَة'' ہے جیسے ''تَمْرَةٌ'' پھر بدل دیا گیا اس کا عین الف سے خلاف قیاس، یا (اس کی اصل) ''اَيِيَةٌ'' یا ''اَوِيَةٌ'' ہے جیسے ''رَمَكَةٌ'' پھر تعلیل کی گئی، یا (اس کی اصل) ''آئِيَة'' ہے جیسے ''قَائِلَةٌ'' پھر حذف کر دیا گیا ہمزہ تخفیفاً، اور مراد ''آيَاتِنَا'' سے وہ آیتیں ہیں جو اتاری گئیں ہیں یا وہ جو عام ہیں منزل اور معقول (دونوں طرح کی) آیتوں کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط ذکر کیا ہے۔ پھر ''وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَلْ كَفَرُوْا الخ'' کے بجائے ''وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا الخ'' جملہ اختیار کرنے کا فائدہ بیان کیا ہے۔ پھر آیت کا لغوی، اصطلاحی معنی اور اس کا مشتق منہ اور اس کی اصل کو بیان کیا ہے۔ پھر آیتِ مذکورہ میں ''آيَاتِنَا'' کا مطلب بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ معطوف ہے ''فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ الخ'' پر اور یہ اس کا مقابل اور قسیم ہے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی دو قسمیں ذکر کی ہیں ایک وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئی ہوئی ہدایت کی پیروی کرتے ہیں اور دوسرے وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا انکار کرنے والے ہے اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں کی تکذیب کرتے ہیں۔ ویسے تقابل کا تقاضا یہ تھا کہ اس طرح فرماتے ''وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَلْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَكَذَّبُوْا بِآيَاتِهِ أُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ'' مگر اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ ''وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا'' سے اس قسم کو ذکر فرمایا، وجہ یہ ہے کہ اس میں مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ اس سے ان کی گمراہی خوب واضح ہوتی ہے۔ اس صورت میں ما منہ الانکار اللہ تعالیٰ کی ذات ہیں اور جس شی کی تکذیب کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی آیتیں ہیں لہٰذا یہ تنازع فعلین کی صورت

نہیں۔اوریا"کَفَرُوْا"اور"کَذَّبُوْا"دونوں فعل جارہ کے بغیر "بِـاٰیَـاتِـنَـا" کی طرف متوجہ ہیں اس صورت میں معنی ہوگا اور وہ لوگ جوانکارکرتے ہیں ہماری آیتوں کا دل سے اور تکذیب کرتے ہیں ہماری آیتوں کی زبان سے۔اس صورت میں "کَفَرُوْا" اور "کَذَّبُوْا" دونوں فعل "بِاٰیَاتِنَا" کی طرف متوجہ ہیں لیکن دونوں میں سے ہر ایک تقاضا کرتا ہے کہ "بِاٰیَاتِنَا" میں عمل کرے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت اصل میں ظاہری علامت کو کہتے ہیں جو کسی چیز پر دال ہو **کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی** "تَكُوْنُ لَنَا عِيْدًا لِأَوَّلِنَا وَاٰخِرِنَا وَاٰيَةً مِّنْكَ" [المائدة: ۱۱۴] (جو ہمارے لئے یعنی ہمارے اگلوں اور پچھلوں کے لئے ایک خوشی کا موقع بن جائے ،اورآپ کی طرف سے ایک نشانی ہو)یعنی ظاہری علامت ہو آپ کی طرف سے کہ آپ نے ہماری دعا کو قبول کردیا۔اورمصنوعات کواس لئے علامت کہتے ہیں کہ وہ صانع کے وجود،علم اورقدرت پردال ہیں۔

اوراصطلاح میں آیت قرآن مجید کے کلمات کے اس مجموعہ کو کہتے ہیں جوغیر سے فاصل (یعنی آیت کے آخری کلمے) کے ذریعہ ممتاز ہوں،قرآن مجید کے کلمات کے ایسے مجموعہ کوآیت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اس میں موجوداحکام،اَمثال،وعد،وعیدوغیرہ لطائف قرآن پردال ہوتا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت یاتو مشتق ہے"اَیّ" سے جوطلب امتیاز کے لئے آتا ہے،پس آیت کوآیت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آیت بھی اپنے ضمن میں موجوداحکام وغیرہ پردلالت کرتی ہے جس کی وجہ سے ہرآیت دوسری آیت سے ممتاز ہوجاتی ہے۔اوریا آیت"آوىٰ اِلَيْـهِ" بمعنیٰ"رَجَـعَ اِلَيْـهِ" سے مشتق ہےاس صورت میں آیت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ آیت کی طرف رجوع کیا جاتا ہےذی آیت کی معرفت کے لئے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت کی اصل میں پانچ احتمالات ہیں۔(۱)یاتو"اَيَّةٌ" بروزنِ"تَـمْـرَةٌ" ہے یہ اس وقت ہے کہ آیت"اَيّ" سے مشتق ہو۔(۲)اوریا آیت کی اصل"أَوْيَةٌ" بروزنِ"تَـمْـرَةٌ" ہے یہ اس وقت ہے کہ آیت"آوىٰ اِلَيْـهِ" سے مشتق ہو۔پھرعین کلمہ کوالف سے بدل دیا"آيَةٌ" بن گیا۔مگرعین کلمہ کواَلف سے تبدیل کرنا خلاف قیاس ہے کیونکہ عین کلمہ وہاں الف سے بدل دیاجاتاہے جہاں وہ متحرک ہو یہاں متحرک نہیں ساکن ہے۔(۳)اوریا آیت کی اصل"اَيَيَةٌ" بفتح العین بروزن "رَمَكَةٌ" ہے۔(۴)اوریا آیت کی اصل"اَوَيَةٌ" بفتح العین ہے"رَمَكَةٌ"(گھوڑی) کے وزن پر ہے،پھران دوصورتوں میں قیاس کے مطابق عین کلمہ کوالف سے بدل دیا"آيَةٌ" بن گیا۔(۵)اوریا آیت کی اصل"آيِيَةٌ" بروزن"قَـائِـلَةٌ" ہے،پھرہمزہ کوتخفیفاً حذف کردیا"آيَةٌ" بن گیا۔

(5) یہاں"بِـآيَـاتِنَا" میں آیات سے کیامراد ہے؟ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دواحتمال ہیں۔یاتو صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ قرآنی آیتیں مراد ہیں اوریا قرآنی آیتیں اورمعقولی علامات (زمین اورآسمان میں وجودصانع پردلالت کرنے والی علامات)دونوں مراد ہیں۔

(1) وَقَدْتَمَسَّكَتِ الْحَشْوِيَّةُ بِهٰذِهِ الْقِصَّةِ علی عدم عِصْمَةِ الانبیاء علیهم السّلام من وُجُوهٍ: الْاَوَّلُ اَنَّ آدم صَلوٰاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِ كَانَ نَبِيًّا وَارْتَكَبَ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ وَالْمُرْتَكِبُ لَهُ عاصٍ، والثانی انّه جعل بارتکابه من الظّالمین وَالظَّالِمُ مَلْعُوْنٌ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: "اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ" والثالث انّه تعالیٰ اسند الیه العصیان والغیّ فَقَالَ: "وَعَصٰى آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى" (2) وَالرَّابِعُ اَنَّهٗ تَعَالٰى لَقَّنَهُ التَّوْبَةَ وَهِيَ الرُّجُوْعُ عن الذّنب والنّدم علیه، والخامس اِعْتِرَافُهٗ بِاَنَّهٗ خَاسِرٌ لَوْلَا مَغْفِرَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيَّاهُ بِقَوْلِهِ: "وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ" والخاسر من يَكُوْنُ ذَا كَبِيْرَةٍ، وَالسَّادِسُ اَنَّهٗ لَوْلَمْ يُذْنِبْ لَمْ يَجْرِ عَلَيْهِ مَاجَرٰى. (3) وَالْجَوَابُ مِنْ وُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ انّه لم يكن نَبِيًّا حِيْنَئِذٍ وَالْمُدَّعِيْ مُطَالَبٌ بِالْبَيَانِ، وَالثَّانِيْ اَنَّ النَّهْيَ لِلتَّنْزِيْهِ (4) وَاِنَّمَا سُمِّيَ ظَالِمًا وَخَاسِرًا لِاَنَّهٗ ظلم نفسه وَخَسِرَ حَظَّهٗ بِتَرْكِ الْاَوْلٰى لَهٗ وَاَمَّا اِسْنَادُ الْغَيِّ وَالْعِصْيَانِ اِلَيْهِ فَسَيَاْتِيْ الْجَوَابُ عَنْهُ فِيْ مَوْضِعِهٖ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى. (5) وَاِنَّمَا اُمِرَ بِالتَّوْبَةِ تَلَافِيًا لِمَا فَاتَ عَنْهُ وَجَرٰى عَلَيْهِ مَا جَرٰى مُعَاتَبَةً لَهٗ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى وَوَفَاءً بِمَا قَالَهٗ لِلْمَلَائِكَةِ قَبْلَ خَلْقِهٖ. (6) وَالثَّالِثُ اَنَّهٗ فَعَلَهٗ نَاسِيًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا" وَلٰكِنَّهٗ عُوْتِبَ بِتَرْكِ التَّحَفُّظِ عَنْ اَسْبَابِ النِّسْيَانِ وَلَعَلَّهٗ وَاِنْ حُطَّ عَنِ الْاُمَّةِ لَمْ يُحَطَّ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ لِعِظَمِ قَدْرِهِمْ كَمَا قَالَ ﷺ: "اَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً اَلْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْاَمْثَلُ فَالْاَمْثَلُ" (7) اَوْ اَدّٰى فِعْلُهٗ اِلٰى مَاجَرٰى عَلَيْهِ عَلٰى طَرِيْقِ السَّبَبِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ دُوْنَ الْمُؤَاخَذَةِ كَتَنَاوُلِ السُّمِّ عَلَى الْجَاهِلِ بِشَانِهٖ.

ترجمہ:۔ اور تحقیق استدلال کیا ہے حشویہ فرقہ نے اس قصہ سے انبیاء علیہم السلام کے معصوم نہ ہونے پر کئی وجوہ سے، اول یہ کہ آدم علیہ السلام نبی تھے اور انہوں نے ارتکاب کیا منہی عنہ کا اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی ہے، اور دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شمار کیا اس ارتکاب کی وجہ سے ظالموں میں اور ظالم ملعون ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول "اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ"، اور تیسری وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نسبت کی اس کی طرف عصیان اور غی کی چنانچہ فرمایا "وَعَصٰى آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى"، اور چوتھی وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو تلقین کی توبہ کی اور توبہ رجوع کرنا ہے گناہ سے اور نادم ہونا ہے اس پر، اور پانچویں وجہ یہ آدم علیہ السلام کا اعتراف کرنا ہے کہ وہ خاسر ہیں اگر نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت اس کے لئے اپنے اس قول سے "وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ" اور خاسر وہ ہے جو مرتکب کبیرہ ہو، اور چھٹی وجہ یہ کہ اگر انہوں نے گناہ نہ کیا ہوتا تو نہ آتیں ان پر وہ مصیبتیں جو ان پر آئیں۔ اور جواب چند وجوہ سے ہے، پہلی وجہ یہ کہ نہیں تھے (آدم علیہ السلام) نبی اس وقت اور جو مدعی ہے اس کا اس سے مطالبہ ہے دلیل کا، اور دوسری وجہ یہ کہ (درخت کھانے سے) نہی تنزیہی تھی، اور کہا گیا ان کو ظالم اور خاسر، کیونکہ انہوں نے ظلم کیا اپنے نفس پر اور گھٹا دیا اپنا حصہ ترک اولیٰ کی وجہ سے، باقی اسناد غی اور عصیان کی ان کی طرف تو آئے گا عنقریب جواب اس کا اپنی جگہ میں ان شاء اللہ۔ اور امر کیا گیا توبہ کا اس کو تو اس چیز کی تلافی کے لئے جو فوت ہو گئی ان سے، اور آئیں ان پر مصیبتیں جو آئیں ان پر عتاب کرنے کے لئے ترکِ اولیٰ کی وجہ سے، اور پورا کرنے

کے لئے وہ بات جو اللہ تعالیٰ نے کہی تھی فرشتوں سے ان کی تخلیق سے پہلے، اور تیسری وجہ یہ کہ انہوں نے یہ کام بھول کر کیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" لیکن ان پر عتاب کیا گیا نسیان کے اسباب سے ترک تحفظ کی وجہ سے، اور شاید کہ نسیان ساقط کر دیا گیا ہو امت سے، ساقط نہ کیا گیا ہو انبیاء علیہم السلام سے ان کے مرتبے کی عظمت کی وجہ سے جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا "اَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً اَلْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْاَمْثَلُ فَالْاَمْثَلُ"، یا پہنچا دیا آدم علیہ السلام کو ان کے فعل نے ان مصیبتوں کی طرف جو ان پر جاری ہوئیں سوے مقدرہ کے طریقہ پر نہ کہ مواخذہ کے طور پر جیسے زہر کھانا اس کے انجام سے جاہل ہو کر۔

تشریح:۔ حشویہ فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام کبیرہ گناہوں سے معصوم نہیں۔ جن کے قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں چھ دلائل ذکر کیے ہیں۔ اور پھران کے ان دلائل کو کئی طرح سے رد کر دیا ہے۔

(1) حشویہ ایک فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو نبوت ملنے کے بعد بھی وہ کبیرہ گناہ کے عمداً مرتکب ہو سکتے ہیں یعنی انبیاء علیہم السلام گناہوں سے معصوم نہیں، انہوں نے آدم علیہ السلام کے مذکورہ قصہ سے استدلال کیا ہے قاضی صاحبؒ نے ان کی چھ وجوہ استدلال ذکر کی ہیں (۱) آدم علیہ السلام نبی تھے پھر بھی انہوں نے منہی عنہ عمل (شجرہ ممنوعہ میں سے کھانا) کا ارتکاب کیا اور منہی عنہ عمل کا مرتکب گناہگار ہوتا ہے (۲) اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اس منہی عنہ عمل کے ارتکاب کی وجہ سے ظالم کہا ہے اور ظالم ملعون ہوتا ہے لقوله تعالیٰ "اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ" [هود:۱۸] (سب لوگ سن لیں کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ظالموں پر) اور لعنت گناہ کبیرہ کے مرتکب پر ہوتی ہے۔ (۳) اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی طرف عصیان اور غی کی نسبت کی ہے قال تعالیٰ "وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى" [طٰہٰ:۱۲۱] (اور آدمؑ نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور بھٹک گئے)۔

(2)۔ (۴) اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو توبہ کی تلقین کی ہے اور توبہ کا معنی ہے گناہ سے رجوع کرنا اور اس پر پشیمان ہونا، اور توبہ کبیرہ سے ہوتی ہے۔ (۵) خود حضرت آدم علیہ السلام نے یہ اعتراف کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے میری مغفرت نہ کی تو میں خسارے والوں میں سے ہو جاؤں گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا ہے "وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ" [الاعراف:۲۳] (اور اگر آپ نے ہمیں معاف نہ فرمایا، اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم خسارے والوں میں شامل ہو جائیں گے) اور خسارے والا وہی ہے جو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو۔ (۶) اگر آدم علیہ السلام کا درخت میں سے کھانا کبیرہ گناہ نہ ہوتا تو ان پر اتنے مصائب نہ آتے جو ان پر آئے کیونکہ صغیرہ پر اول تو سزا نہیں ہوتی اگر ہوتی ہے تو اتنی شدید نہیں ہوتی۔ حشویہ ان چھ وجوہ کی بناء پر اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے کئی وجوہ سے ان کے استدلال کو رد کر دیا ہے (۱) آدم علیہ السلام نے جس وقت منہی عنہ درخت سے کھایا اس وقت وہ نبی نہیں تھے۔ اگر حشویہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ اس وقت نبی تھے تو ان سے ہمارا مطالبہ ہے کہ وہ اس دعوے کو بیان کریں اور اس کی دلیل پیش کریں۔ ظاہر ہے کہ اس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ (۲) کہ آدم علیہ السلام کو درخت میں سے کھانے

سے جوروکا تھا یہ نہی تحریکی نہیں تھی تنزیہی تھی لہذا اس کا مرتکب گناہ کبیرہ کا مرتکب شمار نہ ہوگا۔

(4) اور آدم علیہ السلام کو ظالم اور خاسر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے لئے اولیٰ یہ تھا کہ وہ اس درخت کے قریب نہ جاتے مگر وہ گئے، تو ترک اولیٰ کی وجہ سے انہوں نے اپنے نفس پر ظلم کیا اور اپنے نفس کو خسارے میں ڈالا کیونکہ آخرت میں ان کو جو حصہ ملنا تھا اس ترک اولیٰ کی وجہ سے وہ کم ہوگیا۔

اور آدم علیہ السلام کی طرف جو عصیان اور غی کی نسبت کی گئی ہے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ "وَعَصٰی آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی" [طٰہٰ:۱۲۱] کی تشریح میں آئے گی۔ وہاں قاضی صاحبؒ نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ مقصود اولاد آدم کے دلوں میں خوف اور وحشت کو ڈالنا ہے کہ تمہارے باپ نبی اور معصوم ہیں ایک معمولی لغزش پر ان پر یہ مصائب آئے، تو جو اس درجے کا نہ ہو اس کو بطریق اولیٰ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے دور بھاگنا چاہئے لہذا معمولی لغزشوں کو بھی معمولی نہ سمجھیں۔

(5) اور آدم علیہ السلام کو توبہ کا حکم اس لئے دیا تا کہ توبہ کے ذریعہ آدم علیہ السلام جنت کی ان نعمتوں اور کرامتوں کا تدارک کرلیں جو ان سے فوت ہوگئیں تھیں۔ اسی طرح ان پر جو مصائب آئے وہ ترک اولیٰ کی وجہ سے ہیں کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے نہیں۔ نیز اس لئے بھی ان کو جنت سے نکالا کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا تھا "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً" کہ میں زمین میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں۔ تو اگر آدم علیہ السلام کو جنت سے نہ نکالتے تو وہ کس طرح زمین میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ بن جاتے۔

(6)۔(۳) تیسری وجہ ردّ یہ کہ آدم علیہ السلام کا درخت میں سے کھانا نسیاناً تھا اور مرتکب کبیرہ اس وقت گناہگار شمار ہوتا ہے کہ وہ اس کبیرہ کا ارتکاب عمداً کرلے بھول کر ارتکاب کرنے سے گناہگار شمار نہیں ہوتا، آدم علیہ السلام نے بھول کر کھایا تھا لقولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ عَهِدْنَا اِلٰی آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْماً" [طٰہٰ:۱۱۵] (اور ہم نے اس سے پہلے آدم علیہ السلام کو ایک بات کی تاکید کی تھی، پھر اُن سے بھول ہوگئی، اور ہم نے ان میں عزم نہیں پایا)۔

سوال یہ ہے کہ نسیان پر تو عتاب نہیں ہوتا کیونکہ نسیان کی صورت میں بندہ کو بھولے ہوئے عمل سے بچنے پر قدرت نہیں ہوتی اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا" [البقرۃ:۲۸۶] (اللہ تعالیٰ کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا)۔ نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ" کہ تین آدمی مرفوع القلم ہیں اور ان تین میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے بھول کر کوئی عمل کیا ہو۔ تو اگر آدم علیہ السلام نے درخت میں سے بھول کر کھایا ہے تو پھر ان کو عتاب کیوں ہوا؟ جواب یہ ہے کہ بندہ اسبابِ نسیان سے بچنے پر قادر ہوتا ہے یہاں اسبابِ نسیان آدم علیہ السلام کا شیطان سے گفتگو کرنا ہے جس سے بچنے پر آدم علیہ السلام قادر تھے، مگر نہیں بچے اس لئے عتاب ہوا۔ باقی بھول کر کام کرنے والے امت میں سے تو بے شک مرفوع القلم ہیں۔ مگر ہوسکتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی قدر اور عظمت کی وجہ سے ان کا نسیان معاف نہ ہو کیونکہ بڑوں کی معمولی خطاء بھی معاف نہیں ہوتی ہے نبی ﷺ کے

ارشاد ''اشدُّ الناسِ بلاءً الانبیاءُ ثمّ الاولیاء ثمّ الامثلُ فالامثلُ'' (لوگوں میں سب سے زیادہ آزمائش والے انبیاء ہوتے ہیں پھر اولیاء پھر جو زیادہ فرمانبردار ہو) سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ خواص اور عام لوگوں میں فرق ہوتا ہے۔

(7) اور نسیان کے باوجود آدم علیہ السلام پر مصائب کے آنے کی یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ آدم علیہ السلام کا منہی عنہ درخت میں سے کھانا سببِ عادی کے درجہ میں ہو جیسا کہ کوئی شخص زہر کو نہ جانتے ہوئے پی لے جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائے چونکہ زہر ہلاکت کا سببِ عادی ہے لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو زہر پینے کی سزا دی اس لئے ہلاک ہو گیا، اسی طرح ممکن ہے کہ اس درخت میں سے کھانے کا اثر یہ ہو کہ جو اس میں سے کھائے گا وہ جنت سے اترے گا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے گناہ پر مواخذہ کے طور پر ان پر وہ مصائب لائے جو ان پر لے آئے۔

(1) لایُقالُ اِنَّهُ باطِلٌ لِقَوْلِهِ تعالیٰ: "مَانَهٰکُمَا رَبُّکُمَا"، "وَقَاسَمَهُمَا" الآیَتَیْنِ لِاَنَّهُ لَیْسَ فِیْهِمَا مَایَدُلُّ عَلٰی اَنَّ تَنَاوُلَهُ حِیْنَ مَاقَالَهُ اِبْلِیْسُ فَلَعَلَّ مَقَالَهُ اَوْرَثَ فِیْهِ مَیْلًا طَبِیْعِیًّا. ثُمَّ اِنَّهُ کَفَّ نَفْسَهُ عَنْهُ مُرَاعَاةً لِحُکْمِ اللّٰهِ تَعَالیٰ اِلیٰ اَنْ نَسِیَ ذَالِکَ وَزَالَ الْمَانِعُ فَحَمَلَهُ الطَّبْعُ عَلَیْهِ. وَالرَّابِعُ اَنَّهُ ﷺ اَقْدَمَ عَلَیْهِ بِسَبَبِ اِجْتِهَادٍ اَخْطَأَفِیْهِ فَاِنَّهُ ظَنَّ اَنَّ النَّهْیَ لِلتَّنْزِیْهِ اَوِالْاِشَارَةِ اِلیٰ عَیْنِ تِلْکَ الشَّجَرَةِ فَتَنَاوَلَ مِنْ غَیْرِهَا مِنْ نَوْعِهَا وَکَانَ الْمُرَادُ بِهَا الْاِشَارَةُ اِلَی النَّوْعِ، کَمَارُوِیَ اَنَّهُ ﷺ اَخَذَ حَرِیْرًا وَذَهَبًا بِیَدِهِ وَقَالَ: "هٰذَانِ حَرَامٌ عَلٰی ذُکُوْرِ اُمَّتِیْ حِلٌّ لِاُنَاثِهَا" وَاِنَّمَا جَرٰی عَلَیْهِ مَاجَرٰی تَفْظِیْعًا لِشَانِ الْخَطِیْئَةِ لِیَجْتَنِبَهَا اَوْلَادُهُ.

ترجمہ:۔ یہ نہ کہا جائے کہ یہ باطل ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے قول 'مَانَهٰکُمَا رَبُّکُمَا'' اور 'قَاسَمَهُمَا'' کے، کیونکہ نہیں ہے ان دونوں میں وہ بات جو دلالت کرتی ہے اس پر کہ ان کا کھانا اسی وقت تھا جس وقت کہا اس کو ابلیس نے، پس شاید کہ ابلیس کی باتوں نے پیدا کیا اس میں طبعی میلان پھر انہوں نے روک دیا اپنے نفس کو اس سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی رعایت کرتے ہوئے یہاں تک کہ بھول گئے وہ یہ بات، اور زائل ہو گیا مانع پھر ابھار دیا ان کو طبیعت نے اس پر۔ اور چوتھی وجہ یہ کہ آدم علیہ السلام نے اقدام کیا اس پر اجتہاد کے سبب سے جس میں انہوں نے خطاء کی کیونکہ انہوں نے گمان کیا کہ نہی تنزیہی ہے، یا اشارہ اس متعین درخت کی طرف ہے پس کھالیا انہوں نے دوسرے درخت سے اس کی نوع کے، حالانکہ مقصود اس سے اشارہ کرنا تھا نوع کی طرف، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے لے لیا اپنے ہاتھ میں ریشم اور سونا اور کہا یہ دونوں حرام ہیں میری امت کے مردوں پر حلال ہیں ان کی عورتوں کے لئے۔ اور بہر حال آئیں ان پر وہ مصیبتیں جو آئیں خطاء کی خوفناکی ظاہر کرنے کے لئے تاکہ دور رہے اس سے ان کی اولاد۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں حشویہ کی تردید کو جاری رکھا ہے۔ شروع میں ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر ان کے دلائل کی چوتھی وجہ ردّ ذکر کی ہے۔ پھر اسی سلسلے میں یہ بات بتائی ہے کہ اسم اشارہ سے مشخص کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کبھی نوع کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کا درخت میں سے کھانے کو نسیان پر محمول کرنا تو درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس موقع پر ابلیس نے ان سے کہا تھا ''وَمَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ '' [الأعراف:۲۰] (تمہارے پروردگار نے تمہیں اس درخت سے کسی اور وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے روکا تھا کہ کہیں تم فرشتے نہ بن جاؤ، یا تمہیں ہمیشہ کی زندگی حاصل ہو جائے)۔ ظاہر ہے کہ ابلیس نے ان کو نہی یاد دلائی ہے پھر وہ کیسے بھول گئے؟ اسی طرح ابلیس نے ان سے کہا تھا ''وَقَاسَمَهُمَا اِنِّيْ لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِيْنَ '' [الاعراف:۲۱] (اور اُن کے سامنے وہ قسمیں کھا گیا کہ یقین جانو میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں)۔ بظاہر لگتا ہے کہ آدم علیہ السلام نے اس درخت میں سے کھانے سے انکار کیا اس لئے ابلیس نے قسم کھا کر اپنی خیر خواہی کا اظہار کیا یوں اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام بھولے نہیں ہیں؟

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا کہ ان آیتوں میں اس بات کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ انہوں نے مذکورہ درخت میں سے اسی وقت کھایا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ ایک زمانے میں ابلیس نے ان کو پھسلانے کی کوشش کی ہو انہوں نے اس کو رد کیا ہو کیونکہ وہ جانتے تھے کہ یہ ہمارا دشمن ہے پھر کس طرح وہ اس کی بات کو مانتے، بلکہ شیطان کے مذکورہ بالا قول کی تصدیق کرنے سے تو بظاہر یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ان کے گمان میں اللہ تعالیٰ ان کا بدخواہ اور شیطان ان کا خیر خواہ ہے، ظاہر ہے کہ یہ تو بہت برا گمان ہے جس کا آدم اور حواء علیہما السلام سے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ابلیس کے کہنے سے طبعی طور پر میلان پیدا ہوا ہوگا (کیونکہ فرشتوں میں سے ہونا بڑی خوبی ہے کہ ان کو ضعف، بڑھاپا، امراض وغیرہ لاحق نہیں ہوتے جس کی وجہ سے ان پر سستی اور کمزوری طاری ہو) لیکن اللہ تعالیٰ کے حکم کی رعایت کرتے ہوئے انہوں نے اپنے نفس کو اس کے کھانے سے روک دیا ہو، پھر طویل زمانہ گذرنے کے بعد وہ اس نہی کو بھول گئے ہوں اس لئے مانع نہ رہا ہو، پھر طبعی میلان نے ان کو اس کے کھانے پر ابھارا ہو۔

(2)۔ (۴) چوتھی وجہ ردّ یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے مذکورہ درخت میں سے اجتہاد کر کے کھایا تھا مگر اجتہاد میں ان سے خطاء ہوگئی تھی۔ ظاہر ہے کہ اجتہادی خطاء گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ اور انہوں نے یہ اجتہاد کیا تھا کہ درخت کے کھانے سے نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے، حالانکہ وہ نہی تحریمی تھی۔ اور یا انہوں نے یہ سمجھا تھا کہ ''هٰذِهِ الشَّجَرَةَ '' سے متعین اور مشخص درخت مراد ہے پوری نوع مراد نہیں ہے اس لئے انہوں نے اس مشخص درخت سے نہیں کھایا بلکہ اس نوع کے دوسرے درخت میں سے کھایا، حالانکہ باری تعالیٰ کی مراد ''هٰذِهِ الشَّجَرَةَ '' سے پوری نوع کی طرف اشارہ کرنا تھا۔

(3) اور عربی کلام میں اسم اشارہ ''هٰذِهِ '' سے مشخص اور معین مشارالیہ کی طرف اشارہ تو شائع ہے، اور کبھی پوری نوع کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ریشم اور سونا ہاتھ میں لے کر کہا: ''هٰذَانِ حَرَامٌ عَلٰى ذُكُوْرِ اُمَّتِيْ حَلٌّ لِاُنَاثِهَا '' [کہ یہ دو (ریشم اور سونا) میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں عورتوں کے لئے حلال ہیں] نبی ﷺ نے اگرچہ ''هٰذَانِ'' سے ان کے ہاتھ میں موجود مشخص ریشم اور سونے کی طرف اشارہ کیا مگر مراد اس سے ریشم اور سونے کی پوری نوع ہے کہ ان دو کی پوری نوع

میر اُمت کے مردوں کے لئے حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہے۔ تو آدم علیہ السلام نے مذکورہ اشارہ سے شخص اور متعین درخت مرادلیا جبکہ باری تعالیٰ کی مراد پوری نوع تھی۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہ اجتہادی خطاء ہے تو اجتہادی خطاء کرنے میں تو مجتہد معذور ہوتا ہے اور معذور پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا، پھر آدم علیہ السلام پر عتاب کیوں ہوا؟ جواب یہ ہے کہ یہ عتاب حضرت آدم کی عصمت کی بناء پر تھا، عصمت خطاء کی شناعت بیان کرتا تھا تاکہ آدم علیہ السلام کی اولاد خطاء سے اجتناب کرے۔

(1) وَفِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْجَنَّةَ مَخْلُوقَةٌ، وَأَنَّهَا فِي جِهَةٍ عَالِيَةٍ، وَأَنَّ التَّوْبَةَ مَقْبُولَةٌ (2) وَأَنَّ مُتَّبِعَ الْهُدَى مَأْمُونُ الْعَاقِبَةِ، وَأَنَّ عَذَابَ النَّارِ دَائِمٌ وَالْكَافِرُ فِيهِ مُخَلَّدٌ، وَأَنَّ غَيْرَهُ لَا يُخَلَّدُ فِيهِ لِمَفْهُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

ترجمہ:۔ اور اس آیت میں دلالت ہے کہ جنت پیدا کردی گئی ہے اور اس پر کہ وہ جہت عالی میں ہے اور اس پر کہ توبہ مقبول ہوتی ہے، اور اس پر کہ ہدایت کا پیروکار برے انجام سے محفوظ ہوتا ہے اور اس بات پر کہ دوزخ کا عذاب دائمی ہے اور کافر اس میں ہمیشہ رہے گا اور یہ کہ اس کا غیر ہمیشہ نہیں رہے گا جہنم میں باری تعالیٰ کے قول "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" کے مفہوم مخالف سے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے مذکورہ آیت مبارکہ سے مستنبط چھ مسائل کو بیان فرمایا ہے۔ (1)۔ (۱) کہ یہ آیت (يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ تاخَالِدُونَ) میں اس بات پر دلالت پائی جاتی ہے کہ جنت کی تخلیق فی الحال ہو چکی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے آدم علیہ السلام سے فرمایا "اُسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" تو اگر جنت کی تخلیق نہیں ہوئی ہے تو آدم اور حواء علیہما السلام کو جنت میں رہنے کا حکم دینے کا کیا مطلب ہوگا؟۔ (۲) کہ جنت اوپر کی جہت میں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "اِهْبِطُوا مِنْهَا" میں ہبوط کا حکم ہے اور ہبوط اوپر سے نیچے کی طرف اترنے کو کہتے ہیں تو اگر جنت اوپر کی جہت میں نہ ہو تو پھر اترنے کا حکم دینے کا کیا مطلب ہوگا؟ (۳) کہ باری تعالیٰ کے دربار میں توبہ مقبول ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" میں آدم علیہ السلام کی توبہ کے قبول ہونے کا ذکر ہے۔

(2)۔ (۴) کہ جو شخص باری تعالیٰ کی جانب سے آئی ہوئی ہدایت کا اتباع کرے گا وہ آخرت میں مامون اور محفوظ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"۔ (۵) کہ جہنم کا عذاب دائمی ہے اور کافر اس میں ہمیشہ رہے گا کیونکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا اُولٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" میں کفار کے خلود فی النار کا ذکر ہے کہ کفار ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔ (۶) کہ کفار کے سوا کوئی مسلمان گنہگار ہمیشہ کے لئے جہنم میں نہیں رہے گا کیونکہ باری تعالیٰ نے دو فریقوں کا ذکر فرمایا پھر اپنے ارشاد "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" میں ایک فریق کے خلود فی النار کا ذکر کیا تو اس سے دوسرے فریق کا عدم خلود مفہوم ہوتا ہے۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ خلود فی النار کفار کے ساتھ مختص ہے مسلمانوں کی طرف متجاوز نہیں ہے۔

☆ ☆ ☆

(1)وَاعْلَمْ اَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی لَمَّاذَکَرَدَلَائِلَ التَّوْحِیْدِ وَالنُّبُوَّۃِ وَالْمَعَادِ (2)اَعْقَبَھَاتَعْدَادَالنِّعَمِ الْعَامَّۃِ تَقْرِیْرًالَھَاوَتَاکِیْدًافَاِنَّھَامِنْ حَیْثُ اَنَّھَاحَوَادِثُ مُحْکَمَۃٌ تَدُلُّ عَلٰی مُحْدِثٍ حَکِیْمٍ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ وَحْدَہٗ لَاشَرِیْکَ لَهُ،(3)وَمِنْ حَیْثُ اَنَّ الْاِخْبَارَبِھَاعَلٰی مَاھُوَمُثْبَتٌ فِی الْکُتُبِ السَّابِقَۃِ مِمَّنْ لَّمْ یَتَعَلَّمْھَاوَلَمْ یُمَارِسْ شَیْئًامِنْھَااِخْبَارٌبِالْغَیْبِ مُعْجِزٌتَدُلُّ عَلٰی نُبُوَّۃِ الْمُخْبِرِعَنْھَا،وَمِنْ حَیْثُ اِشْتِمَالِھَاعَلٰی خَلْقِ الْاِنْسَانِ وَاُصُوْلِهٖ وَمَاھُوَاَعْظَمُ مِنْ ذَالِکَ تَدُلُّ عَلٰی اَنَّهُ قَادِرٌعَلَی الْاِعَادَۃِ کَمَاکَانَ قَادِرًاعَلَی الْاِبْدَاءِ،(4)خَاطَبَ اَھْلَ الْعِلْمِ وَالْکِتَابِ مِنْھُمْ وَاَمَرَھُمْ اَنْ یَذْکُرُوْانِعَمَ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْھِمْ وَیُوْفُوْابِعُھُوْدِهٖ فِیْ اِتِّبَاعِ الْحَقِّ وَاقْتِفَاءِ الْحُجَجِ لِیَکُوْنُوْااَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِمُحَمَّدٍ ﷺ وَمَااُنْزِلَ عَلَیْهِ فَقَالَ:﴿یَابَنِیْ اِسْرَائِیْلَ﴾اَیْ یَااَوْلَادَیَعْقُوْبَ.(5)وَالْاِبْنُ مِنَ الْبِنَاءِ لِاَنَّهُ مَبْنِیُّ اَبِیْهِ وَلِذَالِکَ یُنْسَبُ الْمَصْنُوْعُ اِلٰی صَانِعِهٖ فَیُقَالُ:اَبُوْالْحَرْثِ وَبِنْتُ الْفِکْرِ.(6)وَاِسْرَائِیْلُ لَقَبُ یَعْقُوْبَ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَمَعْنَاہُ بِالْعِبْرِیَّۃِ صَفْوَۃُ اللّٰهِ ،وَقِیْلَ:عَبْدُاللّٰهِ.وَقُرِیَٔ اِسْرَائِلُ بِحَذْفِ الْیَاءِ وَاِسْرَالُ بِحَذْفِھِمَاوَاِسْرَایِیْلُ بِقَلْبِ الْھَمْزَۃِ یَاءً.

ترجمه:۔ جان لوکہ باری تعالیٰ نے جب ذکر کئے توحید،نبوت اور معاد کے دلائل اوراس کے بعد شمار کرائیں عام نعمتیں ان مضامین کو پختہ کرنے اور مؤکد کرنے کے لئے کیونکہ یہ انعامات اس حیثیت سے کہ یہ حکمت سے بھرے حوادثات ہیں دلالت کرتے ہیں ایسے پیدا کرنے والے پر جوحکمت والے ہیں اور تخلیق اور امرصرف اسی کے لئے ہے،نہیں ہے کوئی شریک اس کے لئے،اوراس حیثیت سے کہ ان کی خبر دینااس کے مطابق جوموجود ہیں سابقہ کتابوں میں ایسے شخص کی طرف سے جس نے نہیں سیکھا ہے ان کواور نہ تعلق رکھا ہے ان میں سے کسی شی کے ساتھ،یہ خبر دینا ہے غیب کی،معجز ہے جودلالت کرتا ہے ان باتوں کی خبر دینے والے کی نبوت پر۔اوراس حیثیت سے کہ یہ مشتمل ہیں تخلیق انسان اوراصول انسان پراوروہ چیزیں جوانسان اوراصول انسان سے بڑھ کر ہیں دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں لوٹانے پر جیسا کہ وہ قادر ہیں ابتداءً پیدا کرنے پر،تو خطاب کیااہل علم اوراہل کتاب کوان میں سے،اورامر کیاان کوکہ یادکریں اللہ تعالیٰ کے احسانات کرنے کوان پراور پوراکریں اللہ تعالیٰ کے وعدے حق اوردلائل کے اتباع کے سلسلے میں تاکہ ہوں سب سے پہلے ایمان لانے والے محمد ﷺ پراور جونازل کیا گیا ہے آپ ﷺ پر،پس فرمایا[اے بنی اسرائیل]یعنی اے اولادِ یعقوب،اورابن بناء سے ہے کیونکہ ابن اپنے باپ کی تعمیر ہےاوراسی وجہ سے منسوب کیا جاتا ہے مصنوع کواس کے صانع کی طرف،پس کہا جاتا ہے ''اَبُوْالْحَرْثِ،بِنْتُ الْفِکْرِ''۔اوراسرائیل لقب ہے یعقوب علیہ السلام کااور معنی اس کاعبرانی زبان میں برگزیدۂ خدا،اوربعض نے کہا(اس کامعنی)عبداللہ ہے۔اور پڑھا گیا''اِسْرَائِلَ''حذفِ یاء کے ساتھ اور''اِسْرَالَ''دونوں کے حذف کے ساتھ اور''اِسْرَایِیْلَ''ہمزہ کویاء سے تبدیل کرنے کے ساتھ۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان فرمایا ہے کہ ماقبل میں توحید،رسالت اور معاد کے دلائل بیان کئے پھران کی تاکیدوتقریر کے لئے انعامات کاذکر کیااب یہاں سے اہل علم کومخاطب کیا ہے کہ تم توجانتے ہولہذااللہ تعالیٰ

کا شکرادا کرو۔ پھر لفظ ''بَنِیْ'' اور ''اِسْرَائِیْل'' کی تحقیق کی ہے۔ پھر ''اسرائیل'' کے بارے میں چار اقوال ذکر کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے آنے والی آیتوں کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان فرمایا ہے اس سے پہلے باری تعالیٰ نے توحید کے دلائل کو ''یَاۤاَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ سے فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' کے ضمن میں بیان فرمایا۔ پھر نبی ﷺ کی نبوت کے دلائل کو ''وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا الخ'' کے ضمن میں ذکر فرمایا کہ جو چیز حضرت محمد ﷺ پیش فرما رہے ہیں اگر یہ کسی بشر کا کلام ہے تو تم اس کا مثل پیش کرلو۔ جب وہ اس کا مثل پیش نہ کر سکے تو یہ دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کرنے والے پیغمبر ہوتے ہیں۔ پھر معاد کے دلائل کو اپنے ارشاد ''کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَکُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْیَاکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ الخ'' میں بیان فرمایا۔

(2) پھر مذکورہ بالا تین قسم کے دلائل کی تاکید اور تقریر کے لئے عام نعمتوں کو اپنے ارشاد ''کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَکُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْیَاکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ سے یَا بَنِیْۤ اِسْرَائِیْلَ الخ'' میں بیان فرمایا۔ ان نعمتوں سے وحدانیت کے دلائل کی تقریر اس طرح ہوتی ہے کہ مذکورہ نعمتیں (انسانوں کی تخلیق، زمین میں موجود کائنات کی تخلیق) حکمتوں سے بھرے اُمورِ محدثہ (ایجاد شدہ) میں سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے حکمت سے بھرے اُمور کا ایجاد کوئی ایسی حکیم ذات کر سکتی ہے جو کائنات کی تخلیق پر قادر ہو اور وجوبِ وجود اور صفات کمال کے ساتھ متفرد ہو کوئی اس کے ساتھ شریک نہ ہو اس طرح ان نعمتوں سے توحید کے دلائل کی تقریر ہوئی۔

(3) اور ان نعمتوں سے نبوت کے دلائل کی تقریر اس طرح ہوتی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت آدم وحواء علیہما السلام کے جزئی واقعات کو جیسا کہ وہ سابقہ کتابوں میں تھے ویسا ہی بیان فرمایا اور یہ بھی اپنی جگہ ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے زندگی اپنی اَن پڑھ قوم کے درمیان گذاری ہے کتبِ سابقہ کو نہ آپ ﷺ نے پڑھا ہے اور نہ ان کے ساتھ آپ ﷺ کا کسی قسم کا تعلق رہا ہے۔ پھر ان کتب میں مذکور واقعات کو صحیح صحیح بیان کرنا غیب کی خبریں ہیں اور غیب کی خبریں بتانا معجزہ ہے جو ان کی خبر دینے والے کی نبوت پر دلالت کرتا ہے۔ یوں ان نعمتوں کو ذکر کرنے سے نبوت کے دلائل کی تقریر ہوئی۔

اور ان نعمتوں سے معاد کے دلائل کی تقریر اس طرح ہوتی ہے کہ ان نعمتوں میں انسان کی تخلیق، انسان کے اصول (عناصر اربعہ جس کی طرف وَخَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا سے اشارہ فرمایا) کی تخلیق، اور ان سے بڑھ کر مخلوق (آسمان وزمین وغیرہ) کی تخلیق کا ذکر ہے تو جو ذات ان مخلوقات کے ایجاد پر قادر ہے وہ ان کو دوبارہ پیدا کرنے پر بھی قادر ہوگا۔

(4) ان تمام دلائل کو بیان کرنے کے بعد اب باری تعالیٰ نے اہل علم یعنی اہل کتاب کو خطاب کر کے متوجہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر جو احسانات کئے ہیں ان کو یاد کرو۔ مقصد ان کو شکرادا کرنے پر ابھارنا ہے اور اعراض کرنے کی صورت میں ان کو ڈانٹنا ہے۔ نعمتوں کے یاد دلانے کے بعد ان کو حکم کیا کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو عہد کر چکے ہو کہ تم حق کی اتباع کرو گے اور دلائل کی پیروی کرو گے اس عہد کو پورا کرلو تا کہ تم سب سے پہلے پیغمبر ﷺ اور آپ ﷺ پر اتاری گئی کتاب پر ایمان لانے والے بن جاؤ۔ پس اللہ تعالیٰ نے

فرمایا ''یٰبَنِیٓ اِسۡرَآءِیۡلَ اذۡکُرُوۡا نِعۡمَتِیَ الَّتِیٓ الخ'' ... سے پہلے ... ایمان لاتے تو ان پڑھ لوگ ان کی اتباع کرتے اس طرح ...

(5) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''...'' ... کو شامل ہے۔ اور لفظ ''ابن'' ماخوذ ہے بناء سے اور بناء بمعنی عمارت ہے، پس بیٹے ... باپ اس کے وجود کا سبب اور بیٹا باپ پر متفرع ہے۔ اسی لئے مصنوعات کو صانع کی طرف منسوب ... ہیں کیونکہ صانع مصنوع کے وجود کا سبب اور مصنوع صانع پر متفرع ہوتا ہے جیسے کاشتکار کو ''ابو الحرث'' ... وجود کا سبب کاشتکار کا فعل ہے۔ فکر کے نتیجہ کو ''بِنۡتُ الۡفِکۡرِ'' کہتے ہیں کیونکہ نتیجہ کو وجود فکر کے سبب سے ملتا ہے۔

(6) ''اسرا'' بمعنی عبد یا بمعنی صفوۃ، اور ''ئیل'' بمعنی اللہ ہے۔ پس ''اسرائیل'' عبرانی زبان میں بمعنی عبد اللہ (اللہ کا بندہ) یا بمعنی صفوۃ اللہ (اللہ کا برگزیدہ) ہے۔ اور ''اِسۡرَائِیۡل'' حضرت یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے کیونکہ یہ ایسا علم ہے جو مدح پر دلالت کرتا ہے اور لقب ایسے نام کو کہتے ہیں جو مشعر مدح ہو۔ لفظ ''اِسۡرَائِیۡل'' میں چار قرأتیں ہیں (۱) اِسۡرَائِیۡل (۲) اِسۡرَائِل بحذف الیاء (۳) اِسۡرَال بحذف الھمزہ والیاء (۴) اِسۡرَایِیۡل، ہمزہ کو یاء سے بدل دینے کے ساتھ۔

﴿اُذۡکُرُوۡا نِعۡمَتِیَ الَّتِیٓ اَنۡعَمۡتُ عَلَیۡکُمۡ﴾ (1) اَیۡ بِالتَّفَکُّرِ فِیۡهَا وَالۡقِیَامِ بِشُکۡرِهَا (2) وَتَقۡیِیۡدُ النِّعۡمَةِ بِهِمۡ لِاَنَّ الۡاِنۡسَانَ غَیُوۡرٌ حَسُوۡدٌ بِالطَّبۡعِ، فَاِذَا نَظَرَ اِلٰی مَا اَنۡعَمَ اللّٰهُ عَلٰی غَیۡرِهٖ حَمَلَهُ الۡغَیۡرَةُ وَالۡحَسَدُ عَلَی الۡکُفۡرَانِ وَالسَّخَطِ وَاِنۡ نَظَرَ اِلٰی مَا اَنۡعَمَ اللّٰهُ بِهٖ عَلَیۡهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعۡمَةِ عَلَی الرِّضٰی وَالشُّکۡرِ. (3) وَقِیۡلَ: اَرَادَ بِهَا مَا اَنۡعَمَ اللّٰهُ بِهٖ عَلٰی آبَائِهِمۡ مِنَ الۡاِنۡجَاءِ مِنۡ فِرۡعَوۡنَ وَالۡغَرَقِ وَمِنَ الۡعَفۡوِ عَنِ اتِّخَاذِ الۡعِجۡلِ وَعَلَیۡهِمۡ مِنۡ اِدۡرَاکِ زَمَنِ مُحَمَّدٍ ﷺ (4) وَقُرِئَ اِذَّکِرُوۡا، وَالۡاَصۡلُ اِفۡتَعِلُوۡا. (5) وَنِعۡمَتِیۡ بِاِسۡکَانِ الۡیَاءِ وَقۡفًا وَاِسۡقَاطِهَا دَرۡجًا وَهُوَ مَذۡهَبُ مَنۡ لَا یُحَرِّکُ الۡیَاءَ الۡمَکۡسُوۡرَ مَا قَبۡلَهَا.

ترجمہ:- [یاد کرو میری ان نعمتوں کو جو میں نے تم پر کی ہیں] یعنی ان میں غور کرنے کے ساتھ، اور ان کا شکر بجالانے کے ساتھ، اور مقید کرنا نعمت کو ان کے ساتھ کیونکہ انسان غیور اور حاسد ہے طبعی طور پر، پس جب دیکھے ان نعمتوں کو جو اللہ تعالیٰ نے اس کے غیر پر کی ہیں تو ابھار دیتی ہے اس کو غیرت اور حسد ناشکری اور ناراضگی پر اور اگر وہ دیکھے ان نعمتوں کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے اس پر کی ہیں تو ابھار دیتا ہے اس کو نعمت کی محبت راضی ہونے اور شکر پر۔ اور بعض نے کہا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے ان انعامات کا جو اللہ تعالیٰ نے کئے ہیں ان کے آباء واجداد پر یعنی ان کو نجات دینا فرعون سے اور غرق سے، اور معاف کر دینا بچھڑے کی عبادت سے، اور (جو نعمتیں) ان پر کی ہیں یعنی نبی ﷺ کا زمانہ پانا۔ اور پڑھا گیا ''اِذَّکِرُوۡا''، اور اس کا اصل وزن ''اِفۡتَعِلُوۡا'' ہے، اور ''نِعۡمَتِیۡ'' یاء کے سکون کے ساتھ وقف کے وقت اور ساقط کرنے کے ساتھ وسطِ کلام میں اور یہ مذہب ہے اس کا جو حرکت نہیں دیتا اس یاء کو جس کا ماقبل مکسور ہو۔

تشریح:- قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں باری تعالیٰ کی نعمتوں کو یاد کرنے کی صورت بیان کی ہے کہ یاد کرنے کی صورت یہ

ہے کہ ان میں غور وفکر کیا جائے۔ پھر نعمتوں کو "عَلَيْكُمْ" کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ "اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" سے موجودہ بنو اسرائیل اور ان کے آباؤ اجداد پر کی گئی دونوں قسم کی نعمتیں مراد ہیں۔ پھر ایک شاذ قراءۃ اور یاء ماقبل مکسور کے پڑھنے کا طریقہ بتایا ہے۔

(1) [یاد کرو میری ان نعمتوں کو جو میں نے تم پر کی ہیں] قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نعمتوں کو صرف زبان سے یاد کرنا مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ نعمتوں میں غور وفکر کرو کہ ان نعمتوں پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور قادر نہیں لہذا ان تمام نعمتوں کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے سمجھو اور ان پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرو۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نعمت کو "عَلَيْكُمْ" کے ساتھ مقید کیا ہے کہ ان نعمتوں کا شکر ادا کرو جو میں نے تم پر کی ہیں۔ اس تقیید سے مقصد ان کو شکر ادا کرنے کی طرف مائل کرنا ہے کیونکہ انسان طبعی طور پر غیرتی اور حاسد ہوتا ہے اپنی اس طبیعت کی وجہ سے جب وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے غیر پر احسان کیا ہے تو اس کی غیرت اور حسد اس کو ناشکری اور ناراضگی پر ابھار دیتا ہے۔ اور جب دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر احسان کیا ہے تو اس احسان کی محبت اس کو شکر اور رضامندی پر ابھار دیتی ہے۔ پس شکر ادا کرنے کی طرف مائل کرنے کی غرض سے اللہ تعالیٰ نے "اَنْعَمْتُ" کو "عَلَيْكُمْ" کے ساتھ مقید کیا ہے۔

(3) ایک قول تو یہ ہوا کہ "اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ" سے خاص وہ نعمتیں مراد ہیں جو نزول آیت کے وقت موجود اسرائیل پر کی گئیں تھیں۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مراد وہ نعمتیں بھی ہیں جو نبی ﷺ کے زمانے میں موجود اسرائیل کے آباؤ اجداد پر کی گئی تھیں مثلاً ان کے آباء واجداد کو فرعون سے نجات دی تھی، دریائے نیل میں غرق ہونے سے بچایا تھا، بچھڑے کو معبود بنانے کے بعد ان کو معاف کیا تھا۔ اور وہ نعمتیں بھی مراد ہیں جو نبی ﷺ کے زمانے میں موجود بنو اسرائیل پر کی گئی تھیں مثلاً انہوں نے نبی ﷺ کے مبارک زمانے کو پایا تھا یہ نعمت ان کے آباء واجداد کو حاصل نہ تھی۔

ف:۔ قاضی صاحبؒ نے اس قول کو قیل سے اس لئے ذکر فرمایا کہ اس میں چونکہ موجودہ اور گذشتہ دونوں قسم کے بنی اسرائیل مراد لئے گئے ہیں جبکہ "عَلَيْكُمْ" کی ضمیر خطاب صرف موجودہ بنی اسرائیل کو شامل ہے۔ لہذا اس میں اس طرح کی تاویل کی ضرورت ہے کہ موجودہ بنو اسرائیل کو گذشتہ بنو اسرائیل پر غلبہ دے کر سب کو خطاب کی ضمیر سے مخاطب کیا۔

(4) قاضی صاحبؒ نے ایک شاذ قراءۃ کو ذکر کیا ہے کہ ایک قراءۃ میں "اِذَّكَرُوْا" ہے اصل میں "اِذْتَكِرُوْا" بروزن "اِفْتَعِلُوْا" تھا پھر تاء کو دال سے بدل دیا اور دال کو ذال کر کے ذال میں مدغم کر دیا "اِذَّكَرُوْا" بن گیا۔

(5) بعض حضرات یاء ماقبل مکسور کو ساکن پڑھتے ہیں اور اگر درمیان کلام میں واقع ہو جائے تو اسے ساقط کر دیتے ہیں۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے مسلک کے مطابق "نِعْمَتِیْ" کی یاء حالت وقف میں ساکن ہے اور مابعد کے ساتھ ملانے کی

صورت میں اسے ساقط کیا جائے گا۔ قراء سبعہ اس طرح کی یاء کو ساکن نہیں پڑھتے ہیں اور نہ اسے وسط کلام میں ساقط کر دیتے ہیں بلکہ حرکت دیتے ہیں۔

﴿وَاَوْفُوْا بِعَهْدِیْ﴾(1) بِالْاِیْمَانِ وَالطَّاعَةِ ﴿اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ بِحُسْنِ الْاِثَابَةِ (2) وَالْعَهْدُ يُضَافُ اِلَى الْمُعَاهِدِ، وَالْمُعَاهَدِ، وَلَعَلَّ الْاَوَّلَ مُضَافٌ اِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِیْ اِلَى الْمَفْعُوْلِ. فَاِنَّهٗ تَعَالٰى عَهِدَ اِلَيْهِمْ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصْبِ الدَّلَائِلِ وَاِنْزَالِ الْكُتُبِ وَوَعَدَلَهُمْ بِالثَّوَابِ عَلٰى حَسَنَاتِهِمْ (3) وَلِلْوَفَاءِ بِهِمَا عَرْضٌ عَرِيْضٌ، فَاَوَّلُ مَرَاتِبِ الْوَفَاءِ مِنَّا هُوَ الْاِتْيَانُ بِكَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ، وَمِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقْنُ الدَّمِ وَالْمَالِ وَآخِرُهَا مِنَّا الْاِسْتِغْرَاقُ فِیْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ بِحَيْثُ يَغْفُلُ عَنْ نَفْسِهٖ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهٖ، وَمِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى الْفَوْزُ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ (4) وَمَا رُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ: اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ فِیْ اِتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ ﷺ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِیْ رَفْعِ الْآصَارِ وَالْاَغْلَالِ. (5) وَعَنْ غَيْرِهٖ: اَوْفُوْا بِاَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكَبَائِرِ اُوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالثَّوَابِ. اَوْ اَوْفُوْا بِالْاِسْتِقَامَةِ عَلَى الطَّرِيْقِ الْمُسْتَقِيْمِ اُوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيْمِ الْمُقِيْمِ فَبِالنَّظَرِ اِلَى الْوَسَائِطِ. (6) وَقِيْلَ: كِلَاهُمَا مُضَافٌ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَالْمَعْنٰى اَوْفُوْا بِمَا عَاهَدْتُمُوْنِیْ مِنَ الْاِيْمَانِ وَالْتِزَامِ الطَّاعَةِ اُوْفِ بِمَا عَاهَدْتُكُمْ مِنْ حُسْنِ الْاِثَابَةِ. (7) وَتَفْصِيْلُ الْعَهْدَيْنِ فِیْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: "لَقَدْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَائِيْلَ" اِلٰى قَوْلِهٖ: "وَلَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ" وَقُرِئَ اُوَفِّ بِالتَّشْدِيْدِ لِلْمُبَالَغَةِ.

ترجمہ:۔ [اور تم پورا کرو میری وصیت کو] ایمان لانے اور اطاعت کرنے کے ساتھ [میں پورا کروں گا تمہارے ساتھ کئے ہوئے وعدے کو] اچھا بدلہ دینے کے ساتھ، اور عہد کی نسبت معاہدہ کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے اور اس کی طرف بھی جس سے عہد کیا جاتا ہے اور شاید کہ پہلا مضاف ہو فاعل کی طرف اور دوسرا مفعول کی طرف، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عہد لیا ان سے ایمان لانے اور عمل صالح کرنے کا دلائل قائم کرنے اور کتابیں نازل کرنے کے ساتھ اور وعدہ کیا ان سے ثواب کا ان کی نیکیوں پر، اور ان دونوں کو پورا کرنے کے لئے ایک لمبا چوڑا میدان ہے، پس پہلا مرتبہ وفاء کا ہماری طرف سے وہ شہادت کے دو کلموں کو بجالانا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے خون اور مال کی حفاظت ہے، اور آخری مرتبہ ہماری طرف سے غرق ہونا ہے توحید کے سمندر میں اس طرح کہ غافل ہو اپنے نفس سے چہ جائیکہ اپنے غیر سے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ کہ سرفراز فرمائیں ہمیں اپنی دائمی ملاقات سے۔ اور وہ جو مروی ہے حضرت ابن عباسؓ سے کہ پورا کرو میرا عہد محمد ﷺ کی پیروی کرنے سے، میں پورا کروں گا تمہارا عہد بوجھ اور طوق دور کرنے سے، اور ابن عباسؓ کے غیر سے مروی ہے کہ پورا کرو اداء فرائض کے ساتھ اور ترک کبائر کے ساتھ، میں پورا کروں گا مغفرت اور ثواب کے ساتھ۔ یا پورا کرو طریق مستقیم پر استقامت کے ساتھ، میں پورا کروں گا عزت دینے اور ہمیشہ کی نعمتیں دینے کے ساتھ، تو (یہ اقوال) باعتبار درمیانی مدارج کے ہیں۔ اور بعض نے کہا دونوں مضاف ہیں مفعول کی طرف اور معنی ہے پورا کرو اس عہد کو جو تم نے میرے

ساتھ کیا یعنی ایمان لانا اور طاعت کا التزام کرنا، میں پورا کروں گا وہ عہد جو میں نے تم سے کیا ہے یعنی اچھا بدلہ دینا، اور دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے قول "لَقَدْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ" الی قولہ "وَ لَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ" میں ہے۔ اور پڑھا گیا "اُوَفِّ" تشدید کے ساتھ مبالغہ کے لئے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ما بہ الوصیت کو بیان کیا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ کئے ہوئے عہد کو پورا کرنے کی صورت بیان کی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ "عہد" فاعل اور مفعول دونوں کی طرف مضاف ہوسکتا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ دونوں جانب کے عہدوں کو پورا کرنے کے لئے بہت وسیع میدان ہے پھر ہر ایک عہد کا پہلا اور آخری درجہ ذکر کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ اور دیگر حضرات نے جو وفاء عہد کی صورتیں ذکر کی ہیں، ان کی توجیہ بیان کی ہے۔ پھر بعض کا قول نقل کیا ہے کہ "عہد" دونوں جگہوں میں مفعول کی طرف مضاف ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورۂ مائدہ کی آیت نمبر ۱۲ میں ذکر ہے۔ پھر ایک شاذ قرأۃ کو ذکر کیا ہے۔

(1) [اور تم پورا کرو میری وصیت کو] قاضی صاحبؒ نے ما بہ الوصیۃ کو بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے ان کو ایمان لانے اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے کی وصیت کی تھی جیسا کہ سورۂ مائدہ میں اس ما بہ الوصیت کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے وہاں اللہ تعالیٰ نے اقامت صلوۃ، ایتاء زکوۃ، ایمان بالرسل وغیرہ کی وصیت کی ہے جیسا کہ آئے گا۔

[میں پورا کروں گا تمہارے سے ساتھ کئے ہوئے وعدے کو] قاضی صاحبؒ نے اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ کئے ہوئے وعدے کو پورا کرنے کی صورت بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کئے ہوئے وعدے کو اس طرح پورا فرمائیں گے کہ ان کے ایمان اور طاعت کا اچھی طرح سے بدلہ دیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ وعدہ کرنے کی تفصیل بھی سورۂ مائدہ میں ہے، وہاں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ میں تمہارے گناہوں کو مٹادوں گا اور تمہیں ایسی جنتوں میں داخل کروں گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "عہد" مُعَاہِد (عہد کرنے والا) کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے اور مُعَاہَد (جس کے ساتھ عہد کیا گیا ہو) کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے۔ یہاں شاید "عَهْدِیْ" میں عہد فاعل (مُعَاہِد) کی طرف مضاف ہے۔ اور "عَهْدِكُمْ" میں عہد مفعول (مُعَاہَد) کی طرف مضاف ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان لانے اور عمل صالح کرنے کا حکم کیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ جن چیزوں پر ایمان لانے کا حکم کیا تھا ان پر دلائل قائم کئے اور جن اعمال کا حکم کیا تھا ان کی تفصیل کے لئے کتابیں نازل فرمائی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ وعدہ کیا تھا کہ تمہاری نیکیوں کا میں ثواب اور بدلہ دوں گا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دونوں جانب کے عہدوں کو پورا کرنے کے لئے بہت وسیع میدان ہے یعنی ہر ایک کو پورا کرنے کے لئے لاتعداد درجات ہیں مثلاً ہماری (بندوں کی) جانب سے وفاء عہد کا پہلا درجہ یہ ہے کہ ہم کلمۂ شہادت پڑھیں یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت کا اقرار کریں۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا درجہ یہ ہے کہ جس بندہ نے

کلمہ شہادت پڑھا اس کا خون محفوظ، اس کا مال اور اولاد محفوظ ہو کما قال ﷺ "من قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی مالہٗ وذمہٗ" (جس نے کلمۂ شہادت پڑھا اس نے مجھ سے اپنے مال اور اپنے خون کو محفوظ کرا لیا)۔ اور بندوں کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ توحید کے سمندر میں اس طرح غرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی بھی خبر نہ رہے چہ جائیکہ اپنے نفس کے علاوہ مخلوقات میں سے کسی اور کے بارے میں سوچے۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ بندہ کو قیامت کے دن اپنی دائمی ملاقات سے نوازیں اور وہاں اس کو وہ نعمتیں عطاء فرمائیں جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہو اور نہ کسی کان نے سنا ہو اور نہ کسی بشر کے دل میں ان کا خیال آیا ہو۔ پھر بندہ کی جانب سے وفاء عہد کے ابتدائی درجے اور انتہائی درجے کے درمیان میں لاتعداد درجات ہیں جن میں سے ہر ایک کے مقابلے میں باری تعالیٰ کی جانب سے مثوبات اور تکریمات ہیں۔

(4) او پر قاضی صاحبؒ نے دونوں عہدوں کی ابتداء اور انتہاء کو ذکر کیا اور ان کے درمیان لاتعداد درجات کی طرف اشارہ کیا کہ ان درجات میں سے کسی بھی درجے پر قائم رہنا وفاء عہد ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور بعض دیگر حضرات نے تو وفاء عہد کے متعین معانی بیان کئے ہیں جن میں اتنی وسعت معلوم نہیں ہوتی ہے جتنی کہ قاضی صاحبؒ نے بیان فرمائی مثلاً حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "اُوْفُوْا بِعَهْدِیْ" سے مراد یہ ہے کہ میری وصیت حضرت محمد ﷺ کی اتباع ہے اس کو پورا کرلو۔ اور "اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ" سے مراد یہ ہے کہ میں تمہارے ساتھ کئے ہوئے وعدہ کو پورا کروں گا کہ تم سے ان شاق اور مشکل احکام کو وضع کروں گا جن کا حکم بنی اسرائیل کو دیا گیا تھا۔

ف:۔ لفظ اصر کے معنی بارِ گران کے ہیں جو آدمی کو حرکت کرنے سے روک دے اور اغلال جمع ہے غلّ کی، اس ہتکڑی کو غل کہتے ہیں جس کے ذریعہ مجرم کے ہاتھوں کو اس کی گردن کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے اور وہ بالکل بے اختیار ہو جاتا ہے۔ اصر اور اغلال یعنی بارگران اور قید سے مراد وہ احکام شاقہ اور دشوار واجبات ہیں جو اصل دین میں مقصود نہ تھے بلکہ بنی اسرائیل پر بطور سزا کے لازم کر دیئے گئے تھے، مثلاً کپڑا ناپاک ہو جائے تو پانی سے دھونا بنی اسرائیل کے لئے کافی نہ تھا بلکہ یہ واجب تھا کہ جس جگہ نجاست لگی ہے اس کو کاٹ دیا جائے، اور کفار سے جہاد کر کے جو مال غنیمت ان کو ہاتھ آئے، ان کے لئے حلال نہیں تھا بلکہ آسمان سے آگ آکر اس کو جلا دیتی تھی، ہفتہ کے دن شکار کھیلنا ان کے لئے حرام تھا، جن اعضاء سے کوئی گناہ صادر ہو ان اعضاء کو کاٹ دینا واجب تھا، کسی کا قتل خواہ عمداً ہو یا خطاءً دونوں صورتوں میں قصاص یعنی قاتل کا قتل کرنا واجب تھا، خونبہا دینے کا قانون نہ تھا۔ ان احکام شاقہ کو جو بنی اسرائیل پر نافذ تھے قرآن میں اصـــر اور اغـــلال فرمایا اور یہ خبر دی کہ رسول کریم ﷺ ان سخت احکام کو منسوخ کر کے سہل احکام جاری فرمادیں گے (معارف القرآن: ۴/۸۵)

(5) حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ بعض دوسرے حضرات سے مروی ہے کہ "اُوْفُوْا بِعَهْدِیْ" سے مراد فرائض کی ادائیگی اور کبائر سے اجتناب ہے یعنی تم مجھ سے فرائض کو ادا کرنے اور کبائر سے اجتناب کا وعدہ کر چکے ہو اسے پورا کرلو۔ اور "اُوْفِ

بِــعَهْـــدِ كُــمْ ‘‘ سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت اور ثواب دینا ہے یعنی اگر تم نے فرائض کو ادا کرلیا اور کبائر سے اجتناب کیا تو میں تمہاری مغفرت کروں گا اور تمہیں اچھا بدلہ دوں گا۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ’’اَوْفُوا بِعَهْدِیْ‘‘ سے مراد سیدھے راستے پر استقامت اختیار کرنا ہے۔ اور ’’اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ‘‘ سے مراد ان کا اعزاز اور دائمی نعمتیں ہیں۔

قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ ان حضرات نے وفاءِ عہد کے جو معانی بیان کئے ہیں ان سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ وفاء عہد کے یہی معانی متعین ہیں بلکہ یہ وفاء عہد کے درمیانی درجات میں سے ایک ایک کو لے لیا ہے۔

(6) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ دونوں جگہوں میں عہد مفعول کی طرف مضاف ہے۔ اس صورت میں ’’اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ‘‘ کا معنی ہوگا کہ ’’تم اس عہد کو پورا کرلو جو تم مجھ سے کر چکے ہو یعنی ایمان لانا اور اطاعت کا التزام کرنا‘‘۔ اور ’’اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ‘‘ کا معنی ہوگا کہ ’’میں اپنے اس عہد کو پورا کروں گا جو عہد میں تم سے کر چکا ہوں یعنی اچھی طرح سے بدلہ دینا‘‘۔

(7) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورۃ مائدہ کی آیت نمبر ۱۲ میں موجود ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ’’وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآئِيْلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِيْبًا، وَقَالَ اللّٰهُ اِنِّیْ مَعَكُمْ لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِیْ وَعَزَّرْتُمُوْهُمْ وَاَقْرَضْتُمُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَلَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ‘‘ (اور یقیناً اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا تھا، اور ہم نے ان میں سے بارہ نگران مقرر کئے تھے، اور اللہ نے کہا تھا کہ ’’میں تمہارے ساتھ ہوں، اگر تم نے نماز قائم کی، زکوٰۃ ادا کی، میرے پیمبروں پر ایمان لائے، عزت سے ان کا ساتھ دیا اور اللہ کو اچھا قرض دیا تو یقین جانو کہ میں تمہاری برائیوں کا کفارہ کردوں گا، اور تمہیں ان باغات میں داخل کروں گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی)۔ شروع سے ’’قَرْضًا حَسَنًا‘‘ تک ’’اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ‘‘ کی تفصیل ہے اس کے بعد آخر تک ’’اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ‘‘ کی تفصیل ہے۔

قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایک قراۃ میں ’’اُوَفِّ‘‘ بابِ تفعیل سے مبالغہ کے لئے فاء کی تشدید کے ساتھ ہے۔

﴿وَاِيَّایَ فَارْهَبُوْنِ﴾ (1) فِيْمَا تَاْتُوْنَ وَتَذَرُوْنَ وَخُصُوْصًا فِیْ نَقْضِ الْعَهْدِ (2) وَهُوَ آكَدُ فِیْ اِفَادَةِ التَّخْصِيْصِ مِنْ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" لِمَا فِيْهِ مَعَ التَّقْدِيْمِ مِنْ تَكْرِيْرِ الْمَفْعُوْلِ وَالْفَاءِ الْجَزَائِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰی تَضَمُّنِ الْكَلَامِ مَعْنَى الشَّرْطِ كَاَنَّهٗ قِيْلَ: اِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِيْنَ شَيْئًا فَارْهَبُوْنِیْ، (3) وَالرَّهْبَةُ خَوْفٌ مَعَهٗ تَحَرُّزٌ. (4) وَالْآيَةُ مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعْدِ وَالْوَعِيْدِ دَالَّةٌ عَلٰی وُجُوْبِ الشُّكْرِ وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَاَنَّ الْمُؤْمِنَ يَنْبَغِیْ اَنْ لَا يَخَافَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ تَعَالٰی.

ترجمہ:۔ [اور مجھ ہی سے تم ڈرو] ان کاموں میں جو تم کرتے ہو اور جن کو تم چھوڑتے ہو اور خاص کر عہد توڑنے میں، یہ زیادہ مؤکد ہے تخصیص کا فائدہ دینے میں ’’اِيَّاكَ نَعْبُدُ‘‘ سے کیونکہ اس میں تقدیم کے ساتھ ساتھ تکرارِ مفعول ہے اور فاء جزائیہ ہے جو دلالت کرتی ہے کلام کے شرط کے معنی کو متضمن ہونے پر گویا یوں فرمایا ’’اِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِيْنَ شَيْئًا فَارْهَبُوْنِیْ‘‘ اور ’’رهبة‘‘ اس خوف کو کہتے ہیں جس کے ساتھ بچنا ہو۔ اور یہ آیت متضمن ہے وعدہ اور وعید کو، دلالت کرنے والی ہے وجوب شکر اور وفاء عہد پر اور اس بات پر کہ مؤمن

کو چاہئے کہ نہ ڈرے کسی سے اللہ تعالیٰ کے سوا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں مامنہ الخوف کو بیان فرمایا ہے۔پھر یہ بیان فرمایا ہے کہ ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' میں ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' کی بنسبت تخصیص علی وجہ التاکید پائی جاتی ہے۔پھر'' رَھْبَۃٌ'' کا معنی بیان فرمایا ہے۔پھر آیت مبارکہ جن باتوں کو متضمن ہے ان کو بیان فرمایا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے ان اُمور کو ذکر کیا ہے جن میں اللہ تعالیٰ سے ڈرنا چاہئے۔وہ یہ کہ گناہوں کے کرنے میں اور واجبات کو چھوڑنے میں مجھ ہی سے ڈرو، اور خاص کر عہد توڑنے میں مجھ سے ڈرو کیونکہ وفاءِ عہد بھی ایک واجب عمل ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' تخصیص کا فائدہ دینے میں زیادہ مؤکد ہے ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' سے۔یعنی تخصیص علی وجہ التاکید تو ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں بھی ہے کیونکہ ضمیر غائب کی صورت ''اِیَّاہُ نَعْبُدُ'' میں بوجہ تقدیم تخصیص پائی جاتی ہے اور ضمیر مخاطب چونکہ اعرف ہے اس لئے اس کی صورت میں تخصیص کی تاکید پائی جاتی ہے۔اور ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' میں تخصیص علی وجہ التاکید اس لئے زیادہ ہے کہ اس میں نفس تخصیص مفعول (اِیَّایَ) کی تقدیم سے حاصل ہوتی ہے پھر تکرارِ مفعول سے اس میں تاکید پیدا ہو جاتی ہے۔تکرارِ مفعول اس طرح ہے کہ ''اِیَّایَ'' مفعول مقدم ہے اس کا عامل مقدر ہے تقدیری عبارت ہے ''اِیَّایَ اِرْھَبُوْا''۔اور ''فَارْھَبُوْنِ'' اس مقدر فعل کے لئے تفسیر ہے جو کہ اصل میں ''فَارْھَبُوْنِیْ'' ضمیر متکلم کے ساتھ ہے اور یہی ضمیر متکلم مفعول بہ ہے۔پس یہاں مفعول بہ بصورتِ ضمیر متکلم مکرر ذکر ہے اور تکرار سے تاکید پیدا ہوتی ہے۔اور تخصیص علی وجہ التاکید کی دوسری وجہ فاء جزائیہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کلام شرط کے معنی کو متضمن ہے گویا یوں کہا ''اِنْ کُنْتُمْ رَاھِبِیْنَ شَیْئًا فَارْھَبُوْنِ'' (اگر تم کسی بھی شی سے ڈرتے ہو تو بس مجھ سے ڈرو) اس معنی میں تاکید کا ہونا ظاہر ہے۔اس طرح ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' میں تخصیص علی وجہ التاکید کی دو وجوہ ہیں جبکہ ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں ایک وجہ ہے اس لئے ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' میں ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' کی بنسبت تخصیص علی وجہ التاکید زیادہ پائی جاتی ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''رَھْبَۃٌ'' اس خوف کو کہتے ہیں جس کے ساتھ مامنہ الخوف سے اجتناب اور بچنا بھی ہو۔گویا باری تعالیٰ نے یوں فرمایا ''وَاِیَّایَ خَافُوْا وَتَحَرَّزُوْا عَنْ عِقَابِیْ''۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ چند باتوں کو متضمن ہے (۱) ''اُوْفِ بِعَھْدِکُمْ'' میں وعدہ ہے کہ میں تمہیں اچھا بدلہ دوں گا۔(۲) ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' میں وعید ہے کہ صرف مجھ سے ڈرو میرے غیر سے نہ ڈرو۔(۳) ''اُذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الخ'' میں وجوبِ شکر پر دلالت پائی جاتی ہے۔(۴) '' اُوْفُوْا بِعَھْدِیْ'' میں وفاء عہد کے وجوب پر دلالت پائی جاتی ہے۔(۵) ''اِیَّایَ فَارْھَبُوْنِ'' کی تخصیص سے مفہوم ہوتا ہے کہ مؤمن کو چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور سے نہ ڈرے۔

☆ ☆ ☆

﴿وَآمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ (1) اِفْرَادٌ لِلْاِيْمَانِ بِالْاَمْرِ بِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ لِاَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ وَالْعُمْدَةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعُهُوْدِ (2) وَتَقْيِيْدُ الْمُنَزَّلِ بِاَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ مِنَ الْكُتُبِ الْآلٰهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ نَازِلٌ حَسْبَمَا نُعِتَ فِيْهَا اَوْ مُطَابِقٌ لَهَا فِي الْقِصَصِ وَالْمَوَاعِيْدِ وَالدُّعَاءِ اِلَى التَّوْحِيْدِ وَالْاَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَعَاصِيْ وَالْفَوَاحِشِ (3) وَفِيْمَا يُخَالِفُهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْاَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ الْاَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالْاِضَافَةِ اِلٰى زَمَانِهَا مُرَاعًى فِيْهَا صَلَاحُ مَنْ خُوْطِبَ بِهَا حَتّٰى لَوْ نَزَلَ الْمُتَقَدِّمُ فِيْ اَيَّامِ الْمُتَاَخِّرِ لَنَزَلَ عَلٰى وَفْقِهِ. وَلِذَالِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَوْ كَانَ مُوْسٰى حَيًّا مَا وَسِعَهُ اِلَّا اتِّبَاعِيْ". (4) تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ اِتِّبَاعَهَا لَا يُنَافِي الْاِيْمَانَ بِهِ بَلْ يُوْجِبُهُ. وَلِذَالِكَ عَرَّضَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ بِاَنَّ الْوَاجِبَ اَنْ يَكُوْنُوْا اَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِهِ (5) وَلِاَنَّهُمْ كَانُوْا اَهْلَ النَّظَرِ فِيْ مُعْجِزَاتِهِ وَالْعِلْمِ بِشَانِهِ وَالْمُسْتَفْتِحِيْنَ بِهِ وَالْمُبَشِّرِيْنَ بِزَمَانِهِ.

ترجمہ:۔[اور ایمان لاؤ اس کتاب پر جو میں نے نازل کی ہے اس حال میں کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے اس کتاب کی جو تمہارے پاس ہے] یہ علیحدہ ایمان کا ذکر ہے اس کا اُمر کرنے کے ساتھ، اور اس پر ابھارنے کے ساتھ کیونکہ یہی مقصود ہے اور عمدہ رکن ہے عہدوں کو پورا کرنے کا، اور مقید کرنا نازل کردہ کتاب کو اس بات کے ساتھ کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے ان خدائی کتابوں کی جو ان کے پاس ہیں، اس حثیت سے کہ یہ نازل ہوئی ہے اس کے مطابق جو سابقہ کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، یا یہ مطابق ہے ان کے ساتھ قصوں، مواعید، توحید کی طرف بلانے، اور عبادت کا حکم کرنے، اور لوگوں میں انصاف کرنے، اور گناہوں اور فواحش سے روکنے میں۔اور جن باتوں میں یہ ان کا مخالف ہے یعنی جزئی احکام میں، وہ مصالح میں زمانوں کے اختلاف کے سبب سے ہے اس حیثیت سے کہ ہر ایک ان میں سے حق ہے اپنے زمانے کے لحاظ سے، رعایت کی گئی ہے اس میں ان کی صلاح کا جن کو ان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے حتی کہ اگر نازل ہوتی مقدم متاخر کے زمانے میں تو نازل ہوتی اسی کے موافق، اور اسی وجہ سے فرمایا نبی ﷺ نے "لَوْ كَانَ مُوْسٰى حَيًّا مَا وَسِعَهُ اِلَّا اتِّبَاعِيْ"۔ یہ تنبیہ ہے اس بات پر کہ سابقہ کتابوں کا اتباع منافی نہیں اس پر ایمان لانے کے بلکہ ایمان لانے کو واجب کرتا ہے، اور اسی وجہ سے تعریض کی اپنے اس قول سے "وَلَا تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ" بایں طور کہ واجب یہ ہے کہ ہو تم سب سے پہلے ایمان لانے والے اس پر، اور اس لئے کہ تھے وہ لوگ غور کرنے کے اہل نبی ﷺ کے معجزات میں اور آپ ﷺ کی عظمت شان کو جاننے کے، اور فتح طلب کرنے والے تھے نبی ﷺ کے ذریعہ اور خوشخبری دینے والے اس کے زمانے کی۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اُوْفُوْا بِعَهْدِيْ" کے بعد "وَآمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ الخ" کو مستقلاً ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔پھر آیتِ مبارکہ میں "مُصَدِّقًا" قید کا فائدہ بیان کیا ہے اور اس ضمن میں کیفیت تصدیق قرآن بیان کی ہے۔پھر قرآن مجید کا گذشتہ کتابوں کے ساتھ بعض جزئی احکام میں اختلاف کی وجہ بیان کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ "اُوْفُوْا بِعَهْدِيْ" میں وفاء عہد کا حکم ہے جو ایمان لانے اور تمام طاعات کو بجالانے کو شامل ہے

۔ظاہر ہے کہ اب دوبارہ ایمان لانے کا حکم کرنا تکرار ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ" میں جبرئیل اور میکائیل علیہما السلام کا ذکر بطور تخصیص بعد التعمیم ہے ۔باقی اس تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وفاء عہد میں جتنے اُمور آتے ہیں ان سب میں ایمان بذاتہ مقصود اور رکن ہے کسی اور شئی پر موقوف نہیں ہے بلکہ دیگر تمام طاعات اس پر موقوف ہیں۔پس اس کی اہمیت کے پیش نظر اور اس پر ابھارنے کے لئے اس کو مستقبل ذکر کیا ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے منزل کتاب (قرآن مجید) کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے کہ یہ ان کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے جو ان کے پاس موجود ہیں یعنی تورات اور انجیل کی تصدیق کرنے والی ہے۔سوال یہ ہے کہ اس قید کے ساتھ مقید کرنے کا مقصد کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ اس قید سے مقصد یہ ہے کہ گذشتہ کتابوں کی اتباع قرآن مجید پر ایمان لانے کے منافی نہیں بلکہ ان کی اتباع قرآن مجید پر ایمان لانے کو واجب کرتی ہے کیونکہ قرآن مجید کتبِ سابقہ کے لئے مصدّق ہے چنانچہ قرآن مجید دو طرح سے ان کتابوں کی تصدیق کرتا ہے۔(۱) ان کتابوں میں قرآن مجید کی جو صفت بیان کی ہے قرآنِ مجید اسی صفت کے مطابق نازل ہوا ہے لہذا اس سے ان کتابوں کی تصدیق ہوتی ہے۔(۲) کہ قرآن مجید قصص، وعیدات، توحید کی طرف دعوت دینے، لوگوں کو عبادت کا حکم کرنے، لوگوں کے درمیان انصاف قائم کرنے، معاصی اور فحش کاموں سے روکنے میں ان کتابوں کے مطابق ہے۔اس لئے قرآنِ مجید کی تصدیق کرنا ان کتابوں کی تصدیق شمار ہوتی ہے اور قرآنِ مجید کا انکار کرنا ان کا انکار شمار ہوتا ہے۔لہذا ان کتابوں کی اتباع قرآن مجید پر ایمان لانے کے منافی نہیں بلکہ قرآنِ مجید پر ایمان لانے کو واجب کر دیتی ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ قرآن مجید اور گذشتہ کتابوں میں تو بہت سارے جزئی احکام میں اختلاف پایا جاتا ہے اس اختلاف کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ جزئیات میں اختلاف زمانوں کے اختلاف اور لوگوں کی مصلحتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہے ایک زمانے میں لوگوں کی مصلحت ایک حکم میں ہوتی ہے دوسرے زمانے میں مصلحت اس حکم میں نہیں ہوتی بلکہ دوسرے حکم میں ہوتی ہے۔لہذا ہر ایک جزئی حکم اپنے زمانے کے اعتبار سے حق ہے اور اس میں اس کے ساتھ مخاطب لوگوں کی مصلحت کی رعایت کی گئی ہے حتی کہ اگر متقدم کتاب متاخر کتاب کے زمانے میں نازل ہوتی تو وہ اسی زمانے کے مطابق احکام کو لے کر نازل ہوتی۔اسی لئے تو نبی ﷺ نے فرمایا "لَوْ كَانَ مُوسٰى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِيْ" [اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے تو اس کے لئے میری اتباع کے سوا کوئی گنجائش نہ ہوتی]۔وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں نبی ﷺ پر نازل ہونے والے احکام میں انسانیت کی مصلحت ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ کتابوں کا اتباع دو وجوہ سے قرآن مجید پر ایمان لانے کو واجب کرتا ہے (۱) کہ باری تعالیٰ نے "وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ" کے ذریعہ اہل کتاب پر تعریض کی ہے کہ واجب یہ ہے کہ اہل کتاب سب سے پہلے ایمان لے آئیں کیونکہ قرآن مجید ان کی کتابوں کی تصدیق کرتا ہے تو اگر وہ اپنی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں تو ضروری ہے کہ قرآنِ مجید پر بھی ایمان لے آئیں۔تعریض لغت میں خلاف تصریح کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کلام کو دوسری جانب مائل کرنے کو کہتے ہیں یعنی ایک شی

کو ذکر کر لے اور مراد دوسری شئی ہو۔ یہاں "وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِه" کا معنی تو یہ ہے کہ سب سے پہلے کافر مت بنو، مگر مراد یہ ہے کہ سب سے پہلے ایمان لے آؤ اس لئے اس کو تعریض کہا۔

(5)۔(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب اہل علم اور اہل نظر تھے اور نبی ﷺ کے معجزات میں غور وفکر کرسکتے تھے اور نبی ﷺ کی شان کو جانتے تھے اور وہ اس سے پہلے مشرکین کے خلاف آپ ﷺ کے آنے سے فتح طلب کرتے تھے کہ نبی آخر الزمان کا زمانہ قریب ہے جیسا کہ تورات اور انجیل میں اس کا ذکر ہے جب وہ آئیں گے ہم ان پر سب سے پہلے ایمان لائیں گے اور تمہارے خلاف لڑیں گے، اور اہل کتاب کو تورات اور انجیل میں نبی ﷺ کے زمانے کی خوشخبری دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ امور تقاضا کرتے ہیں کہ اہل کتاب سب سے پہلے قرآن مجید پر ایمان لے آئیں۔

(1)وَاَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَقَعَ خَبَرًا عَنْ ضَمِيرِ الْجَمْعِ بِتَقْدِيرِ اَوَّلَ فَرِيقٍ اَوْفَوْجٍ اَوْبِتَاوِيلِ لَايَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍمِنْكُمْ اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ كَقَوْلِكَ: كَسَانَا حُلَّةً. (2)فَاِنْ قِيلَ: كَيْفَ نُهُوا عَنِ التَّقَدُّمِ فِي الْكُفْرِ وَقَدْسَبَقَهُمْ مُشْرِكُوا الْعَرَبِ؟ قُلْتُ: اَلْمُرَادُبِهِ التَّعْرِيضُ لَاالدَّلَالَةُ عَلٰى مَانَطَقَ بِهِ الظَّاهِرُ كَقَوْلِكَ: اَمَّااَنَافَلَسْتُ بِجَاهِلٍ. اَوْوَلَاتَكُونُوااَوَّلَ كَافِرٍمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اَوْمِمَّنْ كَفَرَبِمَامَعَهُ فَاِنَّ مَنْ كَفَرَبِالْقُرآنِ فَقَدْكَفَرَبِمَايُصَدِّقُهُ اَوْمِثْلَ مَنْ كَفَرَمِنْ مُشْرِكِيْ مَكَّةَ. (3)وَاَوَّلُ اَفْعَلُ لَافِعْلَ لَهُ وَقِيلَ: اَصْلُهُ اَوْاَلُ مِنْ وَاَلَ فَاُبْدِلَتْ هَمْزَتُهُ وَاوًاتَخْفِيفًاغَيْرَقِيَاسِيٍّ اَوْاَءْوَلُ مِنْ آلَ فَقُلِبَتْ هَمْزَتُهُ وَاوًاوَاُدْغِمَتْ.

ترجمہ:۔اور "اَوَّلَ كَافِرٍ بِه" خبر واقع ہے جمع کی ضمیر سے بتقدیر "اَوَّلَ فَرِيقٍ اَوْاَوَّلَ فَوْجٍ" یا اس تاویل کے ساتھ "لَايَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍمِنْكُمْ اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ" جیسا کہ تیرا قول "كَسَانَاحُلَّةً"۔ پس اگر کہا جائے کیسے روک دئے گئے وہ کفر میں مقدم ہونے سے حالانکہ سبقت کر چکے تھے ان پر عرب کے مشرکین؟ میں جواب دیتا ہوں کہ مراد اس سے تعریض ہے نہ کہ وہ معنی جس پر دال ہے ظاہر منطوق، جیسا تیرا قول "اَمَّااَنَافَلَسْتُ بِجَاهِلٍ"۔ یا مت بنو تم پہلے کافر اہل کتاب میں سے، یا ان لوگوں میں سے جنہوں نے انکار کیا اس کتاب کا جو اس کے ساتھ ہے کیونکہ جو انکار کرے قرآن مجید کا تو اس نے انکار کیا اس کتاب کا جس کی قرآن مجید تصدیق کرتا ہے، یا ان لوگوں کی طرح نہ بنو جنہوں نے کفر کیا مشرکین مکہ میں سے۔ اور "اَوَّلَ" افعل کے وزن پر ہے اس کے لئے کوئی فعل نہیں، اور بعض نے کہا اس کی اصل "اَوْأَل" ہے ماخوذ ہے "وَأَلَ" سے پس تبدیل کر دیا گیا اس کے ہمزہ کو واو کے ساتھ تخفیف کے لئے خلاف قیاس، یا اصل "اَءْوَل" ہے ماخوذ ہے "آل" سے پھر تبدیل کر دیا گیا ہمزہ واو کے ساتھ اور مدغم کر دیا گیا۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ "تَكُونُوا" کے اسم اور خبر میں مطابقت نہیں کیونکہ اسم "هم" ضمیر ہے جو کہ جمع ہے اور خبر "اَوَّلَ كَافِرٍ" ہے جو کہ مفرد ہے۔ پھر اس سوال کے چار جواب دئے ہیں کہ مدینہ کے یہود سے تو پہلے مشرکین مکہ کافر ہو گئے تھے پھر کیسا ان سے کہا جا رہا ہے کہ سب سے پہلے کافر مت بنو؟ پھر لفظ "اَوَّلَ" کی لفظی تحقیق کی ہے۔

(1) سوال یہ ہے کہ ''وَلَاتَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہٖ'' میں ''تکونوا'' فعل ناقص ہے اور اس میں ''انتم'' ضمیر اس کا اسم ہے اور ''اَوَّلَ کَافِرٍ'' اس کی خبر ہے۔ اور افعال ناقصہ کے اسم اور خبر میں افراد، تثنیہ، جمع میں موافقت ضروری ہے جبکہ یہاں ''انتم'' جمع اور ''اَوَّلَ کَافِرٍ'' مفرد ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ یہاں دو تاویلیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) یا تو جواب خبر میں مضاف الیہ مقدر مانا جائے پس ''اَوَّلَ کَافِرٍ'' بمعنی ''اَوَّلَ فَرِیْقٍ کَافِرٍ'' یا ''اَوَّلَ فَوْجٍ کَافِرٍ'' ہے۔ ظاہر ہے کہ لفظ ''فَرِیْق'' اور لفظ ''فَوْج'' معنی جمع ہیں اس طرح فعل ناقص کے اسم اور خبر میں مطابقت پائی گئی۔ (۲) اور یا جواب اسم میں تاویل کی جائے گی۔ ''تَکُوْنُوْا'' کی جمع ضمیر کو ''کُلَّ وَاحِد'' کے معنی میں لیا جائے گا ''اَیْ لَایَکُنْ کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْکُمْ اَوَّلَ کَافِرٍ'' اس طرح اسم اور خبر دونوں مفرد ہوں گے اس لئے دونوں میں مطابقت پائی گئی۔ اس دوسری تاویل کی نظیر ''کَسَانَا حُلَّةً'' ہے کیونکہ پوری جماعت کو ایک جوڑا نہیں پہنایا جاسکتا ہے اس لئے یہ ''کَسَا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنَّا حُلَّةً'' کی تاویل میں ہے۔

(2) سوال یہ ہے کہ ''وَلَاتَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ'' میں مدینہ منورہ کے یہود سے خطاب ہے کہ ''تم سب پہلے کافر مت بنو'' حالانکہ ان سے پہلے تو مکہ مکرمہ کے قریش کافر بن چکے تھے تو اگر مدینہ منورہ کے یہود کافر بنیں گے بھی تو وہ سب سے پہلے کافر نہ ہوں گے بلکہ قریش کے بعد دوسرے نمبر پر کافر بننے والے ہوں گے، پھر کیسے ان سے کہا جارہا ہے کہ ''تم سب سے پہلے کافر مت بنو''؟

قاضی صاحبؒ نے اس سوال کے چار جواب دئے ہیں (۱) کہ ''اَوَّلَ کَافِرٍ'' کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ یہ تعریض ہے کہ ''تم سب سے پہلے مؤمن بنو'' جیسا کہ کوئی کسی بے ادب سے کہے: ''اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ'' [کہ بہرحال میں تو جاہل نہیں ہوں] مگر اس سے اس کا حقیقی معنی مراد نہ ہو بلکہ تعریض ہو کہ ''میں بے ادب نہیں ہوں''۔ لہذا سب سے پہلے کافر نہ بننے کا حکم ان کو نہیں ہے بلکہ ایمان لانے کا حکم ہے لہذا مذکورہ اشکال وارد نہ ہوگا۔ (۲) اور یا مقصد یہ ہے کہ ''تم اہل کتاب میں سے سب سے پہلے کافر نہ بنو'' کیونکہ تم علماء ہو پیغمبر ﷺ کی شان جانتے ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ ''تم مشرکین مکہ سے بھی پہلے کافر نہ بنو'' کیونکہ وہ تو ان سے پہلے کافر بن چکے تھے۔ (۳) اور یا یہ مطلب ہے کہ تم ایسے کافروں میں سب سے پہلے کافر مت بنو جو اپنے ساتھ موجود کتاب کا انکار کرنے والے ہیں کیونکہ تم اگر قرآن مجید کا انکار کرتے ہو جو تورات اور انجیل کی تصدیق کرنے والی کتاب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم اپنی کتاب (تورات یا انجیل) کا انکار کرنے والے ہو۔ اس لئے ''وَلَاتَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ'' کا معنی ہوگا کہ ''تم اپنی کتاب کے ساتھ کفر کرنے والوں میں سب سے پہلے کافر مت بنو''۔ (۴) اور یا یہاں مضاف مقدر ہے تقدیری عبارت ہے ''وَلَاتَکُوْنُوْا مِثْلَ اَوَّلَ کَافِرٍ'' کہ تم سب سے پہلے کفر کرنے والے مشرکین مکہ کی طرح مت بنو۔ کیونکہ وہ تو جاہل تھے اور تم پیغمبر ﷺ کی شان کو جاننے والے ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی اشکال وارد نہ ہوگا۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَوَّل'' بروزنِ اَفعل اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کا فعل ماضی یا مضارع مستعمل نہیں ہے۔ اور اس کی اصل میں دو قول ہیں (۱) ایک یہ کہ اس کی اصل ''اَوْءَ ل'' ہے ''وَاَلَ'' بمعنی ''لَجَا'' سے ماخوذ ہے۔ پھر اس کے

ہمزہ کو تخفیفاً غیر قیاسی طور پر واؤ سے بدل دیا اور واؤ کو واؤ میں مدغم کر دیا "اوّل" بن گیا۔ (۲) یا "اوّل" اصل میں "اول" ہے "آل" بمعنی "رجع" سے ماخوذ ہے۔ پھر ہمزہ کو واؤ سے بدل دیا اور واؤ کو واؤ میں مدغم کر دیا "اوّل" بن گیا۔

﴿وَلَاتَشْتَرُوْا بِآيَاتِیْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ (1) ولا تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا (2) فانها وان جلت قَلِيْلَةٌ مُسْتَرْذَلَةٌ بِالْإِضَافَةِ اِلٰى مَا يَفُوْتُ عَنْكُمْ مِنْ حُظُوْظِ الآخرة بترك الايمان (3) قيل كان لهم رياسة في قَوْمِهِمْ وَرُسُوْمٌ وَهَدَايَا مِنْهُمْ فَخَافُوْا عَلَيْهَا لَوِ اتَّبَعُوْا رَسُوْلَ اللهِ ﷺ فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى فَيُحَرِّفُوْنَ الْحَقَّ وَيَكْتُمُوْنَهٗ.

ترجمہ:۔ [اور مت حاصل کرو میری آیتوں کے بدلے تھوڑے سے ثمن] یعنی بدلے میں نہ لو آیتوں پر ایمان لانے اور ان کی پیروی کرنے کے دنیوی ساز وسامان، کیونکہ دنیوی ساز وسامان اگر چہ بہت بڑا ہو، مگر قلیل اور حقیر ہے بنسبت ان چیزوں کے جو فوت ہو جاتی ہیں تم سے یعنی اخروی ساز وسامان، بوجہ ترک ایمان کے۔ کہا گیا ہے کہ تھی ان کے لئے سرداری اپنی قوم میں اور محصول اور ہدایا تحائف (قوم) کی طرف سے، پس وہ ڈرتے تھے ان (کے فوت ہونے) پر اگر وہ پیروی کرتے حضور ﷺ کی، پس انہوں نے اختیار کیا ہدایا کو اتباع پر۔ اور بعض نے کہا کہ وہ لیتے تھے رشوتیں، پس تبدیل کر دیتے تھے حق کو اور چھپاتے تھے اس کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحب ؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایا ہے کہ آیت مبارکہ میں اشتراء اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے بلکہ استبدال کے معنی میں ہے۔ پھر اس سوال کا جواب دیا ہے کہ یہود کے علماء تو بہت کچھ لیتے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس کو "ثَمَنًا قَلِيْلًا" کیوں کہا؟ پھر یہود کے علماء کی وصولی ثمن کی دو صورتیں ذکر کی ہیں۔

(1) قاضی صاحب ؒ نے "لَاتَشْتَرُوْا" کا معنی "لَاتَسْتَبْدِلُوْا" کر کے اشارہ کیا کہ اشتراء یہاں اپنے حقیقی معنی (ثمن کو اعیانِ مطلوبہ کی تحصیل کے لئے خرچ کرنا) میں مستعمل نہیں ہے کیونکہ اشتراء میں عوضین میں سے ہر ایک کا مال متقوم ہونا ضروری ہے یہاں باری تعالیٰ کی آیتیں مال نہیں ہیں۔ قاضی صاحب ؒ نے لفظ "بِالْإِيْمَانِ" سے اشارہ کیا کہ یہ مطلب نہیں کہ اہل کتاب کے علماء آیتیں دیتے تھے اور ان کے بدلے میں ثمن لیتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی آیتوں پر ایمان لانے اور ان کا اتباع کرنے کی بجائے لوگوں سے دنیا کے تھوڑے سے ساز وسامان لیتے تھے۔

ف:۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: رہا یہ معاملہ کہ کسی کو اللہ تعالیٰ کی آیات صحیح صحیح بتلا کر یا پڑھا کر اس کی اجرت لینا کیسا ہے؟ اس کا تعلق آیت مذکورہ سے نہیں، خود یہ مسئلہ اپنی جگہ قابل غور و بحث ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت و معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں، فقہاء امت کا اس میں اختلاف ہے، امام مالک ؒ، شافعی ؒ، احمد بن حنبل ؒ جائز قرار دیتے ہیں، اور امام اعظم ابوحنیفہ ؒ اور بعض دوسرے ائمہ منع فرماتے ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کو ذریعہ کسب معاش کا بنانا سے منع فرمایا ہے۔

لیکن متاخرین حنفیہ نے بھی جب ان حالات کا مشاہدہ کیا، کہ قرآن مجید کے معلمین کو اسلامی بیت المال سے گذارہ

ملا کرتا تھا، اب ہر جگہ اسلامی نظام میں فتور کے سبب ان معلمین کو عموماً کچھ نہیں ملتا، یہ اگر اپنے معاش کے لئے کسی محنت مزدوری یا تجارت وغیرہ میں لگ جائیں تو بچوں کو تعلیم قرآن کا سلسلہ یکسر بند ہو جائے گا، کیونکہ وہ دن بھر کا مشغلہ چاہتا ہے، اس لئے تعلیم قرآن پر تنخواہ لینے کو بضرورت جائز قرار دیا، جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ آجکل اسی پر فتویٰ دینا چاہئے کہ تعلیم قرآن پر اجرت و تنخواہ لینا جائز ہے، صاحب ہدایہ کے بعد آنے والے دوسرے فقہاء نے بعض ایسے ہی دوسرے وظائف جن پر تعلیم قرآن کی طرح دین کی بقاء موقوف ہے، مثلاً امامت واذان اور تعلیم حدیث وفقہ وغیرہ کو تعلیم قرآن کے ساتھ ملحق کر کے ان کی بھی اجازت دی (درمختار، شامی)

علامہ شامیؒ نے درمختار کی شرح میں اور اپنے رسالہ شفاء العلیل میں بڑی تفصیل اور قوی دلائل کے ساتھ یہ بات واضح کردی ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینے کو جن متاخرین فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اس کی علت ایک ایسی دینی ضرورت ہے جس میں خلل آنے سے دین کا پورا نظام مختل ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو ایسی ہی ضرورت کے مواقع میں محدود رکھنا ضروری ہے، اس لئے مُردوں کو ایصالِ ثواب کے لئے ختم قرآن کرانا یا کوئی دوسرا وظیفہ پڑھوانا اجرت کے ساتھ حرام ہے، کیونکہ اس پر کسی دینی ضرورت کا مدار نہیں، اور اجرت لے کر پڑھنا حرام ہوا تو اس طرح پڑھنے والا اور پڑھوانے والا دونوں گناہگار ہوئے، اور جب پڑھنے والے ہی کو کوئی ثواب نہ ملا تو میّت کو وہ کیا پہنچائے گا۔ (معارف القرآن: ۱/ ۲۰۷)

(2) سوال یہ ہے کہ یہود کے علماء تو اپنے عوام سے بہت کچھ وصول کرتے تھے پھر اسے قلیل کیوں کہا گیا کہ تم آیتوں پر ایمان لانے کے بدلے میں تھوڑے ثمن مت لو؟ جواب یہ ہے کہ فی نفسہ بے شک وہ بہت کچھ لیتے تھے لیکن ان کا اللہ تعالیٰ کی آیتوں پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے آخرت میں ان کے ثواب کے جتنے حصے ان سے فوت ہو جاتے ہیں ان کی بنسبت دنیا کے یہ ثمن بہت کم اور بالکل معمولی چیز ہے اس لئے اسے ثمن قلیل کہا۔

(3) قاضی صاحبؒ نے یہود کے علماء کا ثمن قلیل کو وصول کرنے کی دو صورتیں ذکر کی ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ یہود کے علماء کو اپنی قوم پر علم کی وجہ سے سرداری حاصل تھی اس لئے قوم کی طرف سے ان کو کچھ اشیاء دینے کی رسم اور عادت تھی اور وہ اپنی قوم سے ہدایا لیتے تھے اب وہ سمجھتے تھے کہ اگر ہم نے رسول اللہ ﷺ کا اتباع کیا تو ہمارے یہ ہدایا اور رسوم بند ہو جائیں گے اس لئے انہوں نے آیتوں پر ایمان لانے کی بجائے ہدایا کو ترجیح دی۔ (۲) کہ یہود کے علماء کو ان کے اغنیاء کی جانب سے بہت کچھ مال اس غرض ملتا تھا کہ اگر کسی وقت ضرورت پڑھتی تو یہ علماء ان اغنیاء کے لئے احکام میں تحریف کر کے معاملہ کو آسان کر دیتے تھے اصل حکم کو چھپا دیتے تھے۔ یہ ایک طرح کی رشوت تھی جو وہ اپنی قوم کے سرمایہ داروں سے لیتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اگر ہم نے محمد ﷺ کا اتباع کیا تو ہماری یہ روزی بند ہو جائے گی اس لئے انہوں نے آیتوں پر ایمان لانے کی بجائے قوم سے رشوت لینے کو ترجیح دی۔

ف:۔ علامہ آلوسی فرماتے ہیں: **واستدل بالآية على أن العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه بالشروط المعروفة لدى العلماء** (روح المعانی: ۱/ ۲۴۴)۔ امر بالمعروف نہی عن المنکر کے وجوب کی بعض شرطیں حضرت تھانویؒ نے

بیان فرمائی ہیں: کہ جو شخص امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر قادر ہو یعنی قرائن سے غالب گمان رکھتا ہے کہ اگر میں امرونہی کروں گا تو مجھ کو کوئی ضرر معتد بہ لاحق نہ ہوگا اس کے لئے امور واجبہ میں امرونہی کرنا واجب ہے اور امور مستحبہ میں مستحب مثلاً نماز پنجگانہ فرض ہے تو ایسے شخص پر واجب ہوگا کہ بے نماز کو نصیحت کرے اور نوافل مستحب ہیں اس کی نصیحت کرنا مستحب ہوگا اور جو شخص بمعنی مذکور قادر نہ ہو اس پر امرونہی کرنا اُمور واجبہ میں بھی واجب نہیں البتہ اگر ہمت کرے تو ثواب ملے گا،

پھر امرونہی میں قادر کے لئے امور واجبہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قدرت ہاتھ سے ہو تو ہاتھ سے اس کا انتظام واجب ہے جیسے حکام محکومین کے اعتبار سے یا ہر شخص خاص اپنے اہل وعیال کے اعتبار سے اور اگر زبان سے قدرت ہو تو زبان سے کہنا واجب ہے ،اور غیر قادر کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ تارک واجبات ومرتکب محرمات سے دل سے نفرت رکھے، پھر قادر کے لئے منجملہ شرائط کے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ اس امر کے متعلق شریعت کا پورا حکم اس کا معلوم ہو اور منجملہ آداب کے ایک ضروری ادب یہ ہے کہ مستحبات میں مطلقاً نرمی کرے اور واجبات میں اولاً نرمی اور نہ ماننے پر سختی کرے۔

اور ایک تفصیل قدرت میں یہ ہے کہ دستی قدرت میں تو کبھی اس امرونہی کا ترک جائز نہیں اور زبانی قدرت میں مایوسی نفع کے وقت ترک جائز ہے لیکن مؤدت ومخالطت کا بھی ترک واجب ہے مگر بضرورت شدیدہ پھر قادر کے ذمہ اس کا وجوب علی الکفایہ ہے اگر اتنے آدمی اس کام کو کرتے ہوں کہ بقدر حاجت کام چل رہا ہو تو دوسرے اہل قدرت کے ذمہ سے ساقط ہو جاویگا (بیان القرآن: ۱/ ۱۲۸)

﴿وَاِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ﴾ (1) بِالْاِيْمَانِ وَاتِّبَاعِ الْحَقِّ وَالْاِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا (2) وَلَمَّا كَانَتِ الْآيَةُ السَّابِقَةُ مُشْتَمِلَةً عَلٰى مَاهُوَ كَالْمَبَادِئِ لِمَافِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فُصِّلَتْ بِالرَّهْبَةِ الَّتِيْ هِيَ مُقَدِّمَةُ التَّقْوٰى وَلِاَنَّ الْخِطَابَ بِهَالَمَّاعَمَّ الْعَالِمَ وَالْمُقَلِّدَ اَمَرَهُمْ بِالرَّهْبَةِ الَّتِيْ هِيَ مَبْدَأُ السُّلُوْكِ، وَالْخِطَابُ بِالثَّانِيَةِ لَمَّا خَصَّ اَهْلَ الْعِلْمِ اَمَرَهُمْ بِتَقْوٰى الَّتِيْ هِيَ مُنْتَهَاهُ

ترجمہ:۔[اور مجھ ہی سے ڈرو] ایمان لاکر اور حق کی پیروی کر کے، اور دنیا سے اعراض کر کے۔ اور جب تھی سابقہ آیت مشتمل تھی ان چیزوں پر جو مبادی کے درجہ میں ہیں ان باتوں کے لئے جو دوسری آیت میں تھیں، تو فاصلہ لایا گیا اس ''رھبۃ'' کے ذریعہ جو کہ مقدمہ ہے تقویٰ کا، اور اس لئے کہ خطاب اس کے ساتھ جب عام ہے عالم اور مقلد کو تو حکم کیا ان کو اس ''رھبۃ'' کا جو مبدأ ہے سلوک کا۔ اور خطاب دوسری آیت کے ساتھ جب خاص تھا اہل علم کے ساتھ تو حکم کیا ان کو اس تقویٰ کا جو منتہاء ہے سلوک کا۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں تقویٰ کی صورت بیان کی ہے۔ پھر گذشتہ دو آیتوں کے فاصلوں (فاصلہ آیتوں کے آخری حروف کا ایک جیسا ہونے کو کہتے ہیں) میں فرق کی دو وجوہ بیان کی ہیں۔

(1) قاضی صاحبؒ نے تقویٰ یعنی اللہ تعالیٰ سے ڈرنے کی صورت بیان کی ہے کہ ایمان لے آؤ، حق کا اتباع کرو، اور دنیا سے اعراض کرو۔

(2) سوال یہ ہے کہ سابقہ آیت (يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ تا فَارْهَبُوْنِ) کا فاصلہ ''فَارْهَبُوْنِ'' اور اس دوسری

آیت (وَ آمِنُوا بِمَا اَنزَلْتُ تاوَاِیَّایَ فَاتَّقُوْنِ) کا فاصلہ "فَاتَّقُوْنِ" اختیار کیا گیا دونوں میں وجہ فرق کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے دو وجوہ ذکر کی ہیں۔(۱) گذشتہ آیت میں نعمت کو یاد کرنے اور وفاء عہد کا حکم ہے۔ظاہر ہے کہ یہ دونوں چیزیں مقصود بالذات نہیں بلکہ دوسری آیت میں موجود مقصود بالذات شئ (یعنی ایمان اور اتباع حق) کے مبادی میں سے ہیں۔تو گویا پہلی آیت مبادی اور دوسری آیت مقصود پر مشتمل ہے۔اس لئے پہلی آیت کے فاصلہ کے طور پر مناسب رہبت (ڈرنا) ہے جو تقویٰ کے مبادی میں سے ہے اور دوسری آیت کے فاصلہ کے طور پر مناسب تقویٰ ہے جو مقصود ہے۔(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے ساتھ خطاب عام ہے عالم اور مقلد (غیر عالم) سب کو شامل ہے اس لئے وہاں رہبت (ڈرنے) کا حکم کیا جو عام لوگوں کے ساتھ بھی مناسبت رکھتی ہے کیونکہ رہبت سلوک کا ابتدائی مرحلہ ہے۔اور دوسری آیت میں خطاب خاص کر اہل علم کو ہے اس لئے یہاں تقویٰ کا حکم کیا جو علماء کے لئے مناسب ہے کیونکہ تقویٰ سلوک کا انتہائی درجہ ہے۔

﴿وَلَاتَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (1) عَطْفٌ عَلَى مَاقَبْلَه. (2) وَاللَّبْسُ الْخَلْطُ وَقَدْيَلْزَمُهُ جعلُ الشَّئِ مُشْتَبِهًا بِغَيْرِه (3) وَالْمَعْنَى لَاتَخْلِطُوا الْحَقَّ الْمُنَزَّلَ بِالْبَاطِلِ الَّذِيْ تَخْتَرِعُوْنَهُ وَتَكْتُبُوْنَهُ حَتَّى لَايُمَيَّزَ بَيْنَهُمَا اَوْ وَلَاتَجْعَلُوا الْحَقَّ مُلْتَبِسًا بِسَبَبِ خَلْطِ الْبَاطِلِ الَّذِيْ تَكْتُبُوْنَهُ فِيْ خِلَالِهِ اَوْتَذْكُرُوْنَهُ فِيْ تَاوِيْلِهِ.

ترجمہ:۔[اور مت خلط ملط کرو حق کو باطل کے ساتھ] یہ عطف ہے ماقبل پر، اور "لبس" مخلوط کرنا ہے، اور کبھی لازم ہوتا ہے اس کو شئی کو مشتبہ کر دینا غیر کے ساتھ۔اور معنی یہ ہے کہ نہ مخلوط کرو وہ حق جو تم پر نازل کیا گیا ہے اس باطل کے ساتھ جس کو تم گڑھتے ہو اور لکھتے ہو حتی کہ امتیاز نہ ہو ان دونوں کے درمیان۔یا تم نہ بناؤ حق کو مشتبہ اس باطل کے ساتھ ملانے سے جس کو تم لکھ دیتے ہو اس کے درمیان میں یا تم اس کو ذکر کرتے ہو اس کی تاویل میں۔

تشریح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ نحوی ربط بیان کیا ہے۔پھر "لَبْس" کا حقیقی اور مجازی معنی بیان کیا ہے۔پھر "بِالْبَاطِلِ" کی باء میں دو احتمال بیان کئے ہیں اور ہر ایک کے مطابق معنی بیان کیا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ ماقبل (یعنی آمِنُوا بِمَا اَنزَلْتُ تاوَاِیَّایَ فَاتَّقُوْنِ) پر معطوف ہے۔معطوف اور معطوف علیہ میں مناسبت یہ ہے کہ معطوف علیہ میں کفر اور گمراہی کو ترک کرنے کا حکم ہے اور معطوف میں دوسروں کو گمراہ کرنے کو ترک کرنے کا حکم ہے۔یوں گویا پہلی آیت ان کی اپنی ہدایت کے ساتھ متعلق ہے اور دوسری آیت دوسروں کی ہدایت کے ساتھ متعلق ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں "لَبْس" بمعنی خلط ملط کرنا۔اور یہ لفظ ماخوذ ہے "لَبَسَ یَلْبِسُ" باب ضرب سے۔اور دو چیزوں کو خلط ملط کرنے سے کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ دونوں میں اشتباہ پیدا نہیں ہوتا ہے جیسے سیب اور کشمش کو ملانے سے دونوں میں کوئی اشتباہ پیدا نہیں ہوتا۔اور کبھی خلط ملط کرنے سے دونوں کے لئے اشتباہ لازم ہوتا ہے جیسے حق اور باطل کو خلط ملط کرنے سے دونوں میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے پھر دونوں میں امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔اس طرح موقع پر کبھی لفظ "لَبْس" اس لازمی معنی (اشتباہ)

میں مستعمل ہوتا ہے۔

(3) ''بِـالْبَـاطِلِ'' کی باء صلہ (یعنی فعل کو متعدی کرنے والی) کی بھی ہو سکتی ہے اور سببیہ بھی ہو سکتی ہے۔ اگر باء برائے تعدیہ ہو تو معنی ہوگا: کہ تم تورات میں باری تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ حق کو اس باطل کے ساتھ خلط ملط مت کرو جس کو تم اپنی طرف سے گڑھ لیتے ہو اور لکھتے ہو جس کا نتیجہ یہ ہو کہ پھر دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے۔ اور اگر باء سببیہ ہو تو معنی ہوگا کہ تم تورات میں موجود حق کو مشتبہ مت بناؤ اس باطل کو اس کے ساتھ ملانے کے سبب سے جس کو تم حق کے درمیان میں لکھتے ہو اور جس کو تم حق کی تاویل میں ذکر کرتے ہو۔

﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ (1) جَزْمٌ دَاخِلٌ تَحْتَ حُكْمِ النَّهْيِ كَأَنَّهُمْ أُمِرُوْا بِالْإِيْمَانِ وَتَرْكِ الضَّلَالِ وَنُهُوْا عَنِ الْإِضْلَالِ بِالتَّلْبِيْسِ عَلَى مَنْ سَمِعَ الْحَقَّ وَالْإِخْفَاءِ عَلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهُ، (2) أَوْ نَصْبٌ بِإِضْمَارِ أَنْ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ لِلْجَمْعِ أَيْ لَا تَجْمَعُوْا لَبْسَ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ وَكِتْمَانِهِ. وَيَعْضُدُهُ أَنَّهُ فِيْ مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ''وَتَكْتُمُوْنَ'' (3) أَيْ وَأَنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ بِمَعْنَى كَاتِمِيْنَ. (4) وَفِيْهِ إِشْعَارٌ بِأَنَّ اسْتِقْبَاحَ اللَّبْسِ لِمَا يَصْحَبُهُ مِنْ كِتْمَانِ الْحَقِّ. ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (5) عَالِمِيْنَ بِأَنَّكُمْ لَابِسُوْنَ كَاتِمُوْنَ فَإِنَّهُ أَقْبَحُ إِذِ الْجَاهِلُ قَدْ يُعْذَرُ.

ترجمہ:۔ [اور تم چھپاتے ہو حق کو] یہ مجزوم ہے داخل ہے حکم نہی کے تحت گویا کہ انہیں امر کیا گیا ایمان کا اور ترک ضلال کا اور منع کئے گئے گمراہ کرنے سے تلبیس کے ذریعہ اس شخص پر جس نے سن لیا ہو حق کو، اور چھپانے کے ذریعہ اس شخص پر جس نے نہ سنا ہو اس کو۔ یا منصوب ہے ''اَنْ'' مقدر کی وجہ سے اس بناء پر کہ واو جمع کی ہے یعنی تم جمع نہ کرو حق کو باطل کے ساتھ ملانے اور اس کو چھپانے کو، اور تائید کرتی ہے اس کی یہ بات کہ حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف میں ہے ''وَتَكْتُمُوْنَ'' یعنی ''وَأَنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ'' جو بمعنی ''كَاتِمِيْنَ'' ہے۔ اور اس میں یہ بتلانا ہے کہ خلط ملط اس لئے قبیح ہے کہ اس کے ساتھ ہوتا ہے کتمانِ حق [حالانکہ تم جانتے ہو] یعنی جاننے والے ہو اس بات کو کہ تم خلط ملط کرنے والے چھپانے والے ہو، پس یہ زیادہ قبیح ہے کیونکہ جاہل تو کبھی معذور سمجھا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ نحوی ربط بیان کیا ہے کہ ''تَكْتُمُوْا'' مجزوم بھی ہو سکتا ہے اور منصوب بھی۔ پھر ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ پھر ''عَالِمِيْنَ'' سے اشارہ کیا ہے کہ یہ جملہ (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ) محل نصب میں ہے اور ''بِأَنَّكُمْ لَابِسُوْنَ'' سے ''تَعْلَمُوْنَ'' کے مفعول کو ذکر کیا ہے۔ ''فَإِنَّهُ أَقْبَحُ'' سے بتا رہے ہیں کہ یہ حال تقیید کے لئے نہیں ہے بلکہ تقبیح شان کے لئے ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ ''تَلْبِسُوا الْحَقَّ'' پر معطوف ہے لہذا لاء ناہیہ کے تحت یہ بھی داخل ہے اس لئے مجزوم ہے گویا یوں کہا ''لَاتَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَلَاتَكْتُمُوا الْحَقَّ'' [کہ نہ حق کو باطل کے ساتھ خلط ملط کرو اور نہ حق کو چھپاؤ]۔ گویا گذشتہ آیت میں ان کو دو باتوں کا حکم ہے (۱) ایمان لے آؤ (۲) گمراہی چھوڑ دو۔ اس آیت میں بھی ان کو دو باتوں کا حکم ہے (۱) کہ جو لوگ حق کو سنتے ہیں ان پر حق کو مشتبہ کر کے گمراہ نہ کرو۔ (۲) اور جو لوگ حق کو سنتے نہیں ان کو حق تک پہنچنے

دوان سے حق کو مت چھپاؤ۔

(2)۔(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''تَکْتُمُوْا'' منصوب ہے ''اَنْ'' مقدر کی وجہ سے اس بناء پر کہ واؤ جمع کے لئے ہو اور اس کے بعد ''اَنْ'' مقدر ہو اس وقت معنی ہوگا: کہ تم دو کاموں یعنی حق کو باطل کے ساتھ خلط ملط کرنے اور حق کو چھپانے کو جمع کرنے والے نہ بنو۔ اس احتمال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف میں ''وَتَکْتُمُوْنَ'' ہے جو ''لاتلبسوا'' کی ضمیر سے حال ہے۔ اس سے اس دوسرے احتمال کی تائید اس لئے ہوتی ہے کہ حال اپنے عامل کے ساتھ مقارن اور جمع ہوتا ہے۔ چنانچہ ''لَاتَلْبِسُوْاالخ'' اور ''لَاتَکْتُمُوْاالخ'' میں مقارنت ہے یعنی تم ان دو کاموں (حق کو باطل کے ساتھ خلط ملط بنانا اور حق کو چھپانا) کو جمع مت کرو۔ اور یہی معنی واؤ برائے جمع کی صورت میں بھی ہے۔

(3) سوال یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ مضارع جب حال ہو تو اس کے ساتھ واؤ کا آنا جائز نہیں؟ قاضی صاحبؒ نے اس کے جواب کی طرف ''اَیْ وَاَنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ'' سے اشارہ کیا ہے کہ یہاں مبتداء (اَنْتُمْ) مقدر ہے یہ جملہ اسمیہ ہے فعلیہ نہیں ہے اس کا معنی ہے ''وَاَنْتُمْ کَاتِمِیْنَ'' اس لئے اس کے ساتھ واؤ کا آنا درست ہے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''لَاتَلْبِسُوْاالخ'' کو جملہ حالیہ ''وَتَکْتُمُوْاالخ'' کے ساتھ مقید کرنے سے اس طرف اشارہ ہے کہ حق اور باطل میں خلط ملط کرنا اس لئے قبیح ہے کہ عموماً اس کے ساتھ کتمان حق ہوتا ہے ورنہ اگر خلط ملط سے مقصود کتمان حق نہ ہو بلکہ حق کی حقانیت اور باطل کے بطلان کو ثابت کرنا ہو تو پھر قبیح نہ ہوگا۔

(5) قاضی صاحبؒ نے ''عَالِمِیْنَ'' سے اشارہ کیا کہ یہ جملہ محل نصب میں واقع ہے اس بناء پر کہ یہ ''تَلْبِسُوْا'' اور ''تَکْتُمُوْا'' کی ضمیر سے حال ہے۔ اور ''بِاَنَّکُمْ لَابِسُوْنَ الخ'' سے ''تَعْلَمُوْنَ'' کے مفعول کو ذکر کیا ہے کہ تم جانتے ہو کہ تم خلط ملط کرنے والے اور حق کو چھپانے والے ہو۔ ''فَاِنَّہُ اَقْبَحُ'' سے بتا رہے ہیں کہ یہ حال تقیید کے لئے نہیں ہے بلکہ تقبیح شان کے لئے ہے کہ یہ تو بہت برا ہے کہ جانتے ہوئے خلط ملط کرتے ہو اور حق کو چھپاتے ہو۔ اگرچہ نہ جاننے والوں کے لئے بھی یہ کام قبیح ہے مگر کبھی ان کو جہالت کی وجہ سے معذور سمجھا جا سکتا ہے۔

﴿وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ آتُوا الزَّکٰوةَ﴾ (1) یَعْنِیْ صَلَاةَ الْمُسْلِمِیْنَ وَزَکَاتَهُمْ فَاِنَّ غَیْرَهُمَا کَلَاصَلَاةٍ وَلَازَکٰوةٍ. (2) اَمَرَهُمْ بِفُرُوْعِ الْاِسْلَامِ بَعْدَمَا اَمَرَهُمْ بِاُصُوْلِهٖ. (3) وَفِیْهِ دَلِیْلٌ عَلٰی اَنَّ الْکُفَّارَ مُخَاطَبُوْنَ بِهَا، (4) وَالزَّکَاةُ مِنْ زَکَا الزَّرْعُ اِذَا نَمَا. فَاِنَّ اِخْرَاجَهَا یَسْتَجْلِبُ بَرَکَةً فِی الْمَالِ وَیُثْمِرُ لِلنَّفْسِ فَضِیْلَةَ الْکَرَمِ، اَوْمِنَ الزَّکَاءِ بِمَعْنَی الطَّهَارَةِ فَاِنَّهَا تُطَهِّرُ الْمَالَ مِنَ الْخُبْثِ وَالنَّفْسَ مِنَ الْبُخْلِ.

ترجمہ:۔ [اور قائم کرو نماز کو اور دو زکوٰۃ] یعنی نماز مسلمانوں کی اور ان کی زکوٰۃ، کیونکہ ان کے علاوہ لاصلوٰۃ اور لازکوٰۃ کے درجہ میں ہے حکم کیا کفار کو فروع اسلام کے ساتھ بعد اس کے کہ امر کیا ان کو اصول اسلام کا۔ اور اس میں دلیل ہے اس بات پر کہ کفار مخاطب ہیں فروع

کے ساتھ۔ اور "زکاۃ" ماخوذ ہے "زکا الزرع" سے جب کھیتی بڑھ جائے، کیونکہ زکوۃ ادا کرنے سے مال بڑھتا ہے برکت ہونے میں اور پھل ثابت ہونے میں نفس انسانی میں جود وکرم کی فضیلت کا، یا ماخوذ ہے "زکاء" بمعنی "طہارت" سے کیونکہ وہ پاک کرتی ہے مال کو خبث سے اور نفس کو بخل سے۔

تشریح ۔ قاضی صاحبؒ اپنی اس عبارت میں "الصلوۃ" اور "الزکوۃ" کے الف لام کے بارے میں بتایا ہے کہ عہدی ہے یا جنسی ہے اور مراد اس سے مسلمانوں کی "الصلوۃ" اور "الزکوۃ" ہے۔ پھر ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ پھر ثابت کیا ہے کہ کفار بھی فروعات کے مخاطب ہیں۔ پھر "الزکوۃ" کے لغوی معنی میں دو احتمال بیان کئے ہیں اور اصطلاحی معنی کے ساتھ مناسبت بیان کی ہے۔

(1) "اَلصَّلٰوۃ" اور "اَلزَّکٰوۃ" کا الف لام عہدی بھی ہوسکتا ہے کہ معہود نماز قائم کرو اور معہود زکوۃ ادا کرو۔ اور معہود نماز اور زکوۃ سے مسلمانوں کی نماز اور زکوۃ مراد ہیں۔ یاد رہے کہ الف عہدی کے لئے معہود کا ماقبل میں مذکور ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلوم ہونا ضروری ہے اور شریعتِ محمدی میں صلوۃ اور زکوۃ سے مسلمانوں کی نماز اور زکوۃ مراد ہونا متعین ہے دوسری قوموں کی نماز اور زکوۃ گویا نماز اور زکوۃ ہی نہیں ہیں۔

اور الف لام جنسی بھی ہوسکتا ہے یعنی جنس نماز قائم کرو اور جنس زکوۃ ادا کرو۔ اس صورت میں بھی مسلمانوں کی نماز اور زکوۃ مراد ہیں کیونکہ شریعت محمدی نے بقیہ تمام شریعتوں کی نمازوں اور زکاتوں کو منسوخ کر دیا لہٰذا اب نماز اور زکوۃ مسلمانوں کی نماز اور زکوۃ میں منحصر ہیں دوسروں کی نماز اور زکوۃ گویا نماز اور زکوۃ ہی نہیں ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ نے ماقبل کے ساتھ ربط بیان فرمایا ہے کہ اس سے پہلے باری تعالٰی نے اپنے ارشاد "وَآمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ الخ" میں اصول اسلام (یعنی ایمان) کا حکم دیا تھا، پھر خلط ملط کرنے اور نبوت کے دلائل کو چھپانے سے منع کیا تھا اب فروعِ اسلام (اعمال) کا حکم دیا کہ نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فروع اسلام یعنی نماز اور زکوۃ کا حکم دینا دلیل ہے کہ کفار بھی اسلام کے فروعات کے مخاطب ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ احنافؒ کی رائے یہ ہے کہ کفار فروع اسلام کے مخاطب نہیں ہیں۔ شوافعؒ کی دلیل مذکورہ بالا آیت ہے جس میں اہل کتاب کفار کو مسلمانوں کی نماز قائم کرنے اور مسلمانوں کی زکاۃ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے معلوم ہوا کہ کفار فروعات اسلام کے مخاطب ہیں۔ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے جواب دیا ہے کہ آیت مبارکہ کا معنی ہے "اِعْتَقِدُوْا فَرْضِيَّةَ الصَّلٰوةِ وَالزَّكَاةِ" کہ فرضیتِ نماز اور زکاۃ کا عقیدہ رکھو یہ مراد نہیں کہ ان کو عملاً ادا کر دو۔ نیز ہوسکتا ہے کہ یہ خطاب کفار اہل کتاب کو نہ ہو بلکہ مسلمان اہل کتاب کو ہو۔

ف:۔ یاد رہے کہ اختلاف حالتِ کفر میں نماز پڑھنے اور زکوۃ ادا کرنے کے جواز یا عدمِ جواز میں نہیں کیونکہ حالتِ کفر میں ان اعمال کی ادائیگی بالاتفاق ناجائز ہے۔ اسی طرح ایمان لانے کے بعد ان کی قضاء کے وجوب اور عدمِ وجوب میں بھی اختلاف نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق ایمان لانے کے بعد حالتِ کفر کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔ بلکہ اختلاف اس میں ہے کہ قیامت کے دن کفار کو کفر کے علاوہ نماز وغیرہ کی قضاء کرنے کی بھی سزاء دی جائے گی یا نہیں؟۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ''زکاۃ'' میں دواحتمال ہیں (۱) کہ ''زکوۃ'' بمعنی زیادتی ہے۔''زکاالزّرع'' (بڑھ گئی کھیتی) سے ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کھیتی بڑھ جائے۔سوال یہ ہے کہ زکاۃ بمعنی زیادتی اورزکوۃ اصطلاحی میں کیامناسبت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیاہے کہ مال میں سے زکوۃ کی ادئیگی مال میں برکت لاتی ہے اورنفس میں سخاوت کی فضیلت پیدا کردیتی ہے۔ظاہرہے کہ مال میں برکت اورنفس میں سخاوت کا پیداہونا اصل مال پرزیادتی ہے۔

(۲) دوسرااحتمال یہ ہے کہ زکوۃ ماخوذ ہو''زکـــاء'' بمعنی طہارت سے۔سوال یہ ہے کہ طہارت اورزکوۃ کے اصطلاحی معنی میں کیامناسبت ہے؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیاہے کہ زکاۃ کی ادائیگی بھی مال کومیل کچیل اورنفس کوبخل سے پاک کردیتی ہے اس طرح دونوں میں مناسبت ثابت ہوگئی۔

﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾(1)اَیْ فِیْ جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ صَلاةَ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً لِمَافِيهَامِنْ تَظَاهُرِ النُّفُوْسِ،(2)وَعَبَّرَعَنِ الصَّلوٰةِ بِالرُّكُوْعِ اِحْتِرَازًاعَنْ صَلاةِ الْيَهُوْدِ.وَقِيْلَ:الرُّكُوْعُ الْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِيَادُلِمَايُلْزِمُهُمُ الشَّارِعُ.قَالَ الْاَضْبَطُ السَّعْدِيّ:لاتُذِلَّ الضَّعِيْفَ عَلَّكَ اَنْ تَرْكَعَ يَوْماًوَالدَّهْرُقَدْرَفَعَهُ.﴿اَتَامُرُوْنَ النَّاسَ﴾(3)تَقْرِيْرٌمَعَ تَوْبِيْخٍ وَتَعْجِيْبٍ.(4)وَالْبِرُّالتَّوَسُّعُ فِیْ الْخَيْرِمِنَ الْبَرِّوَهُوَالْفَضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ خَيْرٍ،وَلِذَالِكَ قِيْلَ:اَلْبِرُّثَلاثَةٌ:بِرٌّ فِیْ عِبَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی،وَبِرٌّفِیْ مُرَاعَاةِ الْاَقَارِبِ،وَبِرٌّفِیْ مُعَامَلاتِ الْاَجَانِبِ.

ترجمہ:۔[اورنماز پڑھونماز پڑھنے والوں کے ساتھ] یعنی ان کی جماعت میں کیونکہ جماعت کی نماز کوفضیلت حاصل ہے منفردکی نماز پرستائیس درجے کیونکہ اس میں تقویت ہوتی ہے نفوس کی،اورصلوۃ کوتعبیرکیارکوع کے ساتھ احترازکرتے ہوئے یہودکی نماز سے۔اوربعض نے کہاکہ رکوع سے خضوع اوران چیزوں کی فرمانبرداری مراد ہے جولازم کردیاان پرشارع نے،اضبط سعدی نے کہا''لاتُذِلَّ الضَّعِيْفَ عَلَّكَ اَنْ تَرْكَعَ يَوْماًوَالدَّهْرُقَدْرَفَعَهُ'' [کیاتم حکم کرتے ہولوگوں کونیکی کا] یہ اقرارکرواناہے دھمکی کے ساتھ،اورتعجب دلاناہے۔اور''بِر''توسع ہے خیرمیں،ماخوذ ہے''بَر''سے اوروہ وسیع فضاءکوکہتے ہیں،شامل ہے ہرخیرکواوراسی وجہ سے کہاگیاکہ''بِر''تین ہیں،ایک''بِر''اللہ تعالیٰ کی عبادت میں،اوردوسرا''بِر''رشتہ داروں کالحاظ کرنے میں،اورتیسرا''بِر''اجنبیوں کے ساتھ معاملات کرنے میں۔

تشـــــریــــح:۔قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں یہ بتایاہے کہ رکوع بمعنی صلوۃ ہے اورمراد جماعت کی نماز ہے۔پھراس سوال کاجواب دیاہے کہ نمازکورکوع سے کیوں تعبیرکیاہے؟۔پھربعض حضرات کے نزدیک رکوع کاایک اورمعنی بیان کیاہے۔پھریہ بتایاہے کہ ''اَتَامُرُوْنَ الخ'' کاہمزۂ استفہام برائے تقریروتثبیت ہے۔اور''بِر''کامعنی اورقسمیں بیان کی ہیں۔

(1)رکوع بمعنی صلوۃ ہے یہ ازقبیل تسمیۃ الکل باسم الجزء ہے۔سوال یہ ہے کہ صلوۃ کاحکم توشروع

آیت (اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ) میں آچکا ہے پس رکوع و صلوۃ کے معنی میں لینے سے تو تکرار لازم آتا ہے؟ قاضی صاحب نے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ شروع آیت میں نفس نماز اور یہاں نماز با جماعت کا حکم ہے اس لئے تکرار نہیں۔ با جماعت نماز پڑھنے کا الگ حکم دینے کی وجہ یہ ہے کہ با جماعت نماز انفرادی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے، نیز با جماعت نماز میں ایک نفس کو دوسرے نفس سے تقویت ملتی ہے جیسا کہ تجربہ ہے کہ اجتماعی کام میں ایک نفس کو دوسرے نفس سے مدد اور قوت ملتی ہے اس لئے اس کی بڑی ترغیب دی گئی ہے اور احادیث میں اس کے بہت زیادہ فضائل ذکر ہیں۔

ف:۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: اس بیان میں جس طرح جماعتِ نماز کی پوری تاکید اور اہمیت وضرورت کا ذکر ہے اسی کے ساتھ اس کا یہ درجہ بھی بیان فرما دیا کہ وہ سنن ہدیٰ میں سے ہے، جس کو فقہاء سنتِ مؤکدہ کہتے ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص عذر شرعی مثلاً مرض وغیرہ کے بغیر تنہا نماز پڑھ لے، اور جماعت میں شریک نہ ہو تو اس کی نماز تو ہو جائے گی، مگر سنتِ مؤکدہ کے ترک کی وجہ سے مستحق عتاب ہوگا، اور اگر ترک جماعت کی عادت بنالے تو سخت گناہگار ہے، خصوصاً اگر ایسی صورت ہو جائے کہ مسجد ویران رہے اور لوگ گھروں میں نماز پڑھیں تو یہ سب شرعاً مستحق سزا ہیں، اور قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ ایسے لوگ اگر سمجھانے سے باز نہ آئیں تو ان سے قتال کیا جائے۔ (معارف القرآن: ۱/ ۲۱۷)

(2) سوال یہ ہے کہ صلوۃ کو رکوع سے کیوں تعبیر کیا ہے یوں کہتے ''صَلُّوْا مَعَ الْمُصَلِّیْنَ''؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ صلوۃ کو رکوع سے اس لئے تعبیر کیا ہے تاکہ یہود کی نماز سے احتراز ہو کیونکہ ان کی نماز میں رکوع نہیں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ رکوع یہاں خضوع اور ان اُمور میں اللہ تعالیٰ کی تابعداری کے معنی میں ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے لازم کیا ہے یعنی عاجزی اختیار کرو اور اللہ تعالیٰ کے اوامر کی تابعداری کرو تکبر مت کرو۔ قاضی صاحبؒ نے رکوع بمعنی خضوع و عاجزی پر بطور شاہد اضبط سعدی کے شعر کو پیش کیا ہے جس میں رکوع پستی اور عاجزی کے معنی میں مستعمل ہے۔ **شعر**: ''لَاتُذِلَّ الضَّعِیْفَ عَلَّکَ اَنْ تَرْکَعَ یَوْمًا وَالدَّھْرُ قَدْ رَفَعَہٗ'' [کسی ضعیف کو ذلیل مت کر شاید کہ تو ایک دن پست اور عاجز ہو جائے اور زمانہ اس کو بلند کر دے]۔ ''عَلَّکَ'' بمعنی ''لَعَلَّکَ'' ہے، شعر میں محل استشہاد لفظ ''تَرْکَعَ'' ہے، جس کا معنی یہاں پست اور ذلیل ہونا ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اَتَاْمُرُوْنَ الخ'' کا ہمزۂ استفہام برائے تقریر و تثبیت ہے یعنی اے یہود کے علماء! یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ تم دوسروں کو تو نیکی کا حکم کرتے ہو اور اپنے نفسوں کو بھلا دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں توبیخ اور ملامت بھی ہے کہ ایک عقل مند شخص کو تو اس طرح نہیں کرنا چاہئے کہ دوسرے کو تو نیکی کا حکم کرے اور اپنے نفس کو بھلا دے۔ اور اس میں تعجب میں ڈالنا بھی ہے گویا یوں کہا: کہ اس طرح کرنا تو انتہائی شنیع ہے لہذا اس پر ہر ایک شخص کو تعجب کرنا چاہئے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''بِرّ'' بمعنی خیر میں وسعت پیدا کرنا۔ اور یہ ماخوذ ہے ''بَرّ'' بفتح الباء سے جس کا معنی وسیع میدان ہے۔ پس ''بِــــرّ'' ہر خیر کے کام کو شامل ہے کیونکہ یہود کے علماء ہر خیر کا حکم کرتے مگر خود نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ

"بـــر" کی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے میں نیکی کا مظاہرہ کرنا (۲) اقارب کے حقوق کے بارے میں نیکی کا مظاہرہ کرنا (۳) اجنبیوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں نیکی کا مظاہرہ کرنا۔

﴿وَتَنسَوْنَ اَنفُسَكُمْ﴾ (1) وَتَترُكُونَهَا مِنَ البِرّ كَالمَنسِيَّاتِ، وَعَنِ ابنِ عَبَّاسٍ اَنَّهَا نَزَلَت فِي اَحبَارِ المَدِينَةِ كَانُوا يَامُرُونَ سِرًّا مَن نَصَحُوهُ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ. وَقِيلَ: كَانُوا يَامُرُونَ بِالصَّدَقَةِ وَلَا يَتَصَدَّقُونَ ﴿وَاَنتُم تَتلُونَ الكِتَابَ﴾ (2) تَبكِيتٌ كَقَولِهِ: وَاَنتُم تَعلَمُونَ اَي تَتلُونَ التَّورَاةَ، وَفِيهَا الوَعِيدُ عَلَى العِنَادِ وَتَركِ البِرّ وَمُخَالَفَةِ القَولِ العَمَلَ. ﴿اَفَلَا تَعقِلُونَ﴾ (3) قُبحَ صَنِيعِكُم فَيَصُدُّكُم عَنهُ اَوَ اَفَلَا عَقلَ لَكُم يَمنَعُكُم عَمَّا تَعمَلُونَ وَخَامَةَ عَاقِبَتِهِ. (4) وَالعَقلُ فِي الاَصلِ الحَبسُ يُسَمَّى بِهِ الاِدرَاكُ الاِنسَانِيُّ لِاَنَّهُ يَحبِسُهُ عَمَّا يَقبُحُ وَيَعقِلُهُ عَلَى مَا يَحسُنُ، ثُمَّ القُوَّةُ الَّتِي بِهَا النَّفسُ تُدرِكُ هَذَا الاِدرَاكَ. (5) وَالآيَةُ نَاعِيَةٌ عَلَى مَن يَعِظُ غَيرَهُ وَلَا يَتَّعِظُ بِنَفسِهِ سُوءَ صَنِيعِهِ وَخُبثَ نَفسِهِ، وَاَنَّ فِعلَهُ فِعلُ الجَاهِلِ بِالشَّرعِ اَوِ الاَحمَقِ الخَالِي عَنِ العَقلِ فَاِنَّ الجَامِعَ بَينَهُمَا تَابَى عَنهُ شَكِيمَتُهُ. (6) وَالمُرَادُ بِهَا حَثُّ الوَاعِظِ عَلَى تَزكِيَةِ النَّفسِ وَالاِقبَالِ عَلَيهَا بِالتَّكمِيلِ لِيَقُومَ فَيُقِيمَ غَيرَهُ لَا مَنعُ الفَاسِقِ عَنِ الوَعظِ فَاِنَّ الاِخلَالَ بِاَحَدِ الاَمرَينِ المَامُورِ بِهِمَا لَا يُوجِبُ الاِخلَالَ بِالآخَرِ.

ترجمہ:۔ [اور بھول جاتے ہو اپنے آپ کو] اور چھوڑ دیتے ہو اپنے نفسوں کو نیکی سے جیسے بھولی ہوئی چیزیں، اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی مدینہ کے یہودی علماء کے بارے میں وہ حکم کرتے تھے چپکے سے ان کو جن کی وہ خیر خواہی کرتے تھے حضور ﷺ کے اتباع کا اور خود ان کا اتباع نہیں کرتے تھے، اور بعض نے کہا کہ وہ صدقہ کا حکم کرتے تھے اور خود صدقہ نہیں کرتے تھے۔ [حالانکہ تم پڑھتے ہو کتاب کو] یہ ان کو خاموش کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَاَنتُم تَعلَمُونَ" یعنی پڑھتے ہو تورات اور اس میں وعید ہے عناد اور ترکِ نیکی پر اور قول کے عمل کے مخالف ہونے پر [کیا تم نہیں سمجھتے] اپنے فعل کی قباحت کو کہ وہ روک دے تم کو اس سے۔ یا کیا تم میں عقل نہیں جو روک دے تم کو اس کام سے کہ جانتے ہو تم اس کے انجام کی خرابی کو۔ اور عقل اصل میں روکنا ہے، نام رکھا گیا ہے اس سے ادراکِ انسانی کا، کیونکہ وہ روک دیتا ہے انسان کو ان کاموں سے جو قبیح ہیں اور جما دیتا ہے اچھے کاموں پر، پھر (نام رکھا گیا ہے) اس قوت کا جس کے ذریعہ نفس یہ ادراک کرتا ہے۔ اور یہ آیت ظاہر کرنے والی ہے اس شخص پر جو نصیحت کرتا ہے اپنے غیر کو اور خود نصیحت حاصل نہیں کرتا، اس کے عمل کی برائی اور اس کے نفس کا خبث، اور یہ کہ اس کا فعل شریعت سے جاہل، احمق اور خالی عن العقل کا فعل ہے، کیونکہ جو جامع ہو ان دونوں کو (علم اور شرع کو) تو انکار کرتی ہے اس سے اس کی طبیعت، اور مراد اس سے ابھارنا ہے واعظ کو تزکیہ نفس پر اور اس پر متوجہ ہونے پر کامل کرنے کے ساتھ تاکہ خود سیدھا ہو جائے پھر سیدھا کر دے دوسروں کو، نہ منع کرنا فاسق کو وعظ سے کیونکہ خلل واقع ہونا دو ایسے امروں میں سے ایک میں جو ان دونوں کا حکم ہوا ہو واجب نہیں کرتا دوسرے میں خلل ڈالنے کو۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "تَنسَوْنَ اَنفُسَكُمْ" کا معنیٰ "تَترُكُونَهَا" سے کیا ہے کیونکہ انسان اپنے نفس

کونہیں بھولتا ہے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ کے قول سے اس کی تشریح کی ہے۔ پھر ''وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَابَ'' کا اعراب اور اس کی تفسیر بیان کی ہے۔ پھر ''تَعْقِلُوْنَ'' کے بارے میں بتایا ہے کہ یہ متعدی بھی ہو سکتا ہے اور لازمی بھی، اور ہر ایک صورت کے مطابق معنی بیان کیا ہے۔ پھر عقل کا لغوی اور عرفی معنی بیان کیا ہے۔ پھر آیت مبارکہ سے مقصود کو بیان کیا ہے اور بعض حضرات نے جو اس سے ایک غلط مطلب نکالا ہے اس کی تردید کی ہے۔

(1) چونکہ انسان کا علم اپنے نفس پر حضوری ہے یعنی انسان کبھی اپنے نفس کو نہیں بھولتا ہے اس لئے یہاں ''تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ'' اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ بمعنی ''تَتْرُكُوْنَهَا'' ہے کہ تم اپنے نفسوں کو خیر کے کاموں سے چھوڑ دیتے ہو جیسا کہ بھولی ہوئی چیز کو ترک کیا جاتا ہے۔ پس یہاں نفس کو خیر کے اعمال سے چھوڑ دینے کو بھولی ہوئی چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ دونوں (ترک کی ہوئی اور بھولی ہوئی شئی) کے حقوق کی رعایت نہیں کی جاتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت مبارکہ مدینہ منورہ کے یہودی علماء کے بارے میں نازل ہوئی ہے کہ وہ جن کے ساتھ خیر خواہی کرتے تھے ان کو چپکے سے بتادیتے کہ محمد ﷺ برحق نبی ہیں لہذا ان کا اتباع کرو۔ مگر خود اتباع نہیں کرتے تھے اس خوف سے کہ ان کے وہ وظائف بند ہو جائیں گے جو اپنی قوم سے وہ وصول کرتے تھے۔ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہودی علماء اپنی قوم کو تو صدقہ کرنے کا حکم کرتے تھے مگر خود صدقہ نہیں کرتے تھے ان کے اس عمل کی تشنیع کے لئے یہ آیت نازل ہوگئی ہے۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ (وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَابَ) بھی ''وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' کی طرح محل نصب میں ہے جیسا کہ وہ ''تَلْبِسُوْنَ'' کی ضمیر سے حال ہے اسی طرح یہ ''تَنْسَوْنَ'' کی ضمیر سے حال ہے۔ اور خصم کو خاموش کرنے کے لئے ہے کہ یہ تو بہت برا ہے کہ تم اپنی کتاب کو پڑھتے ہو جس میں عناد کرنے، نیکیوں کو ترک کرنے اور خود عمل نہ کرنے اور دوسروں کو نیکی کا حکم دینے کی وعید موجود ہے پھر بھی تم عناد کرتے ہو نیکیوں کو چھوڑ دیتے ہو اور دوسروں کو نیکی کا حکم کرتے ہو اور اپنے نفسوں کو بھلا دیا ہے۔

(3) ''تَعْقِلُوْنَ'' میں دو احتمال ہیں (۱) ایک یہ کہ یہ متعدی ہے قاضی صاحبؒ نے ''قُبْحَ صَنِيْعِكُمْ'' سے ''تَعْقِلُوْنَ'' کے مفعول کو ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ کیا ہے کہ مفعول بہ کا معنی یہاں مراد ہے البتہ اختصاراً اس کو حذف کر دیا ہے پس معنی ہوگا ''کیا تم اپنے فعل کے قبح کو نہیں سمجھتے ہو پس وہ سمجھنا تم کو اس قبیح فعل سے روک دیتا''۔ (۲) دوسرا احتمال یہ کہ ''تَعْقِلُوْنَ'' متعدی کو لازم کے درجہ میں اتار دیا ہے اور ہمزہ انکار کے لئے ہے اس صورت میں معنی ہوگا ''کیا تمہارے لئے عقل نہیں ہے کہ وہ تمہیں اس عمل کے کرنے سے روک دیتی جس کا انجام برا ہے''۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عقل کا اصل لغوی معنی روکنا ہے ''عَقَلَ الْبَعِيْرَ'' اس وقت کہتے ہیں جب اونٹ کے پاؤں موڑ کر رسی سے باندھ دیا جائے اور اس رسی کو ''عِقَال'' کہتے ہیں۔ پھر یہ لفظ نقل ہوا انسان کا کسی شئی کے ادراک کرنے میں استعمال ہونے لگا کیونکہ کسی شئی کے ادراک کرنے میں روکنے کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے کہ یہ ادراک انسان کو قبیح کاموں سے روک دیتا ہے

اوران کاموں پر جمادیتا ہے جو مستحسن ہیں۔ پھر عرف عام میں [illegible]
اورغلبۃً اب اسی میں استعمال ہونے لگالہذا عقل بمعنی قوت مدرکہ حقیقت عرفیہ ہے۔

(5) قاضی صاحب ؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت مبارکہ امر بالمعروف کرنے والے [illegible]
ہے کہ تمہارا یہ طریقہ قبیح ہے اور تیرا نفس خبیث ہے کیونکہ جو کسی نیکی کی طرف بلاتا ہے [illegible]
میں خیر کی بات کہتا ہوں) میں جھوٹا ہے اور یا خبیث النفس ہے۔ نیز یہ آیت یہ بات ظاہر کرتی ہے [illegible]
جاہل اور بے خبر شخص کا فعل ہے اور یا یہ شخص احمق اور عقل سے بالکل خالی ہے کیونکہ جس شخص میں عقل ہو [illegible]
باخبر ہو اس کی طبیعت اس طرح کے فعل سے انکار کرتی ہے۔

(6) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ فاسق کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسروں [illegible]
کرے کیونکہ اس میں یہود کے علماء کی اس بات پر مذمت کی ہے کہ وہ فساق ہونے کے باوجود امر بالمعروف کرتے تھے۔ قاضی صاحب
نے اس رائے کو رد کیا ہے کہ آیت مبارکہ کا معنی یہ نہیں کہ فاسق اُمر بالمعروف نہ کرے بلکہ اس کا مقصد واعظ کو تزکیہ نفس پر ابھارنا ہے
اور اپنے نفس کی طرف اس کی تکمیل کے لئے متوجہ کرنا ہے تا کہ اس کا نفس خود سدھر جائے اور پھر دوسروں کی اصطلاح کرے نہ یہ کہ فاسق
کو وعظ سے روکنا ہے کیونکہ عقل یہ کہتی ہے کہ جس کو دو اُمور کا حکم کیا گیا ہو اس سے اگر ایک اُمر میں کوتاہی ہو جائے تو اس کی کوتاہی اس
بات کو واجب نہیں کرتی کہ وہ دوسرے اُمر میں بھی کوتاہی کرے۔ پس مکلف کو حکم ہے کہ خود بھی معصیت ترک کردے اور دوسروں کو بھی
فعل معصیت سے روک دے تو اس سے اگر پہلے اُمر میں خلل واقع ہو تو یہ دوسرے اُمر میں خلل واقع کرنے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ (1) مُتَّصِلٌ بِمَا قَبْلَهُ كَأَنَّهُمْ لَمَّا أُمِرُوا بِمَا شَقَّ عَلَيْهِمْ لِمَا فِيهِ مِنَ الْكُلْفَةِ وَتَرْكِ الرِّيَاسَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الْمَالِ عُولِجُوا بِذَالِكَ. (2) وَالْمَعْنَى اِسْتَعِينُوا عَلَى حَوَائِجِكُمْ بِانْتِظَارِ النُّجْحِ وَالْفَرَجِ تَوَكُّلًا عَلَى اللّٰهِ تَعَالَىٰ أَوْ بِالصَّوْمِ الَّذِي هُوَ صَبْرٌ عَنِ الْمُفْطِرَاتِ لِمَا فِيهِ مِنْ كَسْرِ الشَّهْوَةِ وَتَصْفِيَةِ النَّفْسِ. وَالتَّوَسُّلِ بِالصَّلَاةِ وَالْإِلْتِجَاءِ إِلَيْهَا، (3) فَإِنَّهَا جَامِعَةٌ لِأَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَسَتْرِ الْعَوْرَةِ وَصَرْفِ الْمَالِ فِيهِمَا وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ وَالْعُكُوفِ لِلْعِبَادَةِ وَإِظْهَارِ الْخُشُوعِ بِالْجَوَارِحِ وَإِخْلَاصِ النِّيَّةِ بِالْقَلْبِ وَمُجَاهَدَةِ الشَّيْطَانِ وَمُنَاجَاةِ الْحَقِّ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْأَطْيَبَيْنِ حَتَّى تُجَابُوا إِلَى تَحْصِيلِ الْمَآرِبِ وَجَبْرِ الْمَصَائِبِ. رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَزِعَ إِلَى الصَّلَاةِ. (4) وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهَا الدُّعَاءُ.

ترجمہ:۔ [اور مدد طلب کرو صبر اور نماز کے ساتھ] یہ متصل ہے ماقبل کے ساتھ، گویا کہ جب ان کو امر کیا گیا اس چیز کا جو گراں تھی ان
پر کیونکہ اس میں مشقت تھی اور ترکِ ریاست اور مال سے اعراض تھا تو علاج کیا گیا ان کا اس حکم سے۔ اور معنی ہے مدد طلب کرواپنی
ضروریات پر کامیابی اور فراخی کے انتظار کے ساتھ، اللہ تعالیٰ پر توکل کرتے ہوئے، یا (مدد حاصل کرو) روزے سے جو صبر ہے مفطرات

سے کیونکہ اس میں شہوت کو توڑنا ہے اور نفس کو صاف کرنا ہے، اور نماز کو وسیلہ بنانے کے ساتھ اور پناہ پکڑنے کے ساتھ اس کی طرف، کیونکہ نماز جامع ہے عبادات نفسانیہ اور بدنیہ کے اقسام کو یعنی طہارت، ستر عورت، اور مال خرچ کرنا ان دونوں میں، کعبہ کی طرف توجہ، عبادات کے لئے ٹھہرنا، خشوع ظاہر کرنا اعضاء کے ذریعہ، اخلاص نیت دل کے ساتھ، شیطان سے مجاہدہ، باری تعالیٰ کے ساتھ مناجات، قرآن مجید کی تلاوت، شہادتین کے ساتھ تکلم اور نفس کو روکنا دو لذیذ چیزوں سے تاکہ پوری کی جائیں تمہاری ضرورتیں اور تلافی کی جائے مصائب کی، مروی ہے کہ نبی ﷺ کو جب پیش آتی کوئی بات تو پناہ پکڑتے نماز کی طرف، اور جائز ہے کہ مراد ہو اس سے دعاء۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ "اِسْتَعِيْنُوْا" کا مفعول برائے تعیم محذوف ہے اور صبر کی دو صورتیں بیان کی ہیں۔ پھر روزے اور نماز سے مدد حاصل کرنے کی وجہ بتائی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ آیت مبارکہ میں صلوۃ کا لغوی معنی بھی مراد ہو سکتا ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت کا ماقبل کے ساتھ ربط ہے چونکہ ماقبل میں ان کو ایمان لانے اور لوگوں کو گمراہ کرنے سے رُک جانے کا حکم دیا تھا جو ان کے لئے مشکل کام تھا کیونکہ ان کو اپنی قوم میں مذہبی سرداری حاصل تھی اور قوم ان کو وظائف دیتی تھی ایمان لانے اور احکام پر عمل کرنے میں کلفت بھی تھی اور اس سے ان کی سرداری بھی چلی جاتی اور وظائف بھی بند ہو جاتے ۔تو باری تعالیٰ نے علاج کے طور پر ان سے کہا کہ اس مشکل کا علاج یہ ہے کہ تم صبر سے کام لو اور نماز قائم کرو۔

(2) قاضی صاحب نے "اِسْتَعِيْنُوْا عَلٰى حَوَائِجِكُمْ" سے اشارہ کیا کہ مفعول بہ (مستعان علیہ) محذوف ہے اور برائے تعیم حذف کر دیا گیا ہے۔ یعنی تم اپنی ہر طرح کی ضروریات کے لئے صبر اور نماز کے ذریعہ مدد طلب کرو۔ اور صبر کی صورت یہ ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ پر توکل کر کے کامیابی اور فراخی کا انتظار کرو اور یا روزہ رکھو۔ یعنی صبر سے صوم مراد ہے جس میں مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا، جماع) سے صبر کرنا پڑتا ہے۔ اور روزے سے مدد حاصل کرنے کا حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ روزہ سے پیٹ اور فرج کی شہوت ٹوٹ جاتی ہے اور نفس پاک صاف بن جاتا ہے، اور جس کی پیٹ اور فرج کی شہوت ٹوٹ گئی اس سے حب دنیا کی کدورت زائل ہو جاتی ہے پھر اس کے لئے حق کو قبول کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ خاص کر جب صبر کے ساتھ نماز کو بھی ملا کر کے وسیلہ بنایا جائے اور نماز کی پناہ لی جائے تو اس سے قلب خوب منور ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا مخلوق کی کدورات سے پاک صاف ہو جاتا ہے۔ پس صبر اور نماز میں دل کا علاج ہے لہذا جس نے یہ علاج کیا اس کے لئے حق کو قبول کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

(3) اور خاص کر نماز سے دل کا علاج اس لئے ہوتا ہے کہ نماز نفسانی اور بدنی دونوں طرح کی عبادات کے لئے جامع ہے ۔نفسانی عبادات وہ ہیں جن کا تعلق دل اور اعتقاد سے ہو، اور بدنی عبادات وہ ہیں جن کا تعلق اعضاء ظاہری سے ہو۔ مثلاً نماز میں طہارت اور ستر عورت بدنی عبادات ہیں جن میں مال خرچ ہوتا ہے اس لحاظ سے نماز میں مالی عبادت بھی پائی جاتی ہے ۔اور نماز میں کعبۃ اللہ کی طرف توجہ پائی جاتی ہے اس لحاظ سے نماز حج کے معنی کو متضمن ہے۔ اور نماز میں عبادت کے لئے ایک جگہ

ٹھہرنا پایا جاتا ہے اس لحاظ سے نماز میں اعتکاف کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور نماز میں عاجزی کو ظاہر کرنا بدنی عبادت ہے اور دل سے اخلاص کا قصد کرنا نفسانی عبادت ہے۔ اور شیطان کے ساتھ مقابلہ کرنے میں جہاد کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور نماز میں دعاء کرنا حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات ہے۔ اور قراۃ قرآن اور شہادتین کے ساتھ تکلم میں ذکر باری تعالیٰ ہے۔ اور نفس کو اطیبین (کھانے اور جماع) سے روکنے میں صوم کا معنی پایا جاتا ہے۔

''حَتّٰى تُجَابُوْا'' کا تعلق ''اِسْتَعِيْنُوْا'' کے ساتھ ہے یعنی جب تم صبر اور نماز سے مدد طلب کرو گے تو تمہاری ضروریات کو پورا کیا جائے گا اور مصائب کے نقصان کا جبیرہ کیا جائے گا۔ حدیث شریف میں ہے کہ جب نبی ﷺ کو کوئی غم اور مصیبت پیش آتی تو نبی ﷺ نماز کی پناہ لیتے تھے یعنی نماز کی طرف متوجہ ہو جاتے۔ معلوم ہوا کہ دفع مصائب میں نماز کا خاص دخل ہے بشرطیکہ نماز پڑھنے کا حق ادا کیا جائے۔

(4) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ آیت مبارکہ میں صلوۃ بمعنی دعاء ہو جو صلوۃ کا لغوی معنی ہے یعنی شہوت کو توڑنے اور نفس کو پاک کرنے کے لئے صبر (جو بمعنی انتظار فراخی، یا بمعنی صوم ہے) اور اللہ تعالیٰ سے دعاء کے ذریعہ مدد طلب کرو تا کہ تمہارے لئے دنیا اور دنیا کی لذتوں سے دور ہونا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کی فرمانبرداری آسان ہو۔

﴿وَاِنَّهَا﴾ (1) اَیْ وَاِنَّ الْاِسْتِعَانَةَ بِهِمَا اَوِ الصَّلَاةَ وَتَخْصِيْصُهَا بِرَدِّ الضَّمِيْرِ اِلَيْهَا لِعِظَمِ شَانِهَا وَاسْتِجْمَاعِهَا ضُرُوْبًا مِنَ الصَّبْرِ اَوْ جُمْلَةَ مَا اُمِرُوْا بِهِ وَنُهُوْا عَنْهُ. ﴿لَكَبِيْرَةٌ﴾ (2) لَثَقِيْلَةٌ شَاقَّةٌ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: "كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ" ﴿اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ﴾ (3) اَیْ الْمُخْبِتِيْنَ. وَالْخُشُوْعُ اَلْاِخْبَاتُ وَمِنْهُ الْخُشْعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمُتَطَامِنَةِ. وَالْخُضُوْعُ اللِّيْنُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِذَالِكَ يُقَالُ: اَلْخُشُوْعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوْعُ بِالْقَلْبِ. ﴿اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ﴾ (4) اَیْ يَتَوَقَّعُوْنَ لِقَاءَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَيْلَ مَا عِنْدَهُ (5) اَوْ يَتَيَقَّنُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْشَرُوْنَ اِلَى اللّٰهِ فَيُجَازِيْهِمْ، وَيُؤَيِّدُهُ اَنَّ فِیْ مُصْحَفِ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ "يَعْلَمُوْنَ" وَكَاَنَّ الظَّنَّ لَمَّا شَابَهَ الْعِلْمَ فِی الرُّجْحَانِ اُطْلِقَ عَلَيْهِ لِتَضْمِيْنِ مَعْنَى التَّوَقُّعِ. قَالَ اَوْسُ بْنُ حَجَرٍ: شعر: فَاَرْسَلْتُهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ اَنَّهُ: مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيْفِ جَائِفُ. (6) وَاِنَّمَا لَمْ تَثْقُلْ عَلَيْهِمْ ثِقْلَهَا عَلٰى غَيْرِهِمْ فَاِنَّ نُفُوْسَهُمْ مُرْتَاضَةٌ بِاَمْثَالِهَا مُتَوَقِّعَةٌ فِیْ مُقَابَلَتِهَا مَا يَسْتَحْقِرُ لِاَجْلِهِ مَشَاقُّهَا وَتَسْتَلِذُّ بِسَبَبِهِ مَتَاعِبُهَا، وَمِنْ ثَمَّ قَالَ ﷺ: "وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِیْ فِی الصَّلَاةِ".

ترجمہ:۔ [اور یہ] یعنی مدد طلب کرنا ان دونوں کے ذریعہ، یا نماز کے ذریعہ، اور اس کو خاص کرنا اس کی طرف ضمیر لوٹانے کے ساتھ اس کی عظمت شان کی وجہ سے ہے اور بوجہ اس کے جامع ہونے کے صبر کی بہت قسموں کو، یا ضمیر کا مرجع وہ تمام چیزیں ہیں جن کا انہیں امر کیا گیا اور جن سے ان کو روکا گیا۔ [کبیرہ ہے] ثقیل اور شاق ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ'' [مگر خاشعین پر] یعنی عاجزی کرنے والوں پر، اور خشوع عاجزی کرنا ہے، اور اسی سے ''خُشْعَةٌ'' ہے جو بچھی ہوئی ریت کو کہتے

ہیں،، اور خضوع نرمی اور اطاعت ہے اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء کے ساتھ ہے اور خضوع دل کے ساتھ، [وہ لوگ جو توقع رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملاقات کرنے والے ہیں اور وہ اسی طرف لوٹنے والے ہیں] یعنی توقع رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ملاقات کی اور اس ثواب کو پانے کی جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے، یا یقین رکھتے ہیں کہ وہ جمع کئے جائیں گے اللہ تعالیٰ کے حضور، پس اللہ تعالیٰ بدلہ دے گا ان کو، اور اس کی تائید کرتی ہے یہ بات کہ حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف میں "یعلمون" ہے، اور جب ظن مشابہ ہے علم کے ساتھ راجح ہونے میں تو ظن کا اطلاق کیا اس پر توقع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے، کہا اوس بن حجر "فارسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جائف"، اور بہر حال نماز ثقیل نہیں ان پر جیسا کہ ثقیل ہے ان کے غیر پر کیونکہ ان کے نفوس عادی ہیں ان جیسی چیزوں کے، توقع رکھتے ہیں ان کے مقابلے میں ان چیزوں کی جو حقیر سمجھی جاتی ہیں ان کی وجہ سے نماز کی مشقتیں، اور اسی لئے معلوم ہوتی ہیں اس کے سبب سے نماز کی تھکاوٹیں، اور اسی وجہ نبی ﷺ نے فرمایا "وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ"۔

تشــریــح:۔ قاضی صاحبؒ نے اپنی اس عبارت میں "اِنَّهَـا" کی ہاءضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔ پھر "كَبِيـرَةٌ" کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر "خَاشِعِيْنَ" کا معنی بیان کیا ہے۔ پھر "يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوْا رَبِّهِمْ" کے دو مطلب بیان کئے ہیں۔ پھر اس سوال کا جواب دیا ہے کہ نماز وغیرہ خاشعین پر ثقیل کیوں نہیں ہے۔

(1) قاضی صاحبؒ نے "اِنَّهَـا" کی ہاءضمیر کے مرجع میں تین احتمال ذکر کئے ہیں۔ (۱) کہ "اِسْتَعِيْنُوْا" کے ضمن میں جو استعانت موجود ہے اس کی طرف راجع ہے یعنی صبر اور صلوۃ سے استعانت حاصل کرنا ثقیل ہے۔ (۲) خاص کر "اَلصَّلٰوة" کی طرف راجع ہے یعنی صلوۃ ثقیل ہے۔ سوال یہ ہے کہ مستعان بہ دو چیزیں (صبر اور صلوۃ) ہیں تو ضمیر کو خاص کر صلوۃ کی طرف کیوں راجع کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ صلوۃ چونکہ عظیم الشان عبادت ہے اور صبر کی مختلف انواع کو جامع ہے اسی لئے تو نبی ﷺ نے وفات کے وقت آخری وصیت یہ فرمائی تھی "اَلصَّلٰوةُ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" (کہ نماز کا اہتمام اور غلاموں کی رعایت کیا کرو)۔ پس اس کی اس عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضمیر صرف اس کی طرف راجع کر دی۔ (۳) کہ "اُذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِي سے وَاسْتَعِيْنُوْا" تک جتنے اُمور کا بنی اسرائیل کو حکم کیا ہے یا جتنے اُمور سے ان کو منع کیا ہے ان سب کی طرف راجع ہے یعنی بنی اسرائیل کو جتنے اُمور کا حکم دیا ہے اور یا جتنے اُمور سے روکا ہے یہ ثقیل اور شاق ہیں۔

(2) قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "لَكَبِيْرَةٌ" ثقیل اور شاق کے معنی میں ہے یعنی نماز ثقیل اور شاق ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ" [الشوریٰ:۱۳] (مشرکین کو وہ بات بہت گراں گذرتی ہے جس کی طرف تم اُنہیں دعوت دے رہے ہو) میں "كَبُرَ" بمعنی "ثَقُلَ" ہے کہ جس بات کی طرف آپ مشرکین کو دعوت دیتے ہیں وہ ان پر ثقیل اور شاق ہے۔

(3) قاضی صاحبؒ نے "خَـاشِـعِيْنَ" کا معنی "مُـخْبِتِيْنَ" سے کیا ہے یعنی خشوع اور پستی کو ظاہر کرنے والے، کیونکہ "خُشُوْع" بمعنی "اِخْبَـات" (پستی کا اظہار کرنا) ہے، اور "الْـخَبْـت" پست ریتلی زمین کو کہتے ہیں۔ اسی "خُشُوْع" بمعنی

''اِخْبَات'' سے ''خُشْعَة'' ہے، زمین پر پھیلی ہوئی ریت کو کہتے ہیں۔ایک لفظ ''خضوع'' ہے جو عاجزی اور تابعداری کے معنی میں ہے۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''خشوع'' پستی اور عاجزی کو کہتے ہیں اس لئے اس کا تعلق اعضاء سے ہوتا ہے اور ''خضوع'' انقیاد کو کہتے ہیں اس لئے اس کا تعلق دل سے ہوتا ہے۔

ف:۔حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: قرآن وسنت میں جہاں خشوع کی ترغیب مذکور ہے اس سے مراد وہ قلبی سکون وانکساری ہے، جو اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کے سامنے اپنی حقارت کے علم سے پیدا ہوتی ہے، اس کے نتیجہ میں طاعت آسان ہو جاتی ہے، کبھی اس کے آثار بدن پر بھی ظاہر ہونے لگتے ہیں کہ وہ باادب، متواضع اور شکستہ قلب نظر آتا ہے، اگر دل میں خوفِ خدا اور تواضع نہ ہو تو خواہ وہ ظاہر میں کتنا ہی باادب اور متواضع نظر آئے وہ خشوع کا حامل نہیں۔ بلکہ آثار خشوع کا قصداً اظہار کرنا بھی پسندیدہ نہیں۔حضرت عمرؓ نے ایک نوجوان کو دیکھا کہ سر جھکائے بیٹھا ہے، فرمایا: سر اٹھا، خشوع دل میں ہوتا ہے۔(معارف القرآن: ۱/۲۲۰)

ف:۔حضرت مفتی صاحبؒ فرماتے ہیں: امام غزالیؒ نے مذکورہ آیات وروایات اور دوسرے دلائل پیش کر کے فرمایا ہے کہ ان کا یہ تقاضا ہے کہ خشوع نماز کے لئے شرط ہو، اور نماز کی صحت اُس پر موقوف ہو، پھر فرمایا کہ سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ اور معاذ بن جبلؓ کا مذہب یہی ہے تھا کہ خشوع کے بغیر نماز ادا نہیں ہوتی، بلکہ فاسد ہے۔لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے خشوع کو شرطِ صلوۃ قرار نہیں دیا، بلکہ اسے نماز کی روح قرار دینے کے باوجود صرف اتنا شرط کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت قلب کو حاضر کر کے اللہ کے لئے نماز کی نیت کرے، باقی نماز میں اگر خشوع حاصل نہ ہو تو اگر چہ اتنی نماز کا ثواب اسے نہیں ملے گا جتنے حصہ میں خشوع نہیں رہا، لیکن فقہ کی رُو سے وہ تارکِ صلوۃ نہیں کہلائے گا، اور نہ اس پر تعزیر وغیرہ کے وہ احکام مرتب ہوں گے جو تارکِ صلوۃ پر لگتے ہیں۔(معارف القرآن: ۱/۲۲۱)

(4)[وہ لوگ جو توقع رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملاقات کرنے والے ہیں اور وہ اسی طرف لوٹنے والے ہیں] قاضی صاحبؒ نے ''يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلاقُوْا رَبِّهِمْ'' کا ایک معنیٰ ''يَتَوَقَّعُوْنَ لِقَاءَ اللّٰهِ تَعَالىٰ الخ'' سے کیا ہے اور یہ اس لئے کہ یہ خاشعین کی صفت ہے اور خاشعین سے عاجزی کرنے والے مؤمنین مراد ہیں اور ایمان کے لئے صرف اللہ تعالیٰ کی ملاقات اور حشر کے وقوع کا گمان کرنا کافی نہیں ہے بلکہ یقین ضروری ہے۔اور ''يتوقعون لقاء الله تعالىٰ الخ'' کا معنی ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی ملاقات بمعنی رؤیتِ باری تعالیٰ (نہ کہ حشر کی ملاقات) اور اللہ تعالیٰ کے پاس جو نعمتیں ہیں ان کے حصول کی توقع رکھتے ہیں۔ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات بمعنی رؤیتِ باری تعالیٰ اور جنت میں باری تعالیٰ کی نعمتوں کا حصول کسی کے لئے قطعی نہیں کیونکہ حسن خاتمہ کا علم صرف باری تعالیٰ کو ہے لہذا اس خاص ملاقات کے لئے لفظ ''يَظُنُّوْنَ'' ہی مناسب ہے۔

(5) اور ''يَظُنُّوْنَ'' کا دوسرا معنی قاضی صاحبؒ نے ''يَتَيَقَّنُوْنَ'' سے کیا ہے اس صورت میں ملاقات سے میدانِ حشر کی ملاقات اور رجوع الی اللہ سے وہاں عمل کے مطابق بدلہ دینا مراد ہے کیونکہ میدانِ حشر کی ملاقات اور پھر عمل کے مطابق بدلہ دینا قطعی ہے اس لئے اس صورت میں ظن بمعنی یقین ہے۔قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معنی کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف سے ہوتی

ہے جس میں "اَلَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ" ہے۔ ظاہر ہے کہ علم یقین کے معنی میں ہے یعنی وہ لوگ جو یقین رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کی ملاقات ہوگی"۔ لہذا یہاں "يَظُنُّوْنَ" بمعنی "يَتَيَقَّنُوْنَ" ہے۔

باقی ظن کو بمعنی یقین کیوں استعمال کیا ہے؟ قاضی صاحبؒ نے وجہ بیان کی ہے کہ ظن مشابہ ہے علم کا کیونکہ جس طرح علم میں ایک جانب راجح ہوتی ہے اسی طرح ظن میں بھی ایک جانب راجح ہوتی ہے پس ظن کا اطلاق توقع کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے علم پر صحیح ہے۔ البتہ علم اور ظن میں فرق یہ ہے کہ علم نقیض کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور ظن نقیض کا احتمال رکھتا ہے۔

ظن بمعنی علم اور یقین عربی اشعار میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ اوس بن حجر کا شعر ہے: "فَأَرْسَلْتُهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ أَنَّهُ: مُخَالِطُ مَابَيْنَ الشَّرَاسِيْفِ جَائِفُ" (میں نے چھوڑا تیر کو اس علم پر یقین کرتے ہوئے کہ وہ شکار کی پسلیوں کے درمیان میں لگے گا پیٹ کے اندر سرایت کرے گا)۔

(6) سوال یہ ہے کہ صبر اور صلوۃ یا صرف صلوۃ یا وہ تمام امور جن کا بنی اسرائیل کو حکم کیا تھا اور جن سے ان کو منع کیا تھا یہ خاشعین پر ثقیل کیوں نہیں ہیں جبکہ دیگر پر ثقیل ہیں؟ قاضی صاحبؒ نے جواب دیا ہے کہ فی نفسہ یہ ثقیل اُمور ہیں مگر خاشعین چونکہ اس جیسے اُمور کے عادی بن جاتے ہیں اور وہ ان انعامات کی توقع رکھتے ہیں جن کے مقابلے میں ان اُمور کی مشقت حقیر معلوم ہوتی ہے اور ان انعامات کی وجہ سے وہ ان اُمور کی تھکاوٹ کو لذیذ پاتے ہیں اس لئے خاشعین کے لئے یہ اُمور شاق نہیں ہیں۔ چونکہ نفع عظیم کی توقع کی وجہ سے مشکل اُمر آسان ہو جاتا ہے اس لئے حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ "میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے" یعنی میرا دل نماز پڑھنے سے خوش ہوتا ہے کیونکہ نماز میں آپ ﷺ اپنے رب کے ساتھ مناجات فرماتے تھے۔

نَحْمَدُهُ عَلَى اِتْمَامِهِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّانَسْئَلُكَ اَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيْعَ قُلُوْبِنَاوَجَلاءَ اَحْزَانِنَاوَذَهَابَ هُمُوْمِنَا،وَاَنْ تُخَلِّطَهُ بِلُحُوْمِنَاوَدِمَائِنَاوَاَسْمَاعِنَاوَاَبْصَارِنَاوَتَسْتَعْمِلَ بِهِ اَجْسَادَنَا،وَاَنْ تُذَكِّرَنَامِنْهُ مَانَسِيْنَاوَتُعَلِّمَنَامِنْهُ مَاجَهِلْنَا،وَارْزُقْنَاتِلَاوَتَهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ،وَاجْعَلْهُ لَنَاحُجَّةً يَارَبَّ الْعَالَمِيْنَ. وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَاوَمَوْلَانَامُحَمَّدِالنَّبِيِّ الْكَرِيْمِ الْاَمِيْنِ، الْمَبْعُوْثِ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ،وَعَلَى آلِهِ وَاَصْحَابِهِ اَجْمَعِيْنَ،وَعَلَى كُلِّ مَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ اِلَى يَوْمِ الدِّيْنِ. آمِيْنَ يَارَبَّ الْعَالَمِيْنَ۔

ابتداء بروز ہفتہ ۴ رجب المرجب ۱۴۳۳ھ بمطابق ۲۶ مئی ۲۰۱۲ء

اختتام بروز اتوار رات ۱۰:۰۵ بجے، ۲۹ ربیع الثانی ۱۴۳۵ھ بمطابق ۲ مارچ ۲۰۱۴ء۔